



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Fundamentos estéticos, teológicos y políticos de la filosofía de la historia de Walter Benjamin

Santiago Muñoz Del Valle

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesis doctoral

Fundamentos estéticos, teológicos y políticos de la filosofía de la historia de Walter Benjamin.

Santiago Muñoz Del Valle

Tesis dirigida y tutorizada por Antonio Aguilera

Barcelona, Septiembre de 2022

Universitat de Barcelona
Facultat de Filosofia
Programa de doctorat: Ciutadania i Drets Humans

Mi agradecimiento sincero a Antonio Aguilera por su lectura diligente y sus comentarios críticos. Estos han influido en un cierto cambio de perspectiva que creo ha sido provechoso para esta investigación.

Índice

Resumen.....	0
Introducción. La cuestión de la filosofía de la historia de Walter Benjamin.....	1
Primera parte. La filosofía benjaminiana del lenguaje	14
1. Los textos sobre el lenguaje y la cuestión terminológica	15
1.1. Disposición del corpus.	15
1.2. Cuestiones terminológicas.	17
2. Los textos sobre el lenguaje (I). <i>Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano (1916)</i>.....	20
2.1. Estructura del texto.....	21
2.2. Terminología y primer núcleo teórico.....	22
2.3. La teoría del lenguaje y el papel del ser humano: teoría de la nominación.....	23
2.4. La teoría del lenguaje y la revelación.....	24
2.5. Mística y lenguaje.....	24
2.6. Mística del lenguaje y texto sagrado: los nombres y el génesis.....	27
2.7. El relato del génesis.....	29
2.8. El conocimiento sin nombre.....	31
2.9. El árbol del conocimiento y la palabra que juzga.....	33
2.10. La mudez de la naturaleza: la naturaleza histórica.....	36
2.11. La koda estética.....	38
3. Los textos sobre el lenguaje (II). <i>La tarea del traductor (1923)</i>.....	40
3.1. Los problemas textuales y la relación con el texto de 1916.....	44
3.2. Planteamiento inicial.....	45
3.3. El problema del sentido y la comunicación.....	45
3.4. Forma, obra, supervivencia.....	46
3.5. La finalidad de lo vivo.....	49
3.6. Transmisión, forma y sentido.....	50
3.7. “Brot” und “Pain”.....	53
3.8. Fruto y piel, Königsmantel.....	56
3.9. Fidelidad y libertad. Lo incommunicable.....	57
4. Los textos sobre el lenguaje (III). <i>Problemas de sociología del lenguaje (1935)</i>.....	60
4.1. Los orígenes del lenguaje.....	62
4.2. Las dimensiones del lenguaje.....	63
4.3. Acontecimiento, contexto y situación.....	65
4.4. Sobre el poder de imitación: las fuerzas fisiognómicas.....	68
4.5. El lenguaje instrumental.....	69
5. La filosofía benjaminiana del lenguaje y el concepto de expresión	71
5.1. La expresión en <i>Teoría estética</i> de Adorno.....	75
5.2. Sigrid Weigel y el retorno de la mimesis.....	78

Segunda parte. El modelo estético-teológico.....	84
1. El programa gnoseológico de 1917-18	85
1.1. La experiencia reguladora.....	86
1.2. El mito del conocimiento objetivo.....	88
1.3. Naturaleza y libertad.....	89
2. El concepto de crítica en el romanticismo alemán (1918-1919).....	92
2.1. El concepto romántico de reflexión y sus consecuencias.....	93
2.2. La forma y el concepto de crítica romántico.....	95
2.3. La ironía objetiva como dinámica de la forma.....	96
2.4. El espíritu prosaico y el absoluto de las formas.....	99
2.5. La dialéctica entre idea e ideal. Los románticos y Goethe.....	101
3. El origen del drama barroco alemán (1916-1925).....	106
3.1. Consideraciones previas sobre el prólogo.....	110
3.2. Retorno a la reine Sprache.....	113
3.3. Epistemología de la idea y exposición.....	116
3.4. Idea, concepto, fenómeno. Verdad y conocimiento.....	118
3.5. Verdad y método en Benjamin.....	120
3.6. La doctrina del origen.....	123
3.7. La constelación de lo trágico como campo de fuerzas.....	125
3.8. Símbolo y alegoría. La idea de historia natural como dialéctica.....	130
3.9. Apéndice. Hacia una epistemocrítica de las fuerzas.....	133
4. La idea de historia natural de Theodor W. Adorno (1932)	136
4.1. Fetiche y alegoría: la imagen dialéctica.....	137
4.2. La conferencia sobre la idea de historia natural.....	139
4.3. Planteamiento del problema naturaleza/historia por Adorno.....	140
4.4. La unidad concreta de naturaleza e historia.....	143
4.5. La respuesta a la cosificación: Benjamin y Lukács.....	145
4.6. Construcción de la idea de historia natural. El retorno de lo alegórico.....	147
4.7. El concepto de apariencia y la dialéctica entre mito e historia.....	150
4.8. Apéndice. La teoría de las imágenes dialécticas.....	152
5. Tesis de filosofía de la historia (1940).....	156
5.1. Ideología y tradición.....	157
5.2. El desplazamiento del campo de fuerzas: teología y materialismo histórico.....	161
5.3. La felicidad. Tesis II.....	163
5.4. El cronista. Tesis III y IV.....	164
5.5. La verdadera imagen del pasado: fuerza y significación. Tesis V y VI.....	165
5.6. Empatía: la identificación constitutiva. Tesis VII.....	167
5.7. Angelus novus. Catástrofe y paraíso. Tesis IX.....	169
5.8. Socialdemocracia. Tesis XI, XII, XIV.....	170
5.9. Ruptura, acción y repetición. Tesis XIV y XV.....	171
5.10. La cristalización de la mónada. Tesis XVII.....	173
5.11. Telos y fantasma. Discusión con Slavoj Žižek	174

Tercera parte. El modelo teológico-político.....	178
1. El modelo teológico-político y la crítica de la institución: lógica fundacional.....	179
1.1. El modelo teológico-político: la lógica fundacional.....	183
1.2. El problema de la fundación.....	186
2. El Marx de Lacan (I). Constitución del bien y lógica histórica.....	191
2.1. Los énfasis de François Regnault.....	193
2.2. Lacan: constitución de los bienes e historización de la pulsión en la <i>Ética</i>	196
2.3. La historización del psicoanálisis.....	197
2.4. La dialéctica del bien.....	201
2.5. La pulsión de muerte es histórica: de Benjamin a Lacan.....	204
2.6. Lo ideal y lo real.....	209
2.7. La estructura es lo real mismo.....	210
2.8. Producción y distribución como alienación y separación.....	212
2.9. La castración como producción.....	216
3. El Marx de Lacan (II). Sobre la causalidad estructural: una nueva perspectiva.....	218
3.1. El efecto de estructura y la causalidad estructural.....	219
3.2. El punto de vista de la fundación de la ley.....	223
3.3. La concepción althusseriana de la superestructura.....	228
3.4. Una lectura fundacionalista: el discurso del amo.....	230
3.5. ¿Qué ontología?.....	231
4. EL Marx de Lacan (III). El plus-de-gozar.....	235
4.1. El discurso del amo: la dialéctica base-superestructura y el circuito del goce.....	236
4.2. Producción y distribución en Marx.....	238
4.3. Especificidad del capitalismo.....	239
4.4. El discurso del amo: el formalismo.....	240
4.5. Los dos tiempos del discurso del amo: producción y distribución	243
4.6. Sobre la ideología.....	246
4.7. Sobre el desajuste entre los dos ciclos: la clave del problema histórico.....	249
5. <i>Crítica de la violencia</i> (1921). Sobre la cuestión de las leyes.....	252
5.1. Planteamiento del problema.....	256
5.2. Derecho positivo y derecho natural.....	257
5.3. Derecho de huelga y lucha de clases.....	258
5.4. Derecho y destino. El orden policial.....	260
5.5. La decadencia del derecho.....	262
5.6. Medios puros y huelga general revolucionaria: la reine Gewalt.....	265
5.7. Fundación mítica del derecho.....	268
5.8. Constitución de la violencia divina.....	272
5.9. Violencia divina y dialéctica histórica.....	276
6. Crítica de la violencia y deconstrucción del discurso.....	280
6.1. Sentido y manifestación en la fundación política.....	280
6.2. La univocidad de la referencia y la equivocidad del sentido.....	283

6.3. La violencia divina y la reine Sprache.....	285
6.4. La dialéctica entre sentido y referencia. Las dimensiones RSI.....	290
7. La crítica marxiana del derecho: el punto de vista genético.....	295
7.1. Las relaciones sociales y su expresión jurídica.....	296
7.2. Sobre la génesis histórica del derecho burgués.....	299
7.3. Desajuste entre las relaciones sociales de producción y su expresión jurídica.....	302
7.4. Génesis y estructura en Marx. Injerto del modelo histórico-filosófico benjaminiano.....	304
7.5. La crítica fundacionalista del derecho.....	308
8. Materialismo dialéctico y materialismo histórico. Una actualización.....	310
8.1. El concepto de <i>dialéctica</i> y la génesis histórica de la estructura.....	310
8.2. El materialismo histórico y la dialéctica.....	312
9. Las dimensiones de la crítica de la violencia.....	317
9.1. Crítica del lenguaje institucional como deconstrucción material del <i>vínculo social</i>	318
9.2. Crítica de los ideales que bloquean la política.....	322
9.3. Un pensamiento sobre la <i>génesis material</i> del derecho.....	323
9.4. Un pensamiento político en torno al vínculo con el amo y al sujeto político cancelatorio.....	325
9.5. Una concepción genética del concepto de clase asalariada.....	326
10. Crítica de la razón populista.....	331
10.1. Žižek y la lógica del antagonismo.....	331
10.2. El apriorismo sociotranscendental. La débil defensa de Žižek contra sus rivales.....	334
10.3. Problemas con Laclau.....	338
10.4. El campo y las exclusiones.....	339
10.5. La constitución de la demanda.....	341
10.6. La teoría de la acción. La construcción de la identidad.....	343
10.7. Significantes flotantes y hegemonía. Lógica política.....	346
10.8. Apéndice: populismo y nacionalismo en el inconsciente político.....	349
11. El problema de la acción política: de Marx a Benjamin.....	353
11.1. Marx y el mesianismo escatológico.....	354
11.2. Las tres tipologías de escritos.....	355
11.3. Los escritos políticos.....	358
11.4. El problema de la acción política en Benjamin.....	360
11.5. El bucle de la acción política.....	362
Conclusiones. La deconstrucción propia de la idea de historia natural.....	365
Bibliografía.....	383

“La ciudad se te aparece como un todo en el que ningún deseo se pierde y del que tú formas parte, y como ella goza de todo lo que tú no gozas, no te queda sino habitar ese deseo y contentarte. Tal poder, que a veces dicen maligno, a veces benigno, tiene Anastasia, ciudad engañosa: si durante ocho horas al día trabajas tallando ágatas ónices crisopacios, tu afán que da forma al deseo toma del deseo su forma y crees que gozas de toda Anastasia cuando sólo eres su esclavo”.

Italo Calvino. *Las ciudades invisibles*.

Resumen

La presente investigación pretende ocuparse de los fundamentos de la filosofía de la historia de Walter Benjamin a partir de una lectura pormenorizada de ciertos textos que consideramos esenciales. Estos fundamentos los hallamos en los principales escritos estéticos, teológicos y políticos del autor, todos ellos, tal y como tratamos de probar, profundamente interrelacionados. En tanto lo que Benjamin denomina teología está a su vez densamente imbricado con una filosofía del lenguaje, se hará esencial establecer, como introducción a la filosofía de la historia, una serie de capítulos dedicados a la filosofía del lenguaje. De ahí la estructura de la obra: una primera parte dedicada a la filosofía del lenguaje y dos partes que tratan de establecer un modelo estético-teológico y uno teológico-político de esta filosofía del lenguaje que es también una filosofía de la historia. Por modelo y modelización entendemos aquí, usando un vocablo del propio autor, la construcción de una cierta constelación de conceptos que abordan problemas clave de la ciencia histórica desde una perspectiva materialista. Así los conceptos de origen, protohistoria, posthistoria y algunos más. De todo ello obtenemos una cierta articulación que tanto en su dimensión estético-teológica como en la teológico-política, ponen en cuestión la idea de progreso y cualquier sentido evolutivo del desarrollo histórico. Este es un problema que, como se sabe, compete para el autor tanto a la crítica de las formas estéticas como a la crítica de las formas sociales. Mostrar como toda la articulación estético-teológica confluye en ciertos conceptos con la teológico-política es otro de los objetivos de esta tesis.

A partir de todo ello el trabajo ofrece en la tercera parte desarrollos autónomos o ampliados que recaen sobre el materialismo histórico, sobre sus conceptos, haciendo uso no sólo de la lógica fundacional desarrollada por Benjamin en *Crítica de la violencia* (1921) sino también del psicoanálisis lacaniano de finales de los 60, donde asistimos a un intento de formalización de lo social a partir de una cierta confluencia del autor con la obra clave de Marx, *El Capital* (1867-1883). Si las dos primeras partes se basan principalmente en la lectura secuencial de textos en la tercera los desarrollos obtenidos a partir de la crítica de 1921 son utilizados más allá de los horizontes marcados por el autor en la dirección de una teoría marxista de la acción política que integra ciertos aspectos del psicoanálisis lacaniano y una revisión, a través de este, de ciertos aspectos nodales del marxismo. La crítica de la violencia, para nosotros el texto más importante del berlinés, se transforma a partir de nuestras intervenciones en aparato crítico del marxismo.

Introducción. La cuestión de la filosofía de la historia de Walter Benjamin.

La investigación que aquí presentamos sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin parte de presupuestos sobre el autor que no son comunes y que van contra la tendencia a caracterizarlo como un filósofo de lo fragmentario y lo asistemático. Parece que el carácter aparentemente asistemático y voluntariamente críptico de sus construcciones teóricas ha producido un acercamiento al autor notablemente parcial y asistemático, muy acorde con los presupuestos de la postmodernidad sobre el fin de las ideologías y de los grandes relatos. De este modo, la mayor parte de la crítica parece ignorar que toda la concepción crítica benjaminiana en torno al fragmento aspira no sólo a la destitución de ciertas totalizaciones culturales sino a la reconstrucción de una nueva totalidad.

El texto, que en su título alude a los fundamentos estéticos, teológicos y políticos de su filosofía de la historia, pretende reconstruir precisamente esa voluntad de sistema que podemos hallar de un modo claro en varios de sus primeros textos: *El programa para la filosofía venidera*, de 1917, *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*, de 1916, y *El origen del Trauerspiel alemán*, proyectado en 1916 y ejecutado en 1925. Si en la primera obra, mediante una lectura hipercrítica de las tensiones en el sistema kantiano, el autor pretende establecer un nuevo proyecto filosófico donde el concepto kantiano de experiencia es radicalmente destituido, en la obra de 1925, especialmente en su prólogo epistemocrítico, este proyecto aparece desarrollado como una suerte de síntesis entre la filosofía del lenguaje de 1916, la crítica del conocimiento y la de la forma estética.

Los problemas que presenta al lector la obra de Benjamin provienen de diferentes circunstancias. Una ciertamente importante es la inestabilidad material de su vida que le impidió escribir obras de extensión y redujo su producción a la forma ensayo, al artículo y a las simples anotaciones como el conjunto que forma el llamado *Passagen-Werk*. Su exposición, que supone una renuncia al aparato filosófico en tanto sistema en sentido clásico, no significa que no exista un método, una articulación y una dialéctica propiamente benjaminianas, y, en definitiva, un *modelo*.

Este modelo, que es el objeto central de esta investigación, es aquello que debe ser desenterrado en su sistematicidad a partir de una lectura minuciosa de los textos centrales del corpus donde aparece oculto bajo una plurivocidad de significados y contextos que dificultan su localización. Sin embargo, más allá de las transformaciones contextuales de los diferentes conceptos existen tanto núcleos teóricos invariables como operaciones teóricas que perviven a lo largo de la mayoría de los grandes textos benjaminianos. Así, por ejemplo, una operación propia de la dialéctica benjaminiana, la *ruina de la apariencia*, podemos encontrarla tanto en la tesis sobre el romanticismo, donde Benjamin fundó su concepción de la crítica de arte, como en las tesis de 1940, asociada esta vez a la detención mesiánica del tiempo vacío y homogéneo, o en la teoría de las imágenes dialécticas que forma parte del núcleo teórico central del *Passagen-werk*. Si tratamos un concepto amplio y genérico como “filosofía de la historia benjaminiana” como un modelo o como una constelación, esta matriz de conceptos y relaciones haría referencia tanto a una cierta ontología materialista de la historia, a la que Adorno trató de acercarse bajo el epígrafe de la *idea de historia natural*, como a una cierta *filosofía del lenguaje* que podríamos caracterizar como *mística, mesiánica o teológica* y que Benjamin desarrollaría en los primeros textos sobre el lenguaje a partir de conceptos como pura

lengua [*reine Sprache*] y violencia divina [*göttliche Gewalt*]. Del mismo modo, la *idea de historia natural* en tanto ontología materialista de la historia, debería ser rastreada partiendo de sus textos sobre estética, principalmente las dos tesis, donde, al desarrollar su concepto de crítica como *mortificación o desfiguración* de las obras, planteó un modelo gnoseológico o epistemocrítico al tiempo que ontológico, una doctrina del origen.

Sin embargo, todos estos elementos permanecen ocultos por una exposición conscientemente fragmentaria y enormemente crítica. Hay en ello toda una metodología. Esta es, sin duda, una de las razones de la escasez de monografías acerca de su filosofía de la historia o acerca de su pensamiento estético, de los que aquí pretendemos ocuparnos extensa y articuladamente. Seguir a Benjamin en su sistematicidad que, precisamente, se nutre de su obligada renuncia al sistema, es una de nuestras intenciones. Como afirma Giorgio Agamben en su ensayo *Walter Benjamin y lo demoníaco*, “cuanto más se analiza el pensamiento de Benjamin, tanto más éste aparece -en contra de una impresión muy difundida- animado por una intención rigurosamente sistemática.” (Agamben 2008 : 242)

Esta *sistematicidad* benjaminiana requiere, sin duda, un método expositivo y una ordenación de los contenidos que hagan justicia a la complejidad del modelo que deberemos rescatar. Es por esta razón que hemos decidido diferenciar en el modelo *dos dimensiones*, la *estético-teológica* y la *teológico-política*, en virtud a la combinación que las categorías estéticas, teológicas y políticas adquieren en los diferentes textos. La peculiaridad de estas dos dimensiones es que lo teológico se halla siempre presente bajo la forma ineludible de una *filosofía mística del lenguaje* que Benjamin nunca abandonará.

Esto quiere decir que, por ejemplo, un concepto como *reine Sprache*, que debe ser asignado inicialmente a una filosofía mística del lenguaje en *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres* (1916), se transforma en un concepto de filosofía de la historia en *La tarea del traductor* (1921) o en el libro sobre el barroco (1925) y, ya reformulado como *reine Gewalt* en *Crítica de la violencia* (1921), en un concepto teológico-político central. El valor posicional que el concepto adquiere dentro de la estructura es estable; sin embargo, las operaciones teóricas que posibilita oscilan entre lo estético-teológico y lo teológico-político. Se trata tan solo de un ejemplo de estos deslizamientos del modelo hacia diferentes contextos como lo podría ser también el del concepto de *nombre* [Namen], que adquiere valores estético-gnoseológicos en el prólogo de *El Origen del Trauerspiel alemán*, mientras que en *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres* aparece como un concepto místico-teológico.

Es por esta razón que hemos dividido la investigación en tres partes. En la primera, a partir de una lectura de diferentes textos, intentaremos hallar un concepto suficiente de la filosofía benjaminiana del lenguaje, tratando de clarificar no sólo su estructura fundamental, la discrepancia entre expresión y significado, sino también tratando de ver sus implicaciones para una filosofía de la historia. En la segunda, trataremos de establecer, a partir de la lectura, una *génesis estético-teológica* del modelo, que inevitablemente nos llevará hacia la ontología y la epistemología del prólogo de la tesis sobre el barroco y hacia la construcción de la *idea de historia natural*. En la tercera parte trataremos de establecer una *génesis teológico-política* del modelo y para ello deberemos tratar *Crítica de la violencia y Destino y carácter*; junto con las tesis de 1940, como los textos centrales y articuladores de cara a comprender el problema de la *acción política* en Benjamin. Si en la segunda parte los diferentes aspectos de una ontología materialista de la historia deberán aflorar gracias al concepto benjaminiano de *crítica de arte* en unión con una cierta concepción

mística radical; en la tercera parte, donde profundizaremos en la estructura de la acción política, un cierto evento redentor se nos presentará íntimamente ligado a la estructura de la ley y a su cancelación/cumplimiento. El modelo presentará siempre una curiosa homología de estructura en sus diferentes versiones. Esto posibilitará que de un texto político-mesiánico hiperdenso y repleto de estratos como las tesis de 1940, pueda realizarse una lectura en términos estético-teológicos (teniendo en cuenta la teoría de las imágenes dialécticas); mientras que un texto que, como *Crítica de la violencia*, puede ser leído en términos estrictamente teológico-políticos, pueda ser del mismo modo tratado desde la *idea de historia natural*. El modelo se desplaza así a través de diferentes contextos y de problemáticas muy diferenciadas que deberemos reconstruir de un modo minucioso. Por lo que respecta a los aspectos estético-teológicos, el proyecto esbozado por Adorno en la conferencia sobre *La idea de historia natural* (1932) servirá para darnos la medida de la problemática ontológico-histórica de la época y cómo, desde su punto de vista, sólo un modelo de origen estético y un concepto como el de alegoría, podían liberar a los planteamientos histórico-naturales de una caída en el idealismo. En este contexto, que no carece de repercusiones en la historia filosófica del siglo XX, el debate ontológico es llevado por Adorno hacia la posibilidad de establecer una ontología materialista como *desarrollo inmanente* al materialismo histórico. Benjamin se inserta en ese contexto a partir precisamente de su concepto de crítica y de los planteamientos ontológicos del prólogo epistemocrítico de 1925, pero también, y esto es esencial para nosotros, desde su preocupación inicial, en la crítica de la violencia de 1921, por el problema de la *acción política*. Estas consideraciones y estas problemáticas, sin embargo, no agotan en absoluto el modelo benjaminiano, dado que el problema de la ley, de la *tradición* y de su *transmisión*, alimentó durante mucho tiempo la relación con otro gran amigo de juventud, Gershom Scholem, con el que se vinculó desde los inicios de su amistad a partir del tema del judaísmo y especialmente de la mística judía. Desde la clave de lectura teológico-política, el problema de la historia, como tendremos oportunidad de comprobar, se desplaza o se resignifica hacia una relación con la divinidad, la del místico, que altera la relación con la ley y con la tradición y nos lleva hacia las diferentes posibilidades tanto de la interpretación de esta como de su abolición. El conflicto místico con la tradición supone siempre, como nos recuerdan tanto Scholem como Agamben, un conflicto con la ley que puede ser reconstituido en nuestro autor.

Caracterización de Walter Benjamin. El pensamiento y su exposición.

Nuestro punto de partida, la existencia de un modelo en dos dimensiones (estético-teológica y teológico-política) que recorre todo el pensamiento del berlinés y que puede ser reconstruido, supone, como ya hemos dicho, que la asistematicidad del autor es tan solo aparente y que tras sus tesis doctorales y grandes ensayos subyace un sistema de conceptos y operaciones, una *constelación o idea*, según su terminología. Se hace necesario por todo ello examinar detenidamente el modo de ocultación benjaminiano, sus presupuestos teóricos en relación al modo de exposición, que fueron desarrollados fundamentalmente en el prólogo de la tesis sobre el barroco. Para comenzar, resultarán de gran utilidad las palabras de Adorno correspondientes a su *Introducción a los escritos de Benjamin* (1955), en las que hay una cuidadosa reseña del procedimiento expositivo benjaminiano y de la forma de su pensamiento.

“La composición interior de su prosa es incómoda también en la unión de las ideas, y en ningún otro sitio es más necesario que aquí despejar falsas expectativas si no se quiere incurrir en error. Porque la idea de Benjamin, en su severidad, excluye como motivos básicos su evolución, realización, el mecanismo entero de su presuposición, afirmación y prueba, tesis y resultados. Igual que la Nueva Música, en sus representantes más intransigentes, no tolera ya “ejecución alguna”,

ninguna diferencia entre tema y desarrollo. Significa también dialéctica detenida, en *tanto que no conoce período alguno de evolución en ella*, sino que recibe su forma de la constelación de las diferentes afirmaciones. De ahí su afinidad con el aforismo. Al mismo tiempo, sin embargo, el elemento teórico en Benjamin requiere siempre grandes contextos intelectuales (cursiva mía).” (Adorno 1995: 46-47)

Cabe destacar en primer lugar, entre las características observadas por Adorno, la eliminación de secuencias expositivas convencionales que hacen indistinguible el tema del desarrollo. Con esto tenemos un pensamiento que no se tematiza, cerrado sobre sí mismo, que Benjamin comparaba con un tejido¹, sin conceptos mayores ni vínculos lógicos que lo gobiernen de manera explícita, de modo que no existe nunca establecimiento formal de tesis ni prueba de las mismas. Al contrario, es el desarrollo del propio texto el que constituye de un modo no temático los conceptos mayores y las afirmaciones decisivas, que pueden aparecer mencionados, pero nunca tematizadas en sus relaciones conceptuales vinculantes. Como en la música atonal, el tema no aparece expuesto al inicio, como una tesis, sino que se constituye en su desarrollo y es de este modo *mostrado* pero nunca objetivado. En esto consiste ese carácter críptico, impenetrable, y a la vez iluminador, del estilo de Benjamin, dado que los conceptos simplemente aparecen, estallan ante los ojos del lector en virtud a la repetición a la que los somete el desarrollo y a la manera en que éstos caen sobre los fenómenos. Por otro lado, como bien afirma Adorno, el elemento teórico moviliza, sin necesidad de mencionarlos, extensos contextos teóricos de tipo antropológico, sociológico, filosófico, místico que pueden pasar desapercibidos. Sucede lo mismo con la propia constelación, con su pensamiento.

Cada vez que Benjamin alude a una *filosofía de la historia* o a una *historia natural*, como en la crítica o en el ensayo sobre el traductor, está movilizando aspectos esenciales de su matriz conceptual en alguno de sus niveles² sin especificarlos. Los conceptos están siempre ahí, ocultos, y se muestran en su desarrollo a partir de una estructura de repetición que Benjamin caracterizó como *rodeo* en el prólogo epistemo-crítico del Trauerspiel:

“El método es *rodeo*. La exposición en cuanto *rodeo*: ése es el carácter metódico del tratado. La *renuncia al curso inamovible de la intención* es su primer signo distintivo. Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Esta incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la *contemplación*”. (Benjamin 2012: 8)

Podremos analizar con más detenimiento el método expositivo cuando nos centremos en la epistemocrítica de la idea de la obra sobre el barroco. Es necesario, por el momento, comentar otro aspecto esencial subrayado por Adorno: el carácter *no evolutivo*, en tanto dialéctica detenida, del pensamiento benjaminiano. Como trataremos de mostrar a partir del complejo teórico de los escritos sobre estética, todo desde el comienzo parece estar allí, sin que el cambio de función de sus conceptos, que son trasladados del campo de la estética y la filosofía mística al de la política de un ensayo a otro, altere de un modo substancial la matriz o el modelo. Esta idea guía nuestra lectura y abre un determinado enfoque del autor dentro del corpus marxista que no es el convencional. Esta apuesta por una lectura no evolutiva parece ser también la de Stéphane Mosès -muy alejado de nuestro proyecto, por otro lado- a la hora de caracterizar los estratos de un pensamiento que se mueve entre lo teológico, lo estético y lo político.

1 Esta es una metáfora, como nos informa Scholem en *La cábala y su simbolismo*, que utilizaban los místicos españoles del siglo XIII para referirse al entretnejimiento de los nombres de Dios en la Torá mística.

2 Esto no significa que Benjamin tenga presente esta matriz conceptual, sino más bien que esta matriz se plasma en sus constelaciones de conceptos. Se trata pues de reconstruir la matriz a partir de las constelaciones.

“Pourtant, le terme trajectoire risque d'être trompeur, si l'on entend par là une démarche intellectuelle continue menant, en un courbe régulière, d'un point de départ jusque vers un aboutissement. Ce qui est toujours resté constant chez Benjamin, c'est la permanence de certaines préoccupations, la question de l'histoire étant peut-être la plus centrale d'entre elles.” (Mosès 1992 : 139)

El problema de la historia puede ser considerado, como apunta Mosès, central para Benjamin precisamente porque ese problema es ya, al mismo tiempo, un problema estético y teológico, pero también histórico-ontológico. Ya desde la tesis sobre el romanticismo, la cuestión de la consumación de las obras a partir de la operación crítica es una cuestión al mismo tiempo *estética y teológica* en tanto esa operación es considerada por el autor una suerte de *salvación* [Rettung] de las obras a partir de la crítica. La estratificación que Mosès hace del pensamiento benjaminiano a partir de un paradigma teológico, uno estético y uno político, con todo lo problemático que hay en intentar establecer una diferenciación estricta de las tres dimensiones sin una matriz genética, abunda en la idea de esa ausencia de evolución o trayectoria, que nos parece justificada.

“Élaborer un nouveau paradigme ne signifie pour Benjamin abandonner les catégories centrales du paradigme précédent; celles-ci sont conservées, mais, dans la nouvelle structure conceptuelle qui se met en place, elles perdent leur fonction dominante pour se subordonner à d'autres catégories, qui, à leur tour, deviennent dominantes. C'est ainsi, que dans le paradigme esthétique de l'histoire, tel que le développe *L'origine du drame baroque allemand*, subsistent des éléments du paradigme théologique. De la même façon que le paradigme politique qui domine la vision de l'histoire du *Livre des passages* et des *Thèses* n'en intègre pas moins des éléments du paradigme esthétique et théologique ” (Mosès 1992 : 143)

La continuidad que Mosès parece reivindicar en su teoría de los paradigmas se debe, en mi opinión, al hecho de que hay una matriz o modelo subyacente, la *idea de historia natural o la interrupción mesiánica de la historia*, que es lo que envuelve todos esos supuestos cambios de paradigma. Sin embargo, a pesar de que lo político en Benjamin ha sido datado como paradigma a partir de 1927³ con el intento de integrar su modelo dentro de una teoría crítica de corte materialista, todas estas consideraciones olvidan que *Crítica de la violencia*, de 1921, es ya un texto eminentemente político y del que cabe hacer una interpretación marxista, desde una perspectiva que es, al mismo tiempo, mesiánica e histórico-natural. La politización del pensamiento de Benjamin a partir de las conversaciones de Königstein y Frankfurt y el estrechamiento de sus relaciones con Adorno y el instituto, es una tesis razonable si se la considera desde el punto de vista de la construcción del *Passagen-werk* y del acercamiento consciente del autor al marxismo. Sin embargo, este tipo de reconstrucción, basada en las intenciones expresadas por el autor y en sus discusiones teóricas con Adorno y Horkheimer, no es la única posible. La estructura formal de la crítica de 1921, en la que aparecen por primera vez los conceptos de *interrupción* y de *acción política*, hace posible leer ese texto en una conexión profunda con las tesis de 1940 y, naturalmente, con el corpus marxista: la acción revolucionaria aparece allí relacionada con la cancelación de la ley por un *orden superior de violencia*. El hecho de que lo político revolucionario hiciera acto de presencia a partir del tema mesiánico de la *göttliche Gewalt* ya en 1921 ha sido dejado de lado por la crítica. Existiría en el modelo benjaminiano desde su dimensión teológico-política, una politización intrínseca en tanto el evento mesiánico, entendido como una operación de cancelación de la ley, supone ya una

3 1927 es la fecha que Susan Buck-Morss asigna al comienzo del *Passagen-werk*. Este proyecto supone en sí mismo, según Mosès, el desplazamiento en Benjamin de lo estético a lo político. Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, pg 20.

comprensión del tiempo que, enraizada en la teología, es eminentemente política.

Lo que la mística nos presenta, al menos en ciertas corrientes cabalísticas que Benjamin y Scholem conocían, es una relación *problemática, contradictoria*, entre una *Torá eterna*, un lenguaje divino más allá del sentido, y una *Torá histórica*, ligada al sentido y a la interpretación de la ley revelada. Estos dos estratos son esenciales para comprender el mesianismo en Benjamin ya que configuran los dos niveles o estratos lingüísticos en su teoría del lenguaje de 1916. La difícil cuestión de la teología en Walter Benjamin sólo podrá ser correctamente abordada comprendiendo que esta *opera*, en tanto filosofía del lenguaje, como *una interrupción mística* de la tradición hermenéutica del sentido. El autor ya expresó mediante una de sus alegorías su peculiar relación con la teología comparándola con la que el papel secante (Benjamin) tiene con la tinta (la teología).

“Él está completamente embebido en ella. Pero si dependiera del papel secante, no habría más tinta.” (Benjamin 2008 : 52)

Este sencillo relato alegórico nos muestra ya una relación paradójica entre el autor y la teología que, a mi entender, muestra una intención por parte de Benjamin a secularizar las categorías teológicas, a servirse de un modo absoluto de ellas pero desplazando a la vez su significado de un modo extremo: esta operación de desplazamiento absoluto de las categorías teológicas, como ha mostrado Scholem en diversos ensayos, es una vía posible de una cierta concepción mística. Una aportación conclusiva sobre este tema sólo será posible a lo largo de la investigación. Por ahora, este peculiar modo de expresión alegórica, tan arraigado en el autor, debe servirnos para acabar de caracterizar su método expositivo, su particular cripticismo.

Volviendo a las observaciones de Adorno sobre la exposición en Benjamin y sobre la ocultación de conceptos mayores y relaciones conceptuales, cabe destacar que la obra del berlinés está plagada de exposiciones alegóricas de conceptos y relaciones conceptuales, algunas de ellas mucho más complejas que la aquí mencionada. Lo peculiar de la alegoría es que puede establecer relaciones entre conceptos sin definirlos de un modo explícito, tan solo marcándolas como puntos de articulación que, por lo demás, quedan no explicitados. El método de una lectura atenta de Benjamin deberá pasar en algunos casos por profundizar en ciertas alegorías, partiendo de ese conflicto entre dos órdenes del lenguaje, para detectar los conceptos que estas ocultan y ponerlos en relación con el sistema que opera en el autor. Al abordar los escritos sobre el lenguaje, por ejemplo, hallaremos multitud de exposiciones alegóricas en las que figuras del génesis como el *verbo creador* o el *árbol del bien y del mal*, operan como elementos conceptuales que será preciso desentrañar según una clave ontológica que es a la vez mística y que alude al lenguaje. Esto, sin duda, nos califica para entender que hay en Benjamin un *uso místico alegórico* de ciertas nociones teológicas y, por lo tanto, que su relación con la teología es, cuando menos, al igual que la de los cabalistas, altamente compleja.

Planteamiento general y objetivos.

El planteamiento general de esta investigación es claro: sostenemos que es posible construir un modelo del pensamiento benjaminiano, una suerte de *sistema* si se toma este concepto fuera de sus determinaciones más reaccionarias, ligadas a ciertas lecturas del idealismo hegeliano. La construcción del mismo deberá desarrollarse en dos dimensiones: una *estético-teológica* y una *teológico-política*. En el caso de la dimensión teológico-política el modelo será construido a partir de Benjamin y, al mismo tiempo, desarrollado a través del marxismo y el psicoanálisis lacaniano.

Lo que se pretende con esto es precisamente tomar el sistema benjaminiano como *desarrollo inmanente* al materialismo histórico, tal y como Adorno sugería en la conferencia de 1932 sobre *La idea de historia natural*. La incorporación del psicoanálisis, como trataremos de mostrar durante todo el desarrollo de la investigación, viene exigida por las propias características de los planteamientos histórico naturales, donde conceptos como lo protohistórico olvidado y el retorno de lo literal invitan, ya en los años treinta, a tratar de captar el nexo de unión entre psicoanálisis y materialismo histórico. Los objetivos específicos de la investigación en cada uno de sus momentos son los siguientes.

a. Primera parte: los textos sobre el lenguaje.

- Establecer los rasgos fundamentales de la filosofía benjaminiana del lenguaje desde un punto de vista místico-teológico y desde un punto de vista histórico-sociológico.
- Mostrar la conexión profunda entre la filosofía del lenguaje y la filosofía de la historia en *La tarea del traductor*.

b. Segunda parte: el modelo estético-teológico.

- Establecer la conexión crítica entre el proyecto de sistema benjaminiano de 1917 y el kantiano para comprender las articulaciones benjaminianas entre estética, teología y teoría del conocimiento en sus obras sucesivas.
- Mostrar la conexión profunda entre teoría del conocimiento, crítica de la forma estética y filosofía de la historia.
- Determinar las diferencias entre la idea de historia natural de Adorno y las elaboraciones benjaminianas.
- Mostrar las conexiones entre la ontología de 1925, el Konvolut N del *Passagen-Werk* sobre teoría del progreso, y las tesis de 1940.

c. Tercera parte: el modelo teológico-político.

- Elaborar una síntesis de los dos textos políticos mostrando sus profundas conexiones a partir de los conceptos de acción política y de interrupción. Localización de la lógica fundacional en las tesis y en la crítica.
- Elaborar las conexiones entre el pensamiento de Lacan de finales de los 60 y el marxismo. La homología de estructura entre plus-de-gozar y plusvalía. Elaborar las conexiones entre la lógica fundacional de los cuatro discursos lacanianos y la lógica fundacional benjaminiana.
- Delimitar la dimensión teológico-política, el mesianismo benjaminiano a partir de los conceptos de *interrupción* y de *cumplimiento lingüístico*.
- Esbozar nuevos lineamientos para el concepto de *ideología* a partir del concepto de *lucha por el reconocimiento*. Mostrar la importancia de la articulación institucional de la satisfacción para comprender las identificaciones ideológicas que determinan la llamada falsa conciencia.
- Esbozar una teoría de la acción política en la política de masas a partir de la crítica de la violencia como modelo fundacional.
- Esbozar un modelo de crítica del discurso político que inscriba en el campo simbólico de la ley el antagonismo fundacional.

Metodología (I). Articulación y lectura del corpus benjaminiano.

La articulación del corpus del autor que se hace presente a lo largo de las tres partes se corresponde con las necesidades de la lectura, cuyo objetivo general, la reconstrucción del modelo, necesita de tratamientos diversos en cada una de las etapas. Es preciso, por ello, diferenciar cada una de las partes en relación a los conceptos mayores trabajados en ellas y a la finalidad que se persigue.

Antes, sin embargo, puede decirse de un modo general que la investigación consta, como uno de sus pilares, de una *lectura secuencial* de ocho textos del autor que consideramos de gran importancia. Al margen de esto, se leen por supuesto fragmentos de algunas otras obras del autor (por ejemplo, ciertas secciones del *Passagen-Werk* o textos como *Destino y Carácter*, el *Tratado teológico-político*, *Las afinidades electivas de Goethe*, *Sobre el poder de imitación* o *Sobre algunos temas en Baudelaire*). Por lectura secuencial entendemos una lectura extensa que trata de no perder de vista el desarrollo global de las tensiones internas de cada texto. Esto se inspira, por supuesto, en el propio método benjaminiano como rodeo, un método de lectura que trata de captar el concepto a partir de la repetición y, en la medida de lo posible, tratando de eliminar la intención conclusiva en la exposición. Posteriormente hemos facilitado a estas lecturas de introducciones y hemos mostrado con tesón nuestras tesis, nuestras afirmaciones y pruebas, nuestros resultados. Con ello hemos utilizado sólo a medias el método expositivo benjaminiano. En realidad, el carácter inextricable de Benjamin, ese cripticismo tan buscado por el método que nos ha seducido, es también aquello que menos apreciamos en el autor. No se sostiene en términos de lucha política. El cripticismo no coincide para nada con el modo expositivo de la filosofía marxista a la que ese cripticismo se dirige. No nos interesan los mecanismos de autoafirmación del individuo Walter Benjamin. Hemos tomado, pues, de Benjamin, una parte: cierta coherencia en la exposición en tanto fidelidad al objeto, a la secuencia de su desarrollo, y creo que hemos descubierto ciertas cosas con ese método.

Este tipo de lectura, que puede resultar reiterativa, permite, al ceñirse a ciertos detalles y relaciones a partir de la repetición, establecer vínculos conceptuales inesperados entre los diferentes textos así como localizar operaciones dialécticas que se repiten a lo largo de la obra bajo terminologías diferentes. Por poner un ejemplo, la ruina de la apariencia como procedimiento crítico de las formas estéticas se corresponde, en el contexto político, con la interrupción del tiempo vacío y homogéneo. La homología de estructura entre estas dos operaciones implica detectar una cierta articulación de conceptos que nos permiten construir el modelo en sus diferentes contextos. La importancia de estas articulaciones, que son extraídas en virtud a una lectura secuencial, es decisiva a causa del escaso rigor y constancia en los conceptos del autor. En Benjamin no existe la preocupación terminológica. El mismo uso de la palabra *teología* para referirse a una *filosofía del lenguaje* de corte místico, marcada por una discrepancia tendencial entre lo manifestativo y lo comunicativo, resulta profundamente críptico porque es completamente inadecuado desde un punto de vista teórico, como también lo es, a la hora de definir la dimensión de la expresión, usar un vocabulario idealista y hablar de conjunción entre una esencia espiritual y una esencia lingüística. Existen, además, otros problemas con los conceptos que provienen de su aplicación sobre contextos muy diferenciados, como en el caso del concepto de *fuerza* aplicado al *lenguaje* que se nos da a partir de especificaciones de tipo místico (la manifestación, el nombre, la expresión) o de tipo sociológico lingüístico (la mimesis, las correspondencias, la fisiognómica).

Nuestro modo de articular el corpus se basa, por supuesto, en la consideración de la existencia de ciertos *textos mayores* que es preciso comprender en su desarrollo por su especial importancia. La propia consideración de textos privilegiados puede suponer, sin duda, una ofensa para ciertas

perspectivas que considerarán que la determinación de textos *centrales* en un autor supone ya una exigencia normativa y normalizadora que tiende a evitar aquello que ocupa un lugar desplazado, o poco central en el corpus. Nuestra opinión es que, aunque ciertamente puedan existir textos desplazados en todo corpus, el centrarse en un desarrollo extenso de los primeros textos, algunos de los cuáles tienen un alto contenido programático, es un requisito esencial para el tratamiento del autor. Para comenzar, esa centralidad se basa en que son textos de gran extensión, dos de los cuales son libros, lo que siempre permite, por más que la exposición sea críptica, un desarrollo más amplio de las conexiones conceptuales que determinan en Benjamin una constelación de conceptos. Por otra parte, en el caso de nuestro autor habría que considerar que la crítica nunca ha tomado en serio la idea de que exista un *programa filosófico* por más que el prólogo epistemocrítico del libro sobre el barroco funcione a la vez como programa gnoseológico de crítica de las formas estéticas y como una ontología materialista centrada en el problema del origen. Por lo tanto, cabría pensar que en el corpus de Benjamin lo que ha sido desplazado, quizás a causa de su crípticismo, son precisamente los textos más sistemáticos y programáticos de modo que pocos entre sus lectores consideran la existencia de una verdadera ontología, una gnoseología o una teoría de la acción política dentro del corpus del autor. Esto es algo que sucede no sólo con las lecturas postmodernas centradas en la filosofía del fragmento y en la crítica de las totalizaciones. Lo encontramos también en las lecturas llamadas de *tradición marxista* que, como veremos, parecen conservar una cierta visión culturalista sobre el autor -promovida en un inicio por la escuela de Frankfurt- que lo ligaría más a la crítica de la cultura de masas que a la teoría de la acción revolucionaria. Esta es, además, una falsa alternativa: el ensayo sobre la reproductibilidad técnica fue, en los párrafos dedicados al culto a la personalidad, capaz de ligar la crítica de la cultura de masas con la política revolucionaria de un modo convincente. Sin duda, es su amigo Theodor Adorno aquel que siempre comprendió el peso específico de lo sistemático en Benjamin así como su preocupación por el desarrollo de un modelo ontológico materialista donde teología y marxismo pudiesen llegar a articularse. Sin embargo, lo que nunca interesó a la tradición marxista de la escuela de Frankfurt fueron los desarrollos del berlinés sobre *el problema de la acción política*, que resultan capitales para nosotros: aquí se abre una cierta brecha en la que este texto no pretende, desde luego, profundizar. Sentadas estas bases, trataremos de especificar la articulación del corpus en cada una de las partes. Cada uno de los textos implica un capítulo dedicado a la lectura secuencial. En la segunda parte, entre nuestra lectura de la obra sobre el barroco y las tesis de 1940, intercalamos *La idea de historia natural* (1932) de Adorno para contrastar ambos pensamientos.

a. Primera parte: los textos sobre el lenguaje:

Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres (1916)

La tarea del traductor (1923)

Problemas de sociología del lenguaje (1935)

La conexión entre las dos primeras obras resultará obvia para cualquier lector algo familiarizado con nuestro autor. Si en la primera se sientan las bases de la filosofía mística del lenguaje y su vínculo con la estética, en la segunda este vínculo es tratado desde el punto de vista de una filosofía de la historia. La tercera, un texto que podría considerarse más lateral dentro del corpus, nos permite recuperar gran parte de la conceptualidad místico-lingüística desde una perspectiva histórica y de sociología del lenguaje.

b. Segunda parte: el modelo estético-teológico.

Sobre el programa de la filosofía venidera (1917)
El concepto de crítica en el romanticismo alemán (1918)
El Origen del Trauerspiel alemán (1916-1925)
Tesis de Filosofía de la historia (1940)

Como ya se ha advertido, la primera obra cumple la función de dar una visión articulada del proyecto benjaminiano a partir de su crítica e inversión de las categorías de Kant. A pesar de que Benjamin no continúa usando la conceptualidad kantiana para su crítica, el resto de textos mantienen los lineamientos críticos sugeridos en este. El concepto de crítica nos interesa porque pone la primera piedra del proyecto benjaminiano de crítica de las formas estéticas que, desde el inicio, depende de una gnoseología crítica y de una filosofía de la historia de las formas. La tesis sobre el barroco supone la plasmación más asentada del proyecto y del modelo benjaminiano donde, como veremos, gnoseología, filosofía del lenguaje y filosofía de la historia confluyen en el prólogo epistemocrítico. Este texto es, sin duda, y a pesar de su gran dificultad, la pieza más acabada del corpus benjaminiano donde se plasman los lineamientos histórico-filosóficos de 1917. Por último, la lectura de las tesis de 1940, que parten del Konvolut N del *Passagen-Werk*, nos ayudarán a mostrar la continuidad entre el proyecto ontológico y gnoseocrítico asentado en 1925 y ese tránsito hacia un marxismo que ha expulsado de su interior la idea de progreso. Los conceptos de protohistoria y posthistoria, ya empleados en 1925, aparecen ahora en relación con esa *constelación saturada de tensiones* a partir de la cual se desarrolla la última teoría sobre la acción revolucionaria.

c. Tercera parte: el modelo teológico-político.

Crítica de la violencia (1921)
Tesis de Filosofía de la historia (1940)

Si las dos primeras partes descansan fundamentalmente en la lectura de los textos del autor, la tercera, sin embargo, presenta un desarrollo del modelo que pretende llevarlo sobre problemas actuales en un sentido benjaminiano (del que hablaremos en la segunda parte) como, por ejemplo, el fascismo, el concepto de ideología o el populismo. En lo que se refiere al corpus del autor, nuestro interés es realizar una lectura exhaustiva de la crítica de 1921 mostrando en ella el arraigo de la filosofía del lenguaje de 1916 transferida ahora a un contexto político y, también, su conexión con las tesis de 1940. Para manifestar esta unidad en los textos políticos, una de nuestras obsesiones, intentaremos acercar en varios momentos las tesis de 1940 a la crítica de 1921 profundizando precisamente en la idea de *lucha de clases*, concepto que pretendemos *actualizar*.

Metodología (II). Construcción del modelo estético-teológico y el modelo teológico-político.

En términos académicos, esta investigación podría ajustarse muy lejanamente a lo que se denomina una monografía sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin. Sin embargo, la realización de todo el ingente trabajo académico para dar cuenta de ese proyecto, que pasaría por leerse la mayor parte de lo que de interés se hubiera escrito sobre el tema, no está al alcance del que escribe ni forma parte de sus intereses. Nuestra lectura se produce básicamente sobre las articulaciones conceptuales del autor dado que el objetivo es la construcción de un modelo sistemático de su filosofía de la historia. Por lo tanto, basándonos en una lectura bastante interna inspirada en su método crítico, contrapunteada por algunas de sus discusiones con Adorno, hemos construido, en la segunda parte, un modelo de la filosofía de la historia benjaminiana, que hemos identificado como

estético-teológico. Este modelo lo hemos hecho confluír más tarde, en la tercera parte, con un *modelo topológico*⁴ marxista-psicoanalítico que proviene de las articulaciones lacanianas sobre el *discurso del amo* de finales de los 60 y de una lectura psicoanalítica de ciertos textos de Marx. Con ello hemos desarrollado, a nuestra manera, la tentativa de Adorno en la conferencia de 1932 de tomar la *idea de historia natural*, otro de los nombres del modelo, como un *despliegue inmanente* al materialismo histórico, que es nuestra preocupación subyacente. La conexión del modelo benjaminiano con el laciano la hemos hallado en una cierta *lógica fundacional* que se desprende del matema laciano de la época (en tanto inscribe la operación fundacional a partir del *significante de la ley*) y de la crítica de la violencia, aunque también de la confluencia entre el concepto de transferencia y el de un tiempo vacío y homogéneo de los que se sigue una interrupción o una caída. Por otra parte, ese nivel del matema laciano que queremos desarrollar podría ser concebido también como un *despliegue inmanente* al materialismo histórico a partir de esa homología de estructura entre plus-de-gozar y plusvalía que vendría a superponerse, en nuestra construcción, a la idea de historia natural.

Si pensamos por separado la construcción de ambos modelos observamos que el estético-teológico es más autónomo en tanto no se despliega sobre una construcción marxista-psicoanalítica ajena a Benjamin. Es un modelo de crítica de arte orientado hacia la deconstrucción de la historia de las ideas estéticas cuya evolución lo lleva, a partir del concepto de alegoría, hacia el marxismo tal y como reflejan, en toda su contingencia e inacabamiento, el proyecto de los Pasajes y las tesis. No hay, por decirlo de algún modo, injerencia de nuestra parte. Se despliega una modelización que, funcione o no funcione, es inmanente al pensamiento del autor. Aparte de la emergencia, a partir de la obra sobre el Trauerspiel, de la teoría de las imágenes dialécticas y su integración en el conjunto de los pasajes, lo que el modelo estético-teológico desarrolla, según el proyecto de 1917, es una filosofía de las formas estéticas que funciona de un modo estricto como una crítica del conocimiento y una filosofía de la historia. Que la estructura de una experiencia *no empobrecida* se despliega como una crítica del conocimiento objetivo es algo en *el sistema benjaminiano* que jamás cambia y que nos obliga a prestar atención a los vínculos en el corpus entre estética, crítica del conocimiento y filosofía de la historia.

La tercera parte es en este sentido muy diferente porque, siguiendo la intuición de Adorno, el modelo teológico-político es tomado como un despliegue inmanente al materialismo histórico. Pero para articular la idea de historia natural sobre el materialismo histórico es preciso interpretar de algún modo el materialismo histórico, plasmarlo, por así decirlo, en sus condicionamientos histórico-naturales, lo cual supone introducir una determinada *lectura genética* de Marx donde una prehistoria del capitalismo, que coincide con el proceso de retirada del medio de producción y del producto, resulta determinante a la hora de comprender la relación asalariada, que es reflejada en el campo de la ley como un intercambio de equivalentes. Esta lectura, que desplegamos en polémica con el estructuralismo, nos permite al mismo tiempo introducir a Lacan, que sirvió a los althusserianos de inspiración en su concepción del *efecto de estructura* y del problema de la *causa*. Se realiza aquí, sin embargo, una lectura de Lacan en polémica con Althusser a partir de nuestra interpretación del discurso del amo, que parte de la homología de estructura entre la plusvalía y el plus-de-gozar, pero también del estatuto ambiguo del significante de la ley que viene determinado por una escisión: la del propio sujeto. Esta escisión en la constitución de la ley nos devuelve de

4 Usamos topológico y topología en sentido psicoanalítico, es decir, implicando una concepción de las superficies que subvierte las nociones de interior y exterior, de sujeto y objeto. Habremos de desarrollar ciertas implicaciones topológicas en la relación individuo sociedad y en la articulación del vínculo social. La idea de un cierto bucle en el que entra la acción política obrera concebida como *lucha por el reconocimiento*.

nuevo al contexto benjaminiano de la crítica de la violencia: la ley se determina, a partir de la estructura del estado de excepción, como ley en acto y ley simbolizada. El ajuste de los tres marcos para constituir una sola estructura viene señalado por la determinación mútua entre las diferentes articulaciones. Lacan nos facilita una lectura de Marx que se introduce, como se verá, a partir de ciertas fórmulas muy sintéticas de su teoría económica. Sin embargo, el desarrollo de Marx a través de Lacan nos facilita a su vez la lectura del discurso del amo en Lacan. Del mismo modo, la articulación benjaminiana de la violencia fundadora nos sirve para localizar las exclusiones fundacionales en Marx a través del capítulo sobre la acumulación primitiva y, a su vez, la dialéctica entre el campo de fuerza y su simbolización es interpretada en clave marxista como una dialéctica entre base y superestructura: como afirma Marx, las estructuras jurídicas *reflejan y ocultan* al mismo tiempo las contradicciones que articulan la base. El tan denostado esquema base-superestructura adquiere una importancia decisiva en nuestra investigación en tanto aparece estrechamente vinculado al problema de la acción política. Con ello recuperamos un postulado básico de Marx muchas veces olvidado: del análisis de las relaciones de producción capitalistas debe seguirse una acción política desarticuladora.

Todo este modo de organizar el sistema para su lectura se basa en unos presupuestos teóricos fundados en la filosofía de la historia que se pretende reconstruir. La investigación es autorreferencial en su metodología y, a la hora de articular las relaciones conceptuales en el corpus, sus presupuestos son aquellos que Benjamin utiliza para articular su ontología y su filosofía del lenguaje. La existencia en el corpus de un acontecimiento originario, de una *génesis* cuyo concepto es el de una contradicción material, es decir, no una contradicción teórica en el pensamiento sino una contradicción *en la historia*: un campo de fuerza donde se produce la *discrepancia* entre la dimensión performativa y la comunicativa en el lenguaje o entre la ley en acto y la ley simbolizada. La cuestión es lo que aquí entendemos por lenguaje, que más que una capacidad simbólica colectiva de comunicación determina, como se verá, una capacidad colectiva de organización. Esa discrepancia es producto del proceso histórico, marcado por un olvido de las estructuras sociales de la contingencia y la necesidad, determinando así que la dimensión lingüística, tomada como génesis o dimensión *en acto* del lenguaje, se transforme en *institución*.

Esta discrepancia, que determina un olvido y un retorno de lo olvidado sobre la apariencia, se manifiesta en los diferentes contextos bajo las diferentes figuras teóricas de la ruina. El retorno de lo olvidado implica siempre, además de la exclusión originaria, la irrupción de una fuerza y la interrupción de la apariencia que enmascara la exclusión. Esto supone que la contradicción inmanente debe manifestarse en un campo simbólico-imaginario que la oculta. Dicho en términos teológico-políticos: la ley se halla escindida entre su fuerza y su simbolización. Esta escisión entre la fuerza y el sentido determina, en el contexto estético, una *protohistoria en las obras de arte* que en tanto articulada por la crítica, interrumpe las totalizaciones teleológicas del sentido que fundan su historia. La historia lineal y evolutiva es la constitución simbólica de la obra que su protohistoria debe suspender, desfigurar, para hallar lo eterno redimido en la ruina, que pasa a articular una nueva totalidad. Que este esquema, proveniente de la filosofía mística del lenguaje, pueda ser referido sin alterar su articulación profunda a una filosofía de la historia, a una historia de las formas estéticas o a una teoría de la acción revolucionaria, es aquello que puede ser leído en Benjamin, tal y como hacemos, como un estrato *no evolutivo*, una contradicción originaria que se repite en los diferentes contextos y determina la operación crítica en todas sus dimensiones.

Relación con la crítica y estado de las cuestión.

Por sus propias características formadoras, esta investigación no pretende realizar ningún repaso exhaustivo de lo que la crítica haya pensado en torno a la filosofía de la historia de Walter Benjamin. La construcción del modelo, tal y como ha sido concebido, no se refiere a ningún marco teórico general de interpretación del autor a excepción del facilitado por Adorno en *La idea de historia natural*. Como ya hemos dicho, hasta donde nosotros sabemos, son raras las lecturas monográficas y sistemáticas sobre la filosofía de la historia del autor y sus fundamentos teóricos. Si tuviéramos que referirnos a un cierto *estado de la cuestión* este quedaría delimitado exclusivamente por la conferencia de Adorno de 1932 y su correspondencia y conversaciones con Benjamin. Es en esta época donde la posibilidad de un modelo histórico-filosófico materialista, que más allá de su fundamento en la crítica de las formas estéticas pudiese convertirse en un despliegue inmanente al materialismo histórico, queda marcado como un proyecto que, como veremos, el Instituto nunca llegó a profundizar y a tomar como suyo, pero que Benjamin no dejó de desarrollar a pesar de las dificultades materiales y teóricas. El libro de Stéphane Mosès antes citado, *L'Ange de l'histoire*, partiría de una intención sistemática semejante a la nuestra en cuanto a la filosofía de la historia pero sería una obra cuyas coordenadas de análisis del problema carecen de entronque con la tradición marxista y se acercan de un modo inquietante a la tradición hermenéutica judía, elementos ambos que, en nuestra opinión, alejan mucho esta obra del pensamiento de Benjamin tal y como lo concebimos.

Esto no quiere decir, naturalmente, que no abordemos durante el trabajo algunas lecturas de Benjamin que ciertos autores realizan sobre temas muy específicos que tienen especial importancia para nosotros. Así sucede con la lectura de Fredric Jameson del prólogo epistemocrítico, con ciertos aspectos de la lectura de Paul De Man de *La tarea del traductor*, con el concepto de *cumplimiento lingüístico* referido por Agamben a este mismo texto, con la relación de Benjamin con el psicoanálisis desarrollada por Sigrid Weigel, con el tratamiento de Susan Buck-Morss de la teoría de las imágenes del deseo o con la lectura de Žižek de las tesis de 1940. Estos son algunos ejemplos que, lejos de determinar un marco teórico, como sí sucede con Adorno, nos ayudan a asentar ciertos aspectos sea mediante la crítica o mediante la incorporación de planteamientos.

La tercera parte, correspondiente al modelo *teológico-político*, al desarrollar este estrato con lecturas ajenas a Benjamin (pero articulables con él) alrededor del psicoanálisis lacaniano y el materialismo histórico, presenta un *marco teórico específico* que parte de la relación entre el marxismo estructuralista y el psicoanálisis lacaniano a raíz del tema de la causalidad estructural y el efecto de estructura. La reconstrucción de este debate, que desarrollaremos en un capítulo específico, trata, en última instancia, de realizar una reinterpretación de la relación entre ciertos textos de Marx asumida por los estructuralistas y que nosotros, desde nuestra lectura tanto de Lacan como de Benjamin, pretendemos replantear incidiendo sobre el concepto de *génesis histórica* de la estructura, que leeremos en Marx a partir del motivo de la acumulación primitiva. Esta génesis, como se verá, trata de incorporar al aparato marxista el concepto de *violencia fundadora*, que debe ser localizada, dentro del campo histórico, en las exclusiones que determinan la relación asalariada. En última instancia, como se verá, este despliegue del materialismo histórico articulado con el pensamiento de Benjamin pretende fijar un concepto de *antagonismo* profundamente crítico con la modelización de la acción política hecha por Ernesto Laclau en *La razón populista* (1978), así como desarrollar el concepto de populismo en otra dirección. La forma final que tomará el modelo teológico-político, una vez desarrollado a partir del marxismo y el psicoanálisis, será la transformación de la *crítica de la violencia* en una teoría de la acción política antagonista.

Primera parte. La filosofía benjaminiana del lenguaje.

1. Los textos sobre el lenguaje y la cuestión terminológica.

1.1. Disposición del corpus.

La filosofía del lenguaje benjaminiana se articula en varios ensayos de diferente signo. El más célebre y el de más extensión, *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano* (1916), constituye una exposición del problema del lenguaje, según se expresa nuestro autor, como una realidad *última, inexplicable y mística* que es conocida por su alto nivel de encriptación. Este texto tendría continuidad en el ensayo sobre el traductor y aun en el prólogo epistemocrítico del *Origen del Trauerspiel alemán* (1925). En este bloque de textos sobre el lenguaje asistiríamos a un tratamiento del problema en conexión con la mística judía y con toda una serie de problemáticas que son, al tiempo, estéticas e histórico-filosóficas. A su lado, tenemos otros tres textos donde el problema del lenguaje tiene más bien un tratamiento sociolingüístico y antropológico, a saber, *Destino y carácter* (1919), *Sobre el poder de imitación* (1935) y *Sobre algunos temas en Baudelaire* (1939) donde, a partir del tema de las correspondencias y las fuerzas fisiognómicas, se esboza también una teoría del lenguaje en la cual la facultad mimética del hombre ocuparía el centro de un cierto sistema de comunicación expresiva (el problema de las simpatías, las similitudes y su conexión con la dimensión cultural, tan importante para nuestro autor). Este segundo bloque ofrecería la ventaja de poder ser interpretado a la luz de un texto sobre sociología del lenguaje que Benjamin escribió para la revista del instituto de investigaciones sociales en 1933. *Problemas de sociología del lenguaje*, constituiría así un *compte rendu* sobre la investigación lingüística de la época en el que el autor judío, haciendo un análisis extenso y para nada neutral sobre los problemas sociológicos de los años 20 y 30, daría cuenta de sus intereses particulares dentro de este campo de la investigación, poniendo un acento muy especial en ciertas teorías sobre el origen social del lenguaje que lo situarían en estrecha conexión con la facultad mimética en el hombre.

Aparentemente, estos dos bloques diferenciados del corpus benjaminiano podrían parecer muy alejados el uno del otro; sin embargo, ciertos problemas teóricos y ciertos conceptos son comunes a los dos bloques y pueden permitirnos establecer en nuestro autor una concepción general del lenguaje en la que tendrían cabida tanto sus elaboraciones en torno a la facultad mimética como su articulación mística del problema del lenguaje, la tradición y la transmisión. No existe, a nuestro juicio, una separación, como afirma Rainer Rotschild en su introducción a las Oeuvres, o como sostiene Sigrid Weigel en *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin* (1999) entre una primera teoría místico-teológica del lenguaje y una teoría materialista apoyada en la sociología o en el psicoanálisis. Ambas, como trataremos de mostrar, aluden a un tema fundamental tanto de la estética como de la teología mística benjaminiana: el problema de las dimensiones del lenguaje y del signo y la diferenciación en el primero de un estrato mostrativo (correspondiente a la expresión), donde la separación entre forma y contenido lingüístico no estaría presente, y un estrato comunicativo (correspondiente al significado) donde el lenguaje se desdoblaría sobre un contenido comunicable.

Esta diferenciación sería lo que en los términos místicos del ensayo de 1916 constituiría la *caída o la degradación* del lenguaje y lo que, en el *compte rendu* de 1933, aparecería, en los términos de una sociología del lenguaje, como una priorización absoluta de la dimensión comunicativa del lenguaje que se plasmaría, por ejemplo, en el proyecto del positivismo lógico de Carnap. De este modo, las dos dimensiones del lenguaje en Benjamin parecen tocar el fondo de muchas de las problemáticas que en aquella época se suscitaban en torno al lenguaje y que todavía parecen

acompañar el debate filosófico contemporáneo.

En la distinción benjaminiana propia del ensayo de 1916 entre aquello que se comunica *en* el lenguaje y aquello que se comunica *por medio* del lenguaje subyacen problemas que han acompañado la reflexión filosófica desde comienzos del siglo XX. Lo que en esta distinción parece ponerse en juego no sería tan solo una crítica de la dimensión instrumental en tanto dimensión del contenido significado sino la constatación, en esta caída, de una *salida de sí* del lenguaje, una pérdida de su conexión con el mundo, que Benjamin conceptualizará en términos, por ejemplo, de *olvido* del lenguaje de los *nombres* en el texto alegórico de 1916. Es inevitable no ver, al menos en un principio, una similitud entre la concepción Heideggeriana del lenguaje (la casa del ser) y su pensamiento sobre la epocalidad histórica en términos de *olvido* a partir del dominio del lenguaje como representación. El problema de un lenguaje originario y la concepción de la historicidad como caída podrían desplazar a Benjamin hacia posiciones que son las que una filosofía materialista como la suya pretendería contestar. Esta sería, por ejemplo, la visión sobre Benjamin de un filósofo de extraordinaria importancia como Jacques Derrida⁵. Sin embargo, a pesar de la aparente similitud del esquema, trataremos de mostrar que no hay en Benjamin rastros de epocalidad alguna en su concepción histórica ni tampoco de destinación histórica del pensamiento o de jerga alguna de la autenticidad, dado que su concepción de lo originario asimila este concepto a lo *histórico en términos de devenir*. Como tendremos ocasión de comprobar cuando nos adentremos en los textos sobre el lenguaje, la concepción benjaminiana de un estrato superior en éste, ligado a las palabras mágicas o a los nombres de la *reine Sprache*, supone, más bien, la relación inmanente de todos los signos a su contexto, es decir, una concepción del lenguaje como un *medium* (un hábitat) y no como un *medio de comunicación*, según un concepto propio tanto de la teoría de 1916 como del ensayo sobre el romanticismo alemán. En la palabra se expresa entonces una fuerza o un conjunto de fuerzas que abarcan una totalidad social, en el caso de lo cultural o de lo productivo, o una totalidad espiritual emanativa, en el caso de lo místico. Será preciso determinar con claridad todos estos conceptos mediante una lectura atenta de la teoría mística del lenguaje pero también de la teoría de las correspondencias y de la fuerza mimética. El concepto de *magia inmanente* del lenguaje, común a la concepción mística y a la cultural, deberá servirnos para delimitar esta concepción inmanentista del lenguaje que se opone a la *trascendencia* o exterioridad del significado, condición degradada para el autor, de toda comunicación. Desde los esquemas del berlinés, el lenguaje como medio parece suponer siempre una dimensión trascendente y suplementaria en la que se pierde una inmediatez entre palabra y cosa, entre el significante y su referencia, que tiene profundas consecuencias tanto en términos místicos como estéticos o políticos. Esta dimensión exterior es la que convierte paulatinamente al lenguaje en un medio, en una herramienta, y al hombre, que antes se comunicaba *en él*, en una *interioridad*.

Al subrayar de un modo tan radical la oposición entre una dimensión expresiva e inmanente del lenguaje (en el que este es un *medium*) y una dimensión comunicativa o exterior, Benjamin parece tratar de captar en la problemática lingüística de la época una pregunta no acerca de cómo o de qué significa el lenguaje sino, al margen esta preocupación por la apertura del lenguaje al sentido, una pregunta en torno a otra dimensión del lenguaje y de la comunicación que escaparía a todo contenido exterior y a toda dimensión suplementaria. Esta preocupación, como tendremos ocasión de comprobar, vincula el lenguaje a la comunicación en términos de fuerza y de acción y puede ser leída como una teoría de la performatividad o de los llamados actos de habla que, sin duda, desborda los límites y presupuestos de las teorías al uso de los teóricos de los *speech acts* (Austin,

5 *Nombre de pila de Walter Benjamin* en Derrida, Jacques *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid. Tecnos 2002.

Searle) y de las contrateorías (Derrida). Esta concepción, naturalmente, modifica de un modo radical los conceptos de transmisión y de tradición, una de las cuestiones centrales que conducen el pensamiento de nuestro autor. El problema de la transmisión no quedará ya ligado al problema de la interpretación, esto es, a la cuestión de la determinación del sentido o del contenido significable que una cierta tradición trata de preservar, modificar o erradicar sino, antes bien, a las propias *condiciones de la transmisibilidad* de lo transmitido, es decir, a cierta dimensión operativa o práctica que la dominancia, la *fuerza* del significado tiende a borrar: la *referencia* en el lenguaje a relaciones de fuerza y a posibilidades de acción. Este sería, por ejemplo, uno de los problemas centrales en las tesis del 40 y constituiría, como trataremos de mostrar, un fructífero modo de acercamiento a ellas. Lo que a Benjamin preocupará, como veremos, no es la exégesis según el movimiento de la significación, sino la *fuerza* que este movimiento, telos y destinación, imprime sobre lo transmitido en los términos de un olvido, de una represión de la que resulta el borramiento de un campo de fuerzas actuantes pero no presentes. La restitución de la palabra-gesto, del nombre que designa esas fuerzas es para Walter Benjamin interrupción del movimiento, *dialéctica en reposo* que suspende todo telos y toda historia como destinación.

A lo largo de los diferentes textos que vamos a leer tendremos la ocasión de comprobar cómo opera esta problemática tanto en el campo de la estética, el de la teoría del conocimiento, el de la teoría política o el de la exégesis bíblica. En relación a este último campo, que puede considerarse de gran importancia por la dominancia del modelo escatológico y teleológico de la exégesis bíblica (sea esta rabínica o cristiana) en el pensamiento occidental, veremos como Benjamin, en el ensayo de 1916, altera fundamentalmente, a partir de su teoría mística del lenguaje de raíz cabalística, el vínculo con el texto sagrado basado, según el sentido hermenéutico de la revelación, en la *no relación* con una esencia trascendente e incommunicable. Es esta separación entre esencia lingüística y espiritual, el *puro espiritual* incommunicable, lo que para Benjamin, según la clave léxica del ensayo de 1916, generará la apertura del acontecimiento de la revelación al sentido en términos de *equivocidad*. A partir de esta separación del puro espiritual el acontecimiento de la revelación se determinará no como comunicación inmanente sino como sentido que permanece, en relación a la esencia última incommunicable, siempre incompleto y equívoco y de ese modo siempre *destinado* a una futura interpretación. Es a partir de esta exteriorización de un elemento que rompe la inmanencia y la inmediatez de la comunicación que se produce el *movimiento* del sentido hacia su completud y el lenguaje se desdobra saliendo *fuera de sí*.

1.2. Cuestiones terminológicas.

La teoría del lenguaje benjaminiana nos enfrenta, como ya hemos observado, a dos dimensiones lingüísticas en discrepancia y parece oponer conceptos como *nombre* o *expresión* a conceptos como *contenido* o *significado*. Lo que en el ensayo de 1916 se comunica *por medio* del lenguaje parece suponer siempre una dimensión trascendente y suplementaria de éste en la que se pierde una *inmediatez* entre esencia espiritual y esencia lingüística, que puede ser interpretada como una desligadura entre el significante y su referente, que tiene no pocas implicaciones. Hemos hecho ya, en relación a estos términos, una distinción que nos parece crucial entre inmanencia y trascendencia lingüística pero será necesario precisar más este concepto con la ayuda de la terminología heredada de la lingüística y la filosofía del lenguaje. Lo que todas estas nociones pretenden es ayudar a diferenciar la dimensión manifestativa lingüística, ligada a la acción y a la fuerza, de una dimensión ideal ligada al significado objetivo. Sin embargo, las teorías sobre la dimensión manifestativa, como aquella de Karl Bühler que Benjamin reseñará en 1933, en las que se destaca la función del signo en tanto *ligado* a la *situación lingüística concreta*, son teorías demasiado abstractas e indeterminadas

en su concepción de ese *nexo* que para nuestro autor tiene un contenido material muy específico. La naturaleza de ese *nexo* del signo con la situación concreta, que es entonces *nombre* o *palabra mágica*, supone en Benjamin, como venimos diciendo, una *referencia a fuerzas o a campos de fuerzas*. Esto, que puede resultar en un principio oscuro, constituye según nos parece uno de los soportes fundamentales para desenredar la intrincada madeja de la filosofía benjaminiana del lenguaje y también su concepción de la crítica de arte como forma simbólica. En la *reine Sprache*, la lengua de los nombres, se *expresa* una fuerza creadora que coincide con la palabra de Dios. En las palabras mágicas se *expresan* fuerzas naturales y acciones humanas contra o a favor de estas fuerzas. En los signos de la fisiognómica o en los signos astrales se *expresan* las fuerzas del destino sobre la persona. Todos estos complejos de fuerzas, que implican una inmanencia característica del hombre al lenguaje y de los signos a un contexto (los campos de fuerza) constituyen una dimensión en que los signos sirven tanto para designar fuerzas como para modificarlas y nos informan sobre una *performatividad originaria* (de la que dan cuentas tanto los ritos como las formas estéticas) que, a lo largo del proceso social tiende a borrarse del lenguaje. Esta dialéctica entre fuerza y significado es lo que, en el decurso histórico, destruye todos estos vínculos inmanentes entre vida y lenguaje constituyendo un estrato *protohistórico olvidado* según uno de los conceptos clave de la *idea de historia natural*. Esta performatividad originaria, de la que la *reine Sprache* sería el modelo correspondiente con la dimensión *mesianica* en Benjamin, no tiene nada que ver, desde luego, con ningún *ser* ni con jerga de la autenticidad alguna, sino, antes bien, con ese proceso de abandono progresivo en el desarrollo social de las primeras *tekné, la magia y el culto* y de todos los vínculos productivos fundados en la necesidad. No debe olvidarse que, desde los esquemas históricos de Benjamin, la magia es la *primera técnica*, y la naturaleza es, de este modo, el primer *producto humano*, con lo que toda pretendida evolución, todo paso del mito al logos o todo proceso de desencantamiento del mundo, no son sino un proceso de transformación técnico-económica. Cuando Benjamin trata, por ejemplo, un concepto como el de reproductibilidad, este concepto se nos aparece en todos los momentos del desarrollo histórico, sin tratamiento evolutivo alguno, y articulado desde dos extremos dialécticos, valor de culto y valor de exhibición. Este tratamiento *no evolutivo* parece depender de la *dialéctica* entre la dominancia y el olvido de uno u otro de estos extremos de diferenciación, como se muestra en una lectura atenta del ensayo sobre la reproductibilidad.

Si los primeros lenguajes en su función cultural, si las fuerzas miméticas y el significante natural son ya *técnica* concluiremos que se hace difícil heideggerianizar a Benjamin, como tan apresuradamente hace Derrida en la conferencia citada. No hay, en el problema benjaminiano de la técnica, que indudablemente está presente de un modo central en su obra, ninguna oposición entre *physis* y *tekné* sino un determinado proceso de *olvido de sí* de la *tekné* y *del lenguaje* que debe ser clarificado, una represión de sus operaciones performativas dominantes y la dominancia de nuevas operaciones (que también tienen un componente de fuerza), como muestra el interés del autor por el debilitamiento de la función mimética en el breve texto de 1933 o por la reproductibilidad técnica en el de 1940. Es esto y no otra cosa lo que se refleja en su teoría *materialista* del lenguaje y en la *caída* de éste, que podría asimilarse a su proceso de escriturización. Sabemos que en Benjamin y Adorno la palabra *olvido* adquiere el sentido freudiano de una represión, de una latencia y de un retorno de lo reprimido que debe ser aplicado a la concepción místico-mágica del lenguaje. Como observaba nuestro autor en el ensayo de 1934 sobre Kafka el olvido es una forma característica de presencia de estratos anteriores de la experiencia.

“El tiempo en que Kafka vive no representa un progreso respecto a los comienzos remotos. Sus novelas tienen lugar en un mundo chato. La criatura se manifiesta allí en una etapa que Bachofen

denomina hetérica. Del olvido de esa etapa no se deduce que ya no se imponga en el presente. Todo lo contrario: está presente a causa de ese olvido”. (Benjamin 2001: 153)

De este modo, la tesis freudiana sobre la conservación de lo psíquico, que tan bellamente expresó en *El malestar de la cultura* (1930) a partir de la imagen de la ciudad de Roma que contendría en sí todos los estratos sucesivos desde la Roma Quadrata hasta la actualidad, parece ser una premisa básica también en nuestro autor y debe orientarnos a la hora de leer su teoría del lenguaje y los dos estratos o dimensiones del signo, la manifestación (o expresión) y el significado, y las dos funciones del lenguaje, la performativa y la comunicativa (el sentido). Basten por ahora esta contextualización y estas precisiones terminológicas. La oposición entre sentido significado y expresión inmediata y la posibilidad del retorno de una *performatividad olvidada* en el lenguaje instrumental de la comunicación, serían de este modo una clave de lectura preciosa de los textos lingüísticos que, como veremos, se mostrará fructífera.

2. Los textos sobre el lenguaje (I). *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano* (1916).

Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano (1916) y *La tarea del traductor* (1923) son dos textos a partir de los cuales nuestro autor desplegó una teoría del lenguaje de naturaleza místico-teológica que opera en un segundo plano, aunque de modo decisivo, en *Crítica de la Violencia* (1922) y será conservada en el prólogo epistemocrítico del libro sobre el Trauerspiel a partir, por ejemplo, de los conceptos de *nombre y de restitución*. Un tronco de naturaleza estético-teológica y teológico-política recorre así todos estos ensayos en los que una cierta comprensión del lenguaje que bebe de los cabalistas y de su compleja relación con el significado debe ser clarificada. Como observa Agamben, el concepto que liga los dos textos sobre el lenguaje es el concepto ya mencionado en el capítulo anterior de *pura lengua* [reine Sprache] o *lengua de los nombres* [Namenssprache] en oposición a un lenguaje del conocimiento y del significado. Si, según Agamben, en el primer texto “la descomposición del lenguaje en dos planos está articulada en un *mitologema* basado en la exégesis bíblica” (Agamben 2008 : 43), en el segundo estos dos planos actúan, como veremos, en su despliegue histórico a partir de la inversión de su relación. Del mismo modo, si el primer ensayo expone pormenorizadamente una compleja teoría del lenguaje, el segundo traslada esta teoría sobre un problema a la vez estético e histórico, el de la traducción como base de la *supervivencia* de las obras.

Hemos concretado dentro de un contexto lingüístico más amplio algunos de los elementos que comparecen en la teoría de 1916. Tanto el despliegue de las dos dimensiones del lenguaje y la especificidad del concepto de expresión, como lo dicho en relación a la *inmanencia de los signos al contexto* deberá ayudarnos en la lectura de este complejo ensayo. Si la dimensión manifestativa con la que se corresponde la *Namenssprache* es la *fuerza creadora* de la palabra divina, el verbo, nos hallaremos en un nivel muy específico de fuerza lingüística o performatividad del que deberemos mostrar su articulación y significado. Hemos afirmado en el capítulo anterior que la *reine Sprache* podía ser tomada como el *modelo* de la teoría del lenguaje benjaminiana que se correspondería con la dimensión *mesiánica* en nuestro autor. Esta dimensión *mesiánica* se clarificará, como veremos, sólo en oposición dialéctica con otro estrato muy específico de su pensamiento, el de la *vida natural* (que, como veremos, es *histórica*), que nos remite a textos como *Destino y carácter* o *Crítica de la violencia* y que en el texto de 1916 se localiza a partir del tema de la *caída* del lenguaje en el significado y la exterioridad. Que la caída, la pérdida del contacto de la palabra con la fuerza creadora, sea al mismo tiempo un hecho *moral y lingüístico* es algo que deberemos pensar en todas sus consecuencias, máxime cuando la teología política de la crítica de la violencia parece depender todavía de esta teoría de la caída, que tendría también una *dimensión política* a partir del tema del derecho, en el que habremos de profundizar mucho en la segunda parte. Agamben ha mostrado desde su particular enfoque en *Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de Walter Benjamin* (1982) cómo el *cumplimiento mesiánico* del tiempo se correspondería con una noción de cumplimiento lingüístico que estaría implícita en el concepto de la *reine Sprache*.

“Esto único a lo que tienden todas las lenguas queda, en cada lengua individual, a la espera del aflorar de aquello que Benjamin define como 'el fin mesiánico de su historia'. Así como la historia tiende a su cumplimiento mesiánico, así también el movimiento lingüístico en su conjunto tiende hacia 'un estadio último, definitivo y decisivo de toda estructura lingüística'”. (Agamben 2008: 45) Esta dimensión de *cumplimiento lingüístico* se funda, precisamente, sobre ese lenguaje de los nombres de la teoría de 1916, mostrándose entonces en la pura lengua, como escribiera Benjamin a Buber en ese año, “una cristalina eliminación de lo indecible en el lenguaje”. Esta *cristalina eliminación de lo indecible*⁶ en la Namensprache es precisamente uno de los temas clave del ensayo ya que pone en contacto la referencia moral del lenguaje, la *univocidad* en el *nombre* del bien y el mal, con el del problema de la *revelación*, la *transmisión* y la *exégesis*, según una estrecha conexión con temas fundamentales de la mística judía. Ayudándonos de ciertos ensayos de Scholem, trataremos de mostrar estas conexiones que nos remiten, precisamente, al vínculo del nombre con la fuerza creadora, la palabra de Dios, bajo la forma, como veremos, de una *dinámica emanativa*. Como Benjamin advierte al encarar los dos capítulos del Génesis en la segunda parte del ensayo, la lectura de la Biblia debe presuponer el lenguaje como una realidad *última, inexplicable y mística* que sólo puede ser observada en su desarrollo [eine letzte, nur in ihrer entfaltung zu betrachtende, unerklärliche uns mystische Wirklichkeit] y no como *exégesis* de un *contenido revelado*. Esta consideración límite del lenguaje es la que impera en la totalidad del texto y de la que habremos de destilar sus profundas implicaciones.

2.1. Estructura del texto.

El texto de 1916 puede ser dividido en tres partes claramente diferenciadas. La primera toma la forma de una filosofía del lenguaje donde éste es definido precisamente como una realidad *última, inexplicable y mística*. Esto quiere decir para nuestro autor que el lenguaje no comunica nada *fuera de sí mismo*, desechándose así toda noción utilitaria y convencional de él. En esta primera dimensión es clave, como sabemos, el concepto místico de *nombre*.

La segunda, que comienza precisamente abordando el comentario de dos versiones del Génesis, acaba añadiendo a este estrato de pura inmediatez, donde el lenguaje no comunica nada fuera de sí mismo, un segundo nivel donde el lenguaje se transforma en comunicación mediata de contenidos. Este segundo estrato coincide con la dimensión que inaugura el pecado y la caída, cuyo emblema es el *árbol del conocimiento*. Este símbolo bíblico tiene una significación muy específica para la mística judía. Nuestro autor hace de él, como trataremos de mostrar, un uso muy particular. Esta *degradación* del lenguaje desde un ámbito de *inmediatez, el vínculo con la fuerza creadora*, al ámbito de la *mediación* y el *significado*, tiene como elemento central el *juicio*, que el autor parece entender tanto en sentido cognoscitivo como jurídico.

La tercera parte, puede leerse como una koda o cierre de carácter estético en la que el autor introduce el tema de los lenguajes naturales y su relación con los lenguajes sígnicos en el arte. Si la nominación, propia de la reine Sprache, traducía el lenguaje mudo de la naturaleza al lenguaje de los nombres, el abandono de la nominación por la caída del hombre tiene sus efectos en el lenguaje de las cosas y determina de un modo específico los lenguajes del arte.

6 Esta concepción de un estadio redimido del hombre a partir de una estructura lingüística supone, a mi entender, una concepción *materialista y fuertemente política* de la dimensión utópica de la historia, que implica, como veremos, una eliminación de la *equivocidad* del sentido, fundado en lo indecible, y una *restitución* de la *univocidad* de la referencia, fundada sobre la noción de fuerza. Todo esto tendrá su desarrollo.

2.2. Terminología y primer núcleo teórico.

En las líneas iniciales el autor explicita una perspectiva sobre el lenguaje que, según él, tendería a plantear los problemas de un modo nuevo. Toda *manifestación del espíritu humano*, nos dice, podría ser entendida como un lenguaje. De este modo, existiría un lenguaje de la justicia o la técnica que nada tendrían que ver con el lenguaje en que se redactan las sentencias o se comunican los profesionales. Lo que en esta consideración de lo lingüístico se comunica son *contenidos espirituales* [geistiger Inhalte]. Esta concepción del lenguaje se extendería, más allá de las manifestaciones del espíritu humano, a la entera naturaleza animada o inanimada. Esta comunicación de contenidos espirituales en el lenguaje es denominada *expresión* [Ausdruck]. La expresión debe ser entendida en su esencia como lenguaje que expresa *inmediatamente* [unmittelbare] una esencia espiritual [geistige Wesen].

“Esto significa que, por ejemplo, la lengua alemana no es de modo alguno la expresión de todo aquello que nosotros somos presuntamente capaces de expresar *por medio* [durch sie] de ella, sino que es la expresión inmediata de aquello que *se* comunica por su intermedio. Este «se» [sich] reflexivo es una entidad espiritual”. (Benjamin 2001: 60)

La distinción entre lo que *por medio* del lenguaje se comunica y lo que *en* el lenguaje se comunica servirá algo más adelante para caracterizar el estrato degradado del lenguaje. Sin embargo, en este momento, el autor se ocupa de aclarar el significado de este “se” referido a la esencia espiritual que *en* el lenguaje comunica. Que algo se comunique *en el lenguaje* y no *por medio del lenguaje*, supone para Benjamin que la esencia espiritual y la lingüística no son iguales desde afuera [Das Geistige Wesen es ist nicht von aussen gleich dem sprachlichen Wesen], sino que sólo son idénticas en tanto la esencia espiritual es *inmediatamente* comunicable, es decir, en tanto se da una relación *interior* en la que ya no existe un vehículo (la esencia lingüística) y un contenido (la esencia espiritual). La *inmediatez* de toda comunicación espiritual, afirma Benjamin, es el problema fundamental de la teoría del lenguaje [ist das Grundproblem der Sprachtheorie]. Si a esta inmediatez en la comunicación se la quiere calificar de *mágica*, se nos dice, el problema original del lenguaje es su *magia*. Esta inmediatez mágica reenvía a su carácter infinito [Unendlichkeit] pues lo que se comunica *por medio* del lenguaje puede ser limitado o medido *desde fuera* [von außen], pero lo que se comunica *en* el lenguaje es su infinitud única e inconmensurable [inkommensurable einzigeartete Unendlichkeit]. Vemos por tanto, que esta inmediatez es *interior* al lenguaje y supone una comunicabilidad sin límites que Benjamin denominará más tarde *totalidad intensiva del lenguaje* [intensive Totalität der Sprache]. La noción de inmediatez parece de este modo implicar una unión entre lenguaje y esencia que nos remite a la inmanencia del contexto a sus signos: sin exterioridad de un significado.

“El lenguaje, en consecuencia, comunica, cualquiera que esta sea, la esencia lingüística de las cosas, pero sólo comunica su esencia en la medida en que esta última está *inmediatamente contenida* en su esencia lingüística”. (Benjamin 2001: 64)

Si las cosas sólo muestran su esencia espiritual en tanto esta está *inmediatamente contenida* en la esencia lingüística, esto quiere decir que las cosas sólo pueden revelar su esencia espiritual al ser humano a partir de su esencia lingüística, cosa que sucede mediante el *nombre*. Esto dota al ser humano, en tanto garante de la nominación, de un papel central y articulador entre los diferentes universos de lenguaje.

2.3. La teoría del lenguaje y el papel del ser humano: teoría de la nominación.

Nombrar las cosas es, de este modo, la forma en que el ser humano manifiesta la esencia espiritual de las cosas y, al mismo tiempo, la forma en que manifiesta su propia esencia lingüístico-espiritual. Benjamin se plantea entonces dos preguntas en relación al nombre y a la nominación.

¿Cuál es la finalidad de la nominación? ¿A quién comunica el hombre nombrando las cosas? Benjamin aclara, antes de contestar esta pregunta, dos cosas.

- a. Si las cosas no se comunicasen *inmediatamente* al hombre en su lenguaje, el hombre no podría nombrarlas. Esto quiere decir que las cosas, en tanto lenguaje que comunica su esencia al hombre, fundamentan la nominación. El nombre manifiesta de este modo, por parte del hombre, una captación de la esencia lingüística del mundo.
- b. El hombre comunica su esencia espiritual *en* los nombres y no *por medio de* los nombres. Si entendemos la nominación como un medio entonces estamos limitados de nuevo a una concepción del lenguaje que el autor denomina *burguesa*, y que supone que la comunicación y la nominación son comunicación *de algo*. Aquí hemos abandonado la concepción mística del lenguaje y estamos ante una teoría de la *palabra* [Wort] o del *signo* [Zeichnen]. En ese caso, la palabra es medio, la cosa es objeto (de comunicación) y el hombre es su destinatario. Aquí nos hallaríamos, precisamente, en la dimensión del significado, que cabe concebir como un proceso de *atomización* del lenguaje⁷. Sin embargo, la comunicación *en* el nombre, se nos dice, no conoce medio, objeto y destinatario.

En cuanto a la primera pregunta, vemos que la finalidad de la nominación no puede ser la comunicación de contenidos sino la comunicación de una esencia. En cuanto a la segunda pregunta, *en* el nombre, la esencia espiritual del hombre (que es lingüística), se comunica *inmediatamente* a Dios. De este modo, de la misma manera que la esencia espiritual de las cosas, su lenguaje, se comunica inmediatamente al hombre en el nombre, la esencia espiritual del hombre se comunica inmediatamente a Dios en el nombre. Esto otorga a la nominación, y al ser humano que la sustenta, un carácter central dentro de los diferentes niveles espirituales y lingüísticos de comunicación. Toda la dinámica de la nominación será profundizada más tarde en la segunda parte del texto.

El nombre tiene en el campo del lenguaje, de este modo, un significado único y superior [unvergleichlich hohe Bedeutung]: él es la más íntima esencia del lenguaje en sí [das innerste Wesen der Sprache selbst ist]. El nombre es aquello *por medio* de lo que *nada* se comunica (a diferencia de la palabra o el signo) y *en* lo que el lenguaje se comunica a sí de modo absoluto [die Sprache selbst und absolut sich mitteilt]. De este modo, el nombre como parte hereditaria [Erbteil] del lenguaje humano garantiza que el lenguaje es, *sin más*, la esencia espiritual del hombre. Esto hace que la esencia espiritual del hombre, a diferencia de las otras esencias espirituales, sea comunicable por completo [Restlos]. Por eso el hombre ocupa un lugar central en la creación divina y ésta sólo finaliza cuando el hombre da un nombre a las cosas.

Aparece en el nombre, de este modo, la *ley esencial del lenguaje* [Wesengesetz der Sprache]: expresarse a sí mismo y dirigirse a otro son lo mismo [sich selbst aussprechen und alles andere

⁷ La distinción entre medio, objeto y destinatario alude a la ruptura de la inmediatez entre palabra y cosa (valor de contexto ligado a la noción de fuerza y de referencia) y a la adquisición de un valor de representación (ligado a la suspensión de la referencia). La noción de referencia concibe el lenguaje como un *medium* en el que el hombre se halla inscrito, la de simbolización lo concibe como *medio de comunicación* y presupone la *ausencia* del referente.

ansprechen dasselbe sind]. El lenguaje es, de este modo, esencia que *universalmente nombra* y esencia espiritual *absolutamente comunicable*. Dar un nombre no es otra cosa que permitir que algo se comunique a sí mismo. De este modo, nos dice Benjamin, comparecen en el nombre la totalidad intensiva del lenguaje, una absoluta comunicabilidad, y la totalidad extensiva como esencia que *universalmente* nombra.

2.4. La teoría del lenguaje y la revelación.

La identificación entre esencia espiritual y lingüística implica, como hemos apreciado, diferencias de grado entre las diferentes esencias espirituales-lingüísticas. El lenguaje determina para Benjamin una gradación de todo ser espiritual en relación al concepto místico de nombre, opuesto al de palabra y al de signo. Pero si esta identidad y esta gradación tienen un verdadero alcance metafísico, nos dice, es porque ellas conducen al concepto de *revelación* [Offenbarung], donde filosofía del lenguaje y de la religión llegan a un punto de encuentro.

Aquí, el autor inicia una interesante reflexión teológica y considera que en toda creación lingüística reina un conflicto entre, de una parte, lo manifiesto y lo decible [Ausgesprochenen und Aussprechlichen] y, de otra, entre lo no manifiesto y lo indecible [Unausgesprochenen und Unaussprechlichen]. Cuando se encara este conflicto, nos dice, es desde lo indecible que se ve la relación con la *última esencia espiritual*. Benjamin, desde su concepción del lenguaje, pretende contestar esta relación que, al promover una esencia espiritual *última e indecible*, supedita la esencia lingüística a la esencia espiritual. La identidad establecida por él entre esencia lingüística y esencia espiritual quiebra la relación paradigmática -propia de la religión y la teología- entre lo inexpresable y la esencia espiritual última. No hay esencia última indecible de la que todo lo decible procede.

El sentido de su identificación entre esencia espiritual y lingüística es volver *absolutamente unívoca* [schlechthin eindeutigen] la relación entre espíritu y lenguaje en un cierto sentido: la expresión lingüística más estable y la más directa es el *puro espiritual* [reine Geistige]. Así, el dominio espiritual más elevado de la religión -el concepto de revelación- es el único ámbito *que ignora lo indecible* [das Unaussprechliche nicht kennt].

2.5. Mística y lenguaje.

Hemos llegado sin duda a un punto nuclear del ensayo. La identidad de base entre esencia espiritual y lingüística que vacía al lenguaje de todo contenido y lo convierte en una *pura comunicabilidad* es aplicada al *puro espiritual*, el ser supremo de la teología y la religión. Según el concepto de revelación propio de la religión y la teología, afirma Benjamin, el conflicto entre lo indecible y lo dicho toma como perspectiva lo indecible y ve en ello la última esencia espiritual [sieht man in der Perspektive des Unausprechlichen zugleich das letzte geistige Wesen]. Pero la identidad de base entre esencia espiritual y lingüística altera absolutamente la perspectiva propia de la religión y la última esencia espiritual se convierte en lo absolutamente manifiesto. Esto modifica, por supuesto, el concepto de revelación:

“Lo absolutamente manifiesto [das ausgesprochenste] es al mismo tiempo el puro espíritu [reine Geistige]. Exactamente eso significa el concepto de revelación cuando toma la intangibilidad de la palabra [Unantastbarkeit des Wortes] como la única señal y condición suficiente de la esencia

espiritual de la divinidad [der Göttlichkeit des geistigen Wesen] que en ella se expresa⁸.”

Esta *intangibilidad* de la palabra, que vuelve a aparecer en el ensayo sobre el traductor, debe ser entendida precisamente como una absoluta comunicabilidad en oposición al carácter indecible que la teología y la religión atribuyen a la esencia de la divinidad. Que la más alta esencia, el puro espiritual, no caiga del lado de lo no manifiesto muestra una vez más esa radical separación operada por nuestro autor entre la dimensión del significado, el lenguaje de las palabras, y el lenguaje de los nombres, que no conoce medio, objeto y destinatario. Cuando desde una perspectiva religiosa o teológica se aborda a la divinidad como un *puro indecible* la concepción mística del lenguaje ha sido abandonada y esa esencia suprema, como muestra la reflexión del racionalismo teológico, es enfrentada desde un lenguaje de las palabras y el significado y volcada sobre el problema de la equivocidad del sentido y de la interpretación. De este modo, sin establecer ningún tipo de discusión teológica en términos racionales ni remitirse a las consideraciones escolásticas sobre los modos equívocos en que la esencia o el ser pueden llegar a ser dichos, Benjamin toma el partido, desde el plano de la reine Sprache, de una absoluta univocidad en el problema del decirse de la esencia, es decir, la abolición de la dimensión del significado característica de la pura lengua. La revelación es entonces, desde ese otro plano del lenguaje, el absoluto de la comunicación, *aquello que no da lugar a equivocidad* y que *ignora lo indecible*. Esto supone definir la esencia espiritual, o la esencia lingüística, como *no ambigua* y, por ello, más acá de toda exterioridad del sentido, como no interpretable. La dimensión mística del lenguaje, aquella *en* que la esencia espiritual se expresa como una pura comunicabilidad no admite *exterioridad alguna* dado que nada se comunica *por medio* del lenguaje sino *en él*. Benjamin parece extraer una consecuencia fundamental al desarrollar esta esencia espiritual-lingüística que es el lenguaje en su dimensión pura y en la que la última realidad, el puro espiritual, es lo más *inmediatamente comunicable*: una partición del campo del lenguaje entre lo *manifestativo*, inmediatamente comunicable y *unívoco*, y lo *significable*, fundado en lo indecible de la esencia y, de este modo, *equivoco* y sujeto a la *complicación* del sentido. Este es, como se aprecia, el momento en el ensayo en que Benjamin toca esa *crystalina eliminación de lo indecible* sobre la que escribía a Buber y que tiene que ver con la esencia de la Divinidad que se comunica en la revelación. El nombre, en tanto en él el hombre se comunica a Dios es manifestación inmediata de Dios (según esa *ley esencial del lenguaje* en que expresarse a sí mismo y dirigirse a otro son lo mismo), es decir, en el nombre se revela la absoluta *univocidad* de una fuerza o un *acto creador* en Dios. Esto tiene dos consecuencias de orden lingüístico-moral.

a. El acto creador en Dios, es, como veremos en la lectura del génesis, un acto inmediato de conocimiento y creación, pues la creación en Dios es acabada en el nombre como conocimiento del bien (“y Dios vio que era bueno”). De este modo, la absoluta univocidad de la esencia que se expresa en la fuerza creadora es *conocimiento moral*. Por eso, una vez se ha producido la caída y la separación del hombre de la reine Sprache, Benjamin afirmará que el bien y el mal devienen *sin nombre*, es decir, sujetos a una equivocidad y a una complicación propia del significado que sólo puede ser resuelta en la *exterioridad* de un juicio. Por lo tanto, la performatividad como referencia a fuerzas parece cobrar el sentido, en la reine Sprache, de una fuerza moral, Dios mismo, que funda una *univocidad de la referencia*, mientras que el tema de la caída supone, precisamente, la pérdida de contacto con esa *inmediata revelación* de una fuerza moral.

b. En tanto el problema de la revelación se traslada, como sucede en la teología racional, al problema de una esencia, el puro espiritual, que comparece como lo *indecible*, se abandona la *referencia* a una fuerza creadora. A partir de esta separación del puro espiritual el acontecimiento de

8 La traducción es mía. (Walter Benjamin, GS. 2015: 146)

la revelación se determinará no como comunicación inmanente sino como sentido que permanece, en relación a la esencia última, siempre incompleto y equívoco y de ese modo siempre *destinado* a una futura *interpretación*. Es entonces que emergen, al mismo tiempo, el problema de la ley y el problema de su exégesis y su transmisión dado que la revelación, desde que abandona la inmanencia de una referencia moral, Dios mismo, se abre, desde la exterioridad, al espinoso problema del sentido de la revelación y de la inescrutable voluntad de Dios. Es de esa nada de revelación, lo *indecible*⁹, que emerge para el hombre una vida natural, una caída, en la que depende enteramente del problema del significado de la ley. Lo que en este esquema se expresa es el vínculo entre historia y significado como fundamento de la tradición y de la ley que, como veremos, resulta ya decisivo en *La tarea del traductor*. Que lo histórico sea entendido como un proceso de conservación del significado y de la ley es precisamente lo que los esquemas místicos, llevados a su extremo, parecen negar. La restitución mesiánica aparece como una interrupción del sentido histórico revelado no exenta, como veremos, de complejidad.

Estas disquisiciones se nos aparecen como una elaboración técnica de ciertos esquemas sobre el lenguaje implícitos en la mística judía que Gershom Scholem ha desarrollado en multitud de lugares, entre ellos, en su conferencia *Características generales del misticismo judío*. Encontramos en el siguiente fragmento una caracterización del estudioso sobre las dos dimensiones del lenguaje.

“[...] la lengua sagrada, es algo más que un *medio* para expresar ciertos pensamientos, que tiene su origen en una convención y posee por lo tanto un carácter meramente convencional, como sostenían las teorías lingüísticas dominantes en la Edad Media. Según los cabalistas, el lenguaje en su forma más pura, es decir, el hebreo, refleja la naturaleza espiritual básica del mundo; dicho de otro modo, el lenguaje tiene un valor místico. La palabra llega a Dios porque proviene de Dios. El lenguaje corriente del hombre, cuya función primordial es, a primera vista, sólo de naturaleza intelectual, refleja el lenguaje creador de Dios. Toda creación -y este es un principio fundamental para la mayoría de los cabalistas- no es, desde el punto de vista de Dios, más que una expresión de su ser oculto que comienza y termina al darse a sí mismo un nombre, el nombre sagrado de Dios, el acto perpétuo de creación. Todo lo que vive es una expresión del lenguaje de Dios, y en última instancia, ¿qué es lo que manifiesta la revelación sino el nombre de Dios?” (Scholem 1996: 38)

Es este *valor místico* del lenguaje aquello que *manifiesta* la naturaleza espiritual del mundo y aquello que lo separa del lenguaje como *medio* para la expresión del pensamiento. Toda realidad mundana es, en tanto creación, expresión o manifestación del ser oculto de Dios en el sentido de una realidad espiritual que es, al mismo tiempo, una realidad lingüística. La nominación es el comienzo del *acto creador divino*, y es por ello una realidad lingüístico-espiritual que ocupa un lugar central en toda teoría mística del lenguaje. La concepción mística, al dotar a Dios de una naturaleza lingüística (a partir del *acto creador* de la nominación), no puede darse una realidad espiritual *separada* de todo lenguaje y fundamentadora de toda la equivocidad en la que recaen el ser y la esencia en la teología y en la religión. En tanto una esencia espiritual es colocada en el ámbito de lo *indecible*, el lenguaje parece desprenderse de la *fuerza creadora* que en él se comunica, la manifestación de Dios en todas las cosas, y desdoblarse hacia una exterioridad. Todas estas consideraciones permanecen activas en muchos de los textos posteriores; en ciertos casos, como en *La tarea del traductor*, su pregnancia es más evidente mientras que en otros, como *Crítica de la violencia*, esta realidad lingüística se halla más disimulada.

9 Lo indecible actúa en el texto revelado como el límite pero también como el motor de todo el movimiento ligado al significado. Se trata del operador lingüístico que suspende la referencia a fuerzas, en este caso una fuerza moral-creadora.

2.6. Mística del lenguaje y texto sagrado: los nombres y el génesis.

Al iniciar el comentario sobre el génesis Benjamin nos pone en guardia sobre cuáles *no* son sus intenciones. No pretende, nos dice, *interpretar* la biblia [Bibelinterpretation als Zweck] haciéndola portadora de una verdad revelada. Pretende, más bien, explorar la Biblia en relación a la naturaleza misma del lenguaje presuponiendo éste como una realidad *última, inexplicable y mística*, que sólo puede ser observada *en su desarrollo* [eine letzte, nur in ihrer Entfaltung zu betrachtende, unerklärliche und mystische Wirklichkeit]. Considerándose ella misma como revelación, nos dice, la Biblia deberá desarrollar necesariamente los hechos lingüísticos fundamentales. Vemos cómo en esta breve introducción a la segunda parte nuestro autor distingue entre los dos significados de la *revelación* y escoge uno de ellos como el objeto de su tentativa. Benjamin no va a interpretar la Biblia en tanto objeto de una *verdad revelada* [offenbarte Wahrheit] según el plano del significado, sino que, en tanto revelación, va a explorar en ella la naturaleza del lenguaje considerado como *realidad mística*.

Si la Biblia fuera tomada como el objeto de una interpretación esto supondría ni más ni menos que tratar el texto como una cierta estructura de sentido donde algo (la verdad) es comunicado *por medio* del lenguaje. La revelación es, de este modo, circunscrita al plano del lenguaje como medio a partir del cual una cierta realidad espiritual (separada e inaccesible en términos de expresión) debe ser transportada. La revelación debe ser localizada, sin embargo, no como una verdad en el ámbito del sentido, un contenido significado, sino en la propia naturaleza mística del lenguaje, cuyo fundamento se halla, como hemos visto, en la nominación. Esta forma de abordar la lectura del génesis es semejante a la forma en que los místicos acceden a la Torá y la concepción que Benjamin tiene del texto sagrado es semejante a aquella que el místico tiene del libro sagrado. En su texto *El sentido de la Torá en la mística judía*, Scholem aborda precisamente el problema del valor místico del lenguaje como fundamento de la relación de los cabalistas con el texto sagrado. La concepción que liga el nombre de Dios a la suprema concentración de la potencia creadora está conectada, según advierte el estudioso, a una concepción *mágica* del lenguaje ligada a la comunicación inmanente de todas las cosas que, como hemos visto, es muy importante en el texto benjaminiano.

“De hecho, es perfectamente sabido que la Torá fue utilizada para fines mágicos durante la época helenística y posteriormente; tanto en círculos judíos como no judíos, se invocaban los nombres divinos que se encontraban en ella, o si no, nombres mágicos que se obtenían por combinación de sus letras. Entre los textos hebreos y arameos de la época talmúdica tardía y postalmúdica existen algunos escritos que indican el empleo específico de estos nombres mágicos¹⁰”. (Scholem 2009: 45)

Estas ideas, contenidas en diferentes textos, llegaron hasta los cabalistas de la España y Provenza del siglo XIII como la doctrina de los nombres de Dios (ocultos en el texto sagrado) y ésta fue radicalizada en el sentido de que la Torá constituiría, ella misma, el único y sublime nombre de Dios. Esta afirmación, nos dice Scholem, “concibe la Torá como una unidad mística cuyo fin no es en primer lugar transmitir un sentido específico, sino más bien expresar la potencia y plenitud del poder de Dios mismo, las cuales parecen estar concentradas en su Nombre”. (Scholem 2009: 48) Tenemos, así, una concepción del lenguaje en la que el plano espiritual, ligado a la *fuerza creadora* del poder divino, es contrapuesto a la concepción instrumental del significado y donde los nombres comunican directamente esa potencia divina. Rabí Meir, según relata el estudioso, afirma que su

10 Aquí encontramos un nexo de unión entre los dos contextos en que el nombre funciona como una realidad *mágica*, el místico y el cultural. De este modo, la mística parece implicar en sus esquemas una conservación de un *estadio cultural* anterior.

maestro, Rabí Yisma, le lanzó la siguiente advertencia al saber que él era escriba de la Torá: “Hijo mío, ten cuidado con tu trabajo, porque es un trabajo divino; si omites una sola letra o si añades una de más destruyes el mundo entero”. (Scholem 2009: 47)

Como observa Scholem, la expresión de la potencia y plenitud del poder divino ha sido fijada y desarrollada por los cabalistas a partir de la doctrina de las *sefirot*, las *emanaciones* a partir de las cuales Dios despliega su fuerza creadora que, en la medida que podemos afirmar que *se revela*, lo hace por medio de la *manifestación* de esta potencia creadora en todos los órdenes de la creación. Los diferentes aspectos del ser de Dios, que la teología y la religión consideran bajo la doctrina de los atributos divinos y que constituyen diferentes modos de predicación sobre la esencia del ser supremo, se transforman en la concepción mística en la *manifestación inmediata* de la vida divina en términos de fuerza creadora. La teología no mística, como se aprecia, se nos aparece entonces, como un lenguaje que predica sobre una esencia espiritual *transcendente* y *no lingüística*, que trata de encerrar en el mundo del sentido y del significado una esencia indecible. La mística, al contrario, entendiendo de otro modo la doctrina de los atributos, concibe la divinidad a partir de su *fuerza expresiva/creadora* que es considerada inmediatamente como lenguaje. El proceso de emanación es concebido así como expresión o manifestación de una fuerza creadora que se dice *a sí misma*. Esto es lo que ciertas sentencias de Benjamin parecen encerrar cuando afirma, por ejemplo, que todo lenguaje *se comunica a sí mismo*, o que *no hay contenido del lenguaje* porque el lenguaje *comunica una esencia espiritual*, es decir, pura y simplemente *una comunicabilidad*.

“Este mundo es el que ellos consideran como el de las *sefirot*, y abarca lo que los filósofos y teólogos han llamado el mundo de los atributos divinos, pero que los místicos interpretaron como la vida divina misma en tanto tendente a la creación. [...] Sin embargo, esta vida no es en sí misma algo separado de la divinidad, subordinado a ella; más bien se trata de la revelación de aquella oscura raíz de la que nada se puede predicar y a la que los cabalistas llamaban el *En-sof* (lo infinito). Pero esta raíz oculta y las emanaciones son una y la misma cosa”. (Scholem 2009: 43)

Lo que Scholem también parece percibir, a pesar de que no pretenda contraponer la revelación teológica y la mística en su estructura lingüística, es el carácter no separado o no trascendente de esta oscura raíz. Lo que la concepción cabalística del lenguaje, al no permitirse una separación entre esencia espiritual y esencia lingüística, nos ofrece, es un principio de *inmanencia*, que, como el mismo Scholem advierte, ha hecho siempre derivar la doctrina emanacionista de las *sefirot* (como en el caso de Isaac Luria) hacia un panteísmo que parece estar muy integrado en la mística de los cabalistas y cuya traslación filosófica llegaría con la ética spinoziana y su despliegue more geométrico de la substancia. Toda la doctrina emanacionista parece estar dirigida a comprender la unidad como *unidad de todo en Dios* según una doctrina en la cual cada elemento, cada esencia espiritual, es manifestación -índice, expresión- de la fuerza creadora de Dios. Es esto lo que podremos apreciar en el comentario benjaminiano del génesis así como el hecho de que el emanacionismo implica *diferencias de grado* entre las diferentes esencias espirituales pero no *diferencias de naturaleza*, pues algo así como lo *indecible* no existe en un mundo que es enteramente expresión. El proceso descrito por los cabalistas como una emanación de la fuerza creadora divina puede ser considerado con el mismo derecho, afirma Scholem, “un proceso en el que se despliega el lenguaje divino”. Este despliegue o manifestación del lenguaje divino se presenta en estricta discrepancia con el plano del significado.

“Finalmente debemos decir aquí que el principio que concibe la Torá como un tejido realizado de ese nombre no aporta ninguna contribución a la exégesis concreta de las Escrituras. Nos

enfrentamos en este caso a un principio *puramente místico*, el cual manifiesta, antes bien, una tendencia paulatina a *sustraer la Torá a una comprensión humana* de los aspectos significativos específicos, que son a fin de cuentas los únicos de importancia en relación a *la exégesis*. Pero esto no ha arredrado a los cabalistas. El hecho de que Dios se *manifieste* a sí mismo, por más que dicha manifestación se encuentre muy alejada del entendimiento humano, es para ellos infinitamente más importante que cualquier significado “específico” que pudiera aportar el citado acto de expresarse. Considerada desde esta posición, la Torá es un *absoluto* que antecede a *todas las fases de la interpretación humana* (cursivas mías)”. (Scholem 2009: 52)

Las palabras de Scholem sobre este *principio puramente místico* coinciden de un modo bastante exacto con la teoría de la revelación como manifestación elaborada por Benjamin en el texto que nos ocupa. La existencia de un *absoluto* que antecede a todas las fases de la interpretación es, como veremos, un concepto nuclear sobre el que se apoya toda la teoría benjaminiana de la transmisión que comienza a ser esbozada ya en el ensayo sobre el traductor. De este modo, la concepción mística del lenguaje como *manifestación de una fuerza creadora* implicará precisamente una *interrupción* del proceso de interpretación. Esta operación es, como veremos, esencial en el ensayo sobre el traductor pero también en la tesis sobre el Trauerspiel o en las tesis de 1940.

2.7. El relato del génesis.

Vamos a iniciar ahora el análisis del comentario benjaminiano del génesis. Es preciso, para comenzar, recordar que la intención de la reflexión benjaminiana en torno a la Biblia era explorar la naturaleza misma del lenguaje. El génesis y el texto bíblico en general presuponían el lenguaje como una realidad *última, inexplicable y mística*, que *sólo puede ser observada en su desarrollo*¹¹. Es este ciertamente, como veremos, el estilo del comentario, que va a recorrer, a través de dos versiones del génesis, las diferentes fases del despliegue de la naturaleza mística del lenguaje, el *verbo* o la *palabra de Dios*¹². La palabra de Dios es, según la concepción mística emanativa del lenguaje, al mismo tiempo *revelación y creación*.

Benjamin comienza ocupándose del acto creador de Dios y señala desde el comienzo que el hombre supone, dentro del proceso de la creación relatado en el Génesis, una etapa con rasgos muy específicos. El ser humano no fue, como el resto de seres, nombrado por Dios, y esto tendrá sus consecuencias para el despliegue del lenguaje divino en el hombre. Lo característico del acto creador divino es que supone, al mismo tiempo, un acto que crea (la palabra de Dios) y un acto que completa o acaba (el nombre). En Dios, el nombre es creador [ist der Name schöpferisch], porque él es palabra de Dios, y la palabra de Dios es conocimiento [Gottes Wort ist erkennend] porque ella es nombre. Lo que Dios conoce inmediatamente al nombrar es, según el relato del Génesis, *el bien* (“y Dios vio que era bueno”). De este modo, el acto creador parece resolverse o completarse en el nombre y ambos devienen indistinguibles en Dios. Tenemos, de esta manera, un *acto indiviso de voluntad y conocimiento moral*.

11 El lenguaje como realidad última que sólo puede ser observada *en su desarrollo* nos remite, como veremos, a los presupuestos estéticos sobre la crítica de la forma que Benjamin comienza a cimentar en la tesis sobre los románticos y que también implican una crítica de la forma en el desarrollo de su lenguaje. Mostrar con claridad la homología entre lo estético y lo místico es uno de nuestros mayores intereses.

12 El hecho de que la lengua alemana no conozca la palabra creadora de Dios bajo la denominación de *verbo*, nos empuja a adoptar la formulación más literal de *palabra de Dios*. Algunos traductores, como Maurice de Gandillac, optan por traducir *Gottes Wort* como *verbe* (*verbo*), cosa que genera, en mi opinión, problemas añadidos a un texto ya de por sí altamente complejo.

El hombre, por su parte, no ha sido creado por la palabra de Dios sino que, al contrario, Dios ha liberado en él el *medium lingüístico* de la creación, el lenguaje. De ello resulta un paralelismo y una distancia entre el hombre y Dios porque el hombre es aquel que conoce en el lenguaje en el que Dios crea. En el hombre, el poder creador de Dios se vacía [entledigt] de su actualidad divina y se convierte en conocimiento. De este modo, la nominación humana, es un reflejo de la palabra divina en el nombre [Reflex des Wortes in Namen]. Este reflejo es ya una cierta imperfección en tanto el acto indiviso de voluntad y conocimiento se ha perdido; sin embargo, en tanto conocimiento, es todavía un conocimiento *en el nombre*, es decir, conocimiento *inmediato* de una *fuerza moral*.

Tanto el nombre propio como el nombre de las cosas expresan una conexión del hombre con la palabra creadora. De hecho, siguiendo la estructura de reflejo o el paralelismo entre Dios y el hombre, Benjamin afirma que la palabra humana es el *nombre de las cosas* [Das mensliche Wort ist der Name der Dinge]. El nombre que el hombre da a las cosas reposa sobre el modo en que ellas se le comunican, pero en este nombre la palabra de Dios ya no es creadora, se ha convertido en palabra que recibe o acoge el lenguaje mismo [sprachempfangend]. Lo que en el nombre de las cosas se recibe es su *lenguaje mudo* que hace brillar [hervorstrahlt] la palabra de Dios.

Como observa Benjamin, Dios asigna expresamente una tarea al hombre: dar un nombre a las cosas. Al acoger el lenguaje mudo y anónimo de las cosas y traducirlo al nombre y al sonido el hombre resuelve esa tarea. La traducción, desde el punto de vista de la emanación, comunica los niveles lingüísticos más bajos, el lenguaje mudo de las cosas, con el lenguaje creador de Dios. Esta tarea, se nos dice, sería irresoluble si el lenguaje humano de los nombres y el lenguaje anónimo de las cosas no se hallasen emparentados en Dios [in Gott verwandt].

Si nos detenemos un momento, lo que observamos hasta ahora en el despliegue del poder creador es que este jamás se separa absolutamente de lo creado: la naturaleza lingüística de la creación lo impide. Hay, por así decirlo, diferencias de grado pero no de naturaleza en tanto el acto creador y todo lo creado son lenguaje. Dios, la palabra creadora, crea al hombre y a las cosas desplegando en ellas su lenguaje bajo modos diferentes pero que no suponen nunca una separación entre la esencia espiritual y la esencia lingüística; hay siempre continuidad e inmanencia y todo lo creado, al darse como lenguaje, refleja la palabra creadora. Si el hombre posee una esencia lingüística más elevada en tanto, de un modo semejante a Dios, puede dar nombre a las cosas, las cosas poseen también su esencia lingüística, su lenguaje mudo, que fundamenta la nominación humana y refleja, al mismo tiempo, el verbo creador de Dios. Cuando el hombre da nombre a las cosas, cuando las acoge en su lenguaje, estas se expresan *a sí mismas*¹³. Aparece de este modo, como ya hemos advertido más arriba en una nota, la noción del lenguaje como expresión de un *vínculo inmanente*.

Sin embargo, las diferencias de grado existen y en ellas se funda, llevadas a un cierto límite, la pluralidad de las lenguas humanas. Entonces entramos en la dimensión de la caída, que supone, por partida doble, la equívocidad y la multiplicación propias del significado:

-Primero porque el significado es equívoco en tanto olvida u oculta los nombres, la fuerza creadora en que todo comunica.

-Segundo porque el significado se complica en la multiplicidad de las lenguas, hecho que provoca una sobred denominación en todas las cosas.

“Como la palabra muda en la existencia de las cosas se retrasa infinitamente respecto de la palabra

13 Desde la lógica de la inmanencia, la nominación parece ser ya una *imitación sin modelo*, una mimesis expresiva como la que actúa en la concepción benjaminiana de las correspondencias y de las fuerzas fisiognómicas.

pronunciada en el conocimiento humano, y como ésta de nuevo lo hace con respecto a la palabra creadora de Dios, ahí tenemos la razón de la multiplicidad de las lenguas humanas¹⁴”.

Ese retraso entre los diferentes niveles lingüísticos es precisamente aquello que funda el concepto de traducción. Si, como hemos visto, el lenguaje del conocimiento en el nombre traduce el lenguaje mudo de la naturaleza haciéndolo pasar al sonido, el hecho de que esa traducción pueda ser realizada en diferentes lenguas añade a esa traducción un factor esencial de *equivocidad y complicación* y nos sitúa en un estadio diferente en relación a ese retraso de los lenguajes con respecto a la palabra de Dios. Aparece una distorsión que supone un cambio de naturaleza en el lenguaje: su acceso al significado. La lengua del hombre en el paraíso era una, nos dice Benjamin, era la lengua del conocimiento en el nombre y tan solo traducía el lenguaje mudo de la naturaleza. Sólo cuando el hombre ha caído y ha sido expulsado del paraíso, comienza una confusión babélica que sitúa al ser humano en un estadio de retraso tal respecto a *la palabra de Dios* que el conocimiento es entonces *sin nombre*, es decir, un conocimiento que ha perdido su vínculo con el verbo creador. En ese estadio, que es ya *vida natural* (en tanto opuesta a una vida sobrenatural), la palabra, transformada en signo, nace a la complicación y a la equivocidad del significado: entonces la traducción se transforma en transmisión de un sentido.

2.8. El conocimiento sin nombre.

A partir de este momento nuestro autor comenzará a profundizar, en base al comentario de ciertos pasajes del Génesis, la distinción que inaugura la primera parte del ensayo: aquella que distingue entre lo que se comunica *en* el lenguaje y lo que se comunica *por medio* del lenguaje. La expulsión del hombre del paraíso, el pecado original, la palabra que juzga, son diferentes motivos que serán puestos en juego para desarrollar el tema de un *conocimiento sin nombre* que tiene un alcance amplio en la filosofía benjaminiana en tanto remite, de un modo directo o indirecto, a diferentes ensayos como, por ejemplo, *El origen del Trauerspiel alemán* o *Crítica de la violencia*. Este *conocimiento sin nombre*, propio de la caída del ser humano y su expulsión del paraíso, es trasladado al ensayo a partir de una simbología bíblica tradicional (la manzana, la serpiente, el árbol del conocimiento) que, sin embargo, deberemos ubicar en su correspondiente contexto místico con la ayuda de los escritos de Gershom Scholem. Benjamin abre de este modo el tema de la caída.

“El conocimiento con que la serpiente tienta, el saber qué es bueno y qué malo, carece de nombre. Es nulo [nichtig] en el sentido más profundo de la palabra, y por ende, ese saber es lo único malo que conoce el estado paradisiaco. El saber de lo bueno y lo malo abandona el nombre; es un conocimiento desde afuera. Una imitación no creativa de la palabra hacedora. Con este conocimiento el nombre sale de sí mismo [tritt aus sich selbst]: el pecado original es la hora de nacimiento de la *palabra humana* [menslichen Wortes] en cuyo seno el nombre ya no habita indemne. Del lenguaje de los nombres, el conocedor, podemos decir que su propia magia inmanente salió de él para ser, expresa y literalmente, mágica desde afuera. Se espera que la palabra comunique *algo* (fuera de sí misma). Este es el verdadero pecado original del espíritu lingüístico.” (Benjamin 2001: 36)

Lo que la densidad de esta cita nos pone ante los ojos es un doble nivel de funcionamiento del lenguaje en ella: por una parte recoge toda una serie de motivos simbólicos típicos de la Biblia y de la Torá pero, por otra parte, profundiza el análisis lingüístico de esos motivos radicalizando y tecnificando la *concepción mística* del lenguaje propia de la Cábala para expresar, precisamente, la

14 La traducción es mía. (Walter Benjamin, GS 2015: 152)

salida de ella: la caída en la que *el nombre sale de sí*. El fragmento parece sugerir un *comienzo absoluto* en términos lingüísticos (hora natal de la palabra humana, pecado del espíritu lingüístico) en tanto las palabras deben comunicar *algo fuera de sí mismas*. Este comienzo del lenguaje humano, que es una *caída* respecto de un estado superior de *inmanencia*, redefine de un modo substancial conceptos anteriormente tratados como conocimiento o comunicación pero implica también, de un modo decisivo, una entrada del lenguaje en la dimensión histórica del sentido y la transmisión. Este es el tema principal, como veremos, del ensayo sobre el traductor.

Para tratar de sintetizar esta nueva dimensión lingüística es preciso volver la concepción teológica y religiosa de la revelación: en ella, como ya hemos reiterado, la esencia espiritual *se separa* de la esencia lingüística y aparecen, al mismo tiempo, lo indecible y el contenido de la comunicación. La serpiente y el árbol del conocimiento son los emblemas de esta caída a partir de la cual el bien y el mal *carecen de nombre*, es decir, han perdido toda la univocidad de su referencia, a saber, la fuerza creadora, que es fuerza moral, de Dios. Ese saber es precisamente el mal como *separación* del lenguaje de su inmanencia, de su referencia a la fuerza creadora. La *palabra humana* y el signo nacen de este modo de un abismo en el que la caída puede ser definida como el paso de la univocidad de la referencia, la fuerza creadora, a la equivocidad y multiplicación del sentido: a partir de este momento una sentencia y una culpa lingüística, como veremos, pesan sobre el hombre: *el propio juicio* como recurso del significado.

Todo esto tiene su traducción místico-teosófica en las lecturas que hacen de la creación diferentes corrientes cabalísticas que van desde El Zóhar, obra clave de la mística española del siglo XIII, hasta la escuela luriana del siglo XVI. En todas ellas el relato emanacionista de la creación recibe en algún momento una *interrupción* a partir de la que se distinguen dos mundos espirituales y, con ello, dos dimensiones lingüísticas. Gershom Scholem, en su conferencia *La doctrina teosófica del Zóhar*¹⁵ abunda bastante en estos dos planos que son traducidos a esquemas conceptuales que muy probablemente Benjamin no desconocía.

“Ambos mundos difieren, como se nos informa en la continuación del pasaje citado, tan sólo en que el orden superior representa la unidad dinámica de Dios, mientras que el inferior da lugar a la diferenciación y a la separación. El Zóhar prefiere utilizar la expresión *alma de-peruda*, el mundo de la separación”. (Scholem 2000: 246)

Esta *separación*, que en Benjamin adquiere una profundidad lingüístico-filosófica inexplorada por Scholem, tiene también connotaciones morales y espirituales para el autor del Zóhar y los cabalistas del siglo XIII. La separación o pérdida del vínculo con Dios se juega para los místicos, del mismo modo que para nuestro autor, en términos de *inmanencia y transcendencia*.

“Originalmente, cada cosa se concebía como un gran todo y la vida del Creador palpitaba sin obstáculos ni disfraces en la vida de sus criaturas. [...] Fue la caída la que volvió a Dios *trascendente* [...] Toda creación era originariamente de naturaleza espiritual y, de no haber sido por la intervención del mal, no habría adoptado una forma material”. (2000: 248)

Las concepciones cabalísticas, como puede apreciarse, también giran en torno a dos planos de la vida espiritual, una “unidad dinámica”, en palabras de Scholem, que se corresponde al mundo emanativo de las *sefirot* y una *separación* que quiebra esta unidad de Dios con las cosas y hace que la creación pierda su naturaleza espiritual, volviéndose la divinidad *trascendente* al mundo: este

15 Scholem, Gershom *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid. Editorial Siruela 2000

proceso de separación es constitutivo del mal, del pecado y de la caída. El *Zóhar* describe, según nos cuenta Scholem, el pecado de Adán en términos de una *interrupción* del flujo emanativo de las sefirot por la *separación* de una de ellas: *el árbol del conocimiento*.

“Esta interpretación dice que las sefirot fueron reveladas a Adán bajo la forma del Árbol de la vida y el Árbol del conocimiento, es decir, la sefirá del medio y la última. En vez de conservar su unidad original y de unificar así las esferas de la “vida” y del “conocimiento” y de traer la salvación al mundo, Adán las separó y decidió adorar tan solo a la Shejiná (el Árbol de la vida) sin reconocer su unión con las demás sefirot. De este modo interrumpió la corriente de vida que fluye de una esfera a otra y trajo la separación y el aislamiento al mundo”. (Scholem 2000: 256)

Como observa Scholem, el mal moral en el *Zóhar* es siempre algo que *separa y aísla* o algo que entra en una relación para la que no fue creado. El pecado siempre destruye una unión, y una separación destructiva de este tipo se hallaba también en el pecado original por el que la fruta fue *separada* del árbol. Se observa, de este modo, que la *caída* se presenta para los esquemas de la mística como la ruptura de un vínculo entre todas las cosas que pierden su comunicación en Dios y su naturaleza moral. Resulta patente cómo la teoría mística del lenguaje de nuestro autor está vinculada de un modo u otro a estos contextos y los utiliza a su favor en su empeño teórico. La noción de separación, en tanto ruptura de una relación o un vínculo inmanente de todo en Dios, es una noción que recorre toda la concepción cabalística de la creación como emanación de las sefirot. Benjamin recoge estos esquemas pero los trata desde una perspectiva lingüístico-filosófica que, como hemos visto y veremos de nuevo, la misma Cábala justifica. De este modo, la caída es un tránsito desde una concepción del lenguaje en términos de expresión de un vínculo, en el que la expresión remite a una *totalidad intensiva de lenguaje*, a una concepción del lenguaje en términos de aislamiento y separación. Comprender la dimensión instrumental del significado como la ruptura de un vínculo entre todas las cosas es, a mi entender, un elemento decisivo de la teoría benjaminiana del lenguaje tanto en su dimensión mística como en la antropológica o social.

2.9. El árbol del conocimiento y la palabra que juzga.

Existe una identidad fundamental [im Grunde Identität], nos dice Benjamin, entre la palabra que conoce el bien y el mal y la palabra que comunica *exteriormente*. Esta palabra, que ha abandonado el *nombre*, y que es por tanto mediación y exterioridad, sólo conoce una inmediatez, la del juicio [Urteil]. Para la *palabra que juzga* [richtenden Wort] el conocimiento del bien y del mal es *inmediato*.

Debemos comprender adecuadamente esta nueva inmediatez, propia de la abstracción y el juicio, pues la *palabra que juzga* parece ser tomada por Benjamin tanto en un sentido jurídico como sentencia, palabra que castiga (la palabra que juzga y expulsa a los hombres del paraíso) como en el de saber (el conocimiento abstracto que objetiva). En realidad, ambos sentidos de la palabra *juicio* parecen unirse, como veremos, en la condición degradada del lenguaje que instala al ser humano en el reino de la culpa, que es también, en continuidad con el ensayo *Destino y carácter*, el reino del mito. El tema del mito, de la vida natural [bloß Leben] en el hombre como esfera separada de Dios y sometida a la violencia y a la culpa, que en este ensayo es vertido a partir de los símbolos del pecado original (la serpiente y el árbol del conocimiento), parece estar siempre ligado al tema lingüístico de la abstracción sea a partir del tema del derecho, cuyo origen mítico se comprueba, por ejemplo, en el *significado demónicamente ambiguo* de la “igualdad” de derechos (*Crítica de la Violencia*), como a partir del tema de *la unidad de la culpa y el significar* propio de la alegoría (*El*

origen del *Trauerspiel alemán*). El motivo kierkegaardiano de la “cháchara” [Geschwätz] como emblema de este lenguaje degradado por la abstracción, así como el del Árbol del conocimiento, los encontramos tanto en el ensayo que estamos comentando como en la tesis sobre el barroco, donde Benjamin cita bastantes líneas de este primer texto sobre el lenguaje. Afirma Benjamin en la tesis sobre el *Truerspiel*.

“A su vez, el saber del bien y del mal es lo opuesto a cualquier saber sobre las cosas. Relacionado con la profundidad de lo subjetivo, no es en el fondo sino el saber del mal. Se trata de 'cháchara' en el profundo sentido en que Kierkegaard entiende esta palabra. En cuanto triunfo de la subjetividad y alba de un régimen de arbitrariedad sobre las cosas, resulta ser origen de la consideración alegórica de dicho saber. En la misma caída en el pecado, la unidad de la culpa y el significar emerge así en tanto que abstracción ante el árbol del conocimiento”. (Benjamin 2012: 241)

Es necesario observar, por lo tanto, que la secuencia emanativa de la inmanencia lingüística, al interrumpirse en un conocimiento *sin nombre*, inaugura una dimensión lingüística que es para nuestro autor también *profundidad subjetiva e interioridad*. El pecado, en el que se lesiona [angetastet wurde] la eterna pureza del nombre, hace elevarse una pureza *más rigurosa* [strengere Reinheit], la de la palabra que juzga. La caída considerada en términos lingüísticos tiene para Benjamin una triple significación:

- a. Al abandonar la pura lengua del nombre [reine Sprache des Namens] el ser humano hace del lenguaje un *medio* y, por ello, al menos en parte, un *simple signo* [bloßen Zeichen]. De esto proviene la pluralidad de las lenguas.
- b. Una nueva *inmediatez* aparece, como restitución de la inmediatez del nombre: la inmediatez del juicio.
- c. Nace la abstracción como capacidad [Vermögen] del espíritu lingüístico.

Esta triple significación está profundamente interconectada y determina lo que Benjamin llama los elementos *abstractos* del lenguaje. Estos elementos se oponen al nombre, donde arraigan los elementos concretos. El paso de los elementos concretos, que suponen una pura comunicabilidad y un *vínculo de todo* en el lenguaje, a los elementos abstractos, parece implicar en el juicio una restitución exterior, es decir, sin referencia a la fuerza creadora, de la inmediatez perdida. El bien y el mal, afirma Benjamin, son *sin nombre* en el lenguaje vacío de la mediación y lo que carece de nombre ya no es unívoco en su referencia sino equívoco en su significación según el desplazamiento al plano de la exterioridad. Si, por el pecado original, el hombre abandonó la inmediatez en la comunicación de lo concreto (la inmediata conexión entre esencia lingüística y espiritual) y cayó en el abismo de la palabra como *medio*, el juicio, en tanto decide sobre la equivocidad y la complicación producto de la exterioridad, *restituye la inmediatez* en la comunicación de la abstracción. Pero esta restitución considera el conocimiento como *objeto* de posesión y el bien y el mal, como *objeto* de determinación.

“El árbol del conocimiento no estaba en el jardín de Dios para aclarar [Aufschlüsse] sobre lo bueno y lo malo, ya que eso podía habérselo ofrecido Dios, sino como indicación [Wahrzeichen] del juicio [Gericht] aplicable al interrogador. Esta ironía colosal señala el origen mítico del derecho”. (Benjamin 2001: 72)

En el símbolo del árbol se concentra para Benjamin la ambigüedad de la palabra juicio que oscila en el texto entre Urteil y Gericht. Si la primera admite un significado cognoscitivo y uno jurídico, la

última se refiere tan solo al acto de juzgar en un proceso penal. El conocimiento, la determinación de un contenido exterior al nombre en el juicio, la separación, constituye una culpa del mismo modo que toda culpa (que es ya un sometimiento al destino) depende de la determinación de una objetividad. El juicio es entonces siempre una palabra que objetiva, que separa un significado, y una fuerza que condena a la separación. Lo que en ningún caso debería pasarnos desapercibido es precisamente esa *restitución de la inmediatez* en el juicio que es una restitución *invertida* de la fuerza creadora como *fuerza unificante* de la objetividad, es decir, como *totalización abstracta*. La suspensión de la referencia, del vínculo del nombre con la fuerza creadora, es ya una *fuerza de ruptura* que funda el sentido y la equívocidad de la significación, como violencia: *violencia mítica* que emana del acto de juzgar, la sentencia, y del acto de conocer. Ese parece ser el secreto de la intencionalidad pero también de la institución (el derecho): la incorporación en la significación de una fuerza que separa, la autopoiesis del sentido como represión de un vínculo en la violencia fundadora de la ley¹⁶. Scholem ha señalado en ciertos pasajes el sentido restrictivo y limitador que también tiene el juicio para los cabalistas. En su conferencia sobre *El sentido de la Torá en la mística judía* desarrolla el contenido que el símbolo del Árbol del Conocimiento tiene para el autor anónimo de dos textos posteriores al *Zóhar*, el *Ra'ya mehemma* y los *Ticunin*.

“El Árbol del Bien y del Mal actúa para él como símbolo de aquella esfera de la Torá en la que se encuentran mutuamente limitados el bien y el mal, lo puro y lo impuro, etc. [...] Con ello, el árbol de la ciencia se transformó en el árbol de las limitaciones, de lo prohibido y lo separado, mientras que el árbol de la vida quedaba como signo de la libertad, en el que el dualismo del bien y del mal todavía no era perceptible (o al menos ya no lo era), sino que todo en él aludía a la *unidad de la vida divina*, la cual no había experimentado nada de las limitaciones, del poder de la muerte y de los restantes aspectos negativos que sólo se manifestaron tras el primer pecado. Estos aspectos represivos y limitadores de la Torá son absolutamente legítimos en el mundo del pecado, en el mundo irredento, y la Torá no podía en absoluto presentarse de un modo diferente. Sólo después de la primera caída y sus vastas consecuencias adoptó la Torá el limitado aspecto material y sensible bajo el que ahora la conocemos. Dentro de esta simbolística, se puede afirmar, en cierto modo, que el Árbol de la vida representa el aspecto propiamente utópico de la Torá”. (Scholem 2009: 82)

El árbol del conocimiento simboliza, por lo tanto, el aspecto limitado y sensible del texto, la llamada *Torá de la-beria*, mientras que, según la tradición cabalística, el Árbol de la vida representa la Torá emanada o Torá de-asílut, que se corresponde con la inmanencia emanativa que Benjamin desarrolló en su lectura del Génesis. Existen, de este modo, a partir de las dos dimensiones en que se plantea la Torá, emanativa y material, dos dimensiones del lenguaje que reflejan estos dos aspectos del texto y de la vida divina. Como observamos en la cita, a la Torá emanada le corresponde la *unidad de la vida divina* que, una vez interrumpida, da lugar a una disposición material o sensible del texto. Es ahí donde el texto se plantea como el *texto de la ley*, de la limitación y de las prohibiciones según la tradición rabínica: se trata también del texto histórico. Es a partir de la ruptura de ese vínculo inmanente que la ley es producida como exterioridad y que el vínculo es restituido a partir del juicio y de la prohibición. Ha de ser notado que los aspectos limitadores y represivos de la Torá se deben según Scholem al pecado pero que, según la profundización lingüística de Benjamin, el pecado o la caída lo constituyen precisamente los aspectos limitadores y represivos del lenguaje, su abstracción o su exterioridad. No puede ser

16 La intencionalidad como objetivación y la institución como fundación tienen la misma estructura: fundan un campo simbólico de equivalencia y reciprocidad a partir de una exclusión. Para Derrida la estructura lingüística es más originaria, más fundamental, para Benjamin hay homología e indistinción. De este modo, no es que lo histórico se determine para Benjamin como un texto -como ha afirmado Žižek- sino que lo histórico fundacional es homólogo a un acto de lenguaje.

obviado que lo que Benjamin está caracterizando a partir del lenguaje caído y del tema de la Torá material de los preceptos (El Árbol del conocimiento) es lo que él denomina *concepción burguesa o instrumental del lenguaje* y, al mismo tiempo, el significado como dimensión conectada con su concepción del mito *como culpa* que afecta a la *vida natural*. Estos dos contextos se hacen presentes, como hemos tratado de sugerir, en la dualidad del juicio en tanto sentencia y significado objetivo. En una serie ciertamente compleja pero sin duda coherente, Benjamin parece encriptar un modelo lingüístico de crítica de la intencionalidad bajo el motivo judeo-cristiano del pecado original y bajo el motivo griego-pagano de la culpa natural que aparece conectado, además, al tema del origen mítico del derecho. Del mismo modo, el tema de la exégesis y su teoría de la revelación como inmediatez entre esencia espiritual y esencia lingüística parece tendente a desbordar toda comprensión de la revelación en términos de sentido y de significación. Esto se halla en estrecha relación con los dos planos en que debe ser considerada la Torá como cuerpo de lenguaje y en la forma en que la relación entre estos dos niveles es llevada por nuestro autor, en la contraposición *pura lengua/comunicación* a un punto de colapso que se corresponde con la interrupción de la interpretación, del movimiento del significado, en virtud a la restitución de un vínculo anterior al de la exégesis y el contenido revelado según -son palabras de Scholem- un principio *puramente místico*. Este principio es el que manifiesta una tendencia paulatina, nos dice el estudioso del misticismo judío, a *sustraer la Torá a una comprensión humana* de los aspectos significativos específicos, que son a fin de cuentas los únicos de importancia en relación a *la exégesis*. De este modo, el aspecto propiamente utópico de la Torá se halla siempre en una relación problemática con el texto de los preceptos y la ley según la discrepancia mística inicial entre significado y manifestación.

2.10. La mudez de la naturaleza: la naturaleza histórica.

Cuando el lenguaje, tras el pecado original, abandonó el nombre, la naturaleza *enmudeció* por segunda vez. Después del pecado original, cuando la palabra de Dios maldijo los campos [den Acker verflucht], la visión de la naturaleza cambió por completo. Si antes de la caída, al recibir su nombre de los seres humanos, la mudez de la naturaleza se convertía en beatitud de un grado inferior [Seligkeit nur niederes Grades], tras la caída la mudez de la naturaleza entra en una nueva dimensión lingüística junto con el resto de la creación.

Este pasaje benjaminiano ha sido muy leído e interpretado pero nunca, hasta donde yo sé, a partir de una reconstrucción del contexto general del ensayo en que se sitúa. Las interesantes lecturas de Derrida o Žižek inciden de un modo lateral en el texto ya que lo utilizan como clave de lectura para otras cuestiones. Sería preciso, antes que nada, para referirse a este segundo enmudecimiento, recordar que la primera mudez de la naturaleza no era otra cosa que *comunicación inmediata* al hombre en una suerte de *traducción sin pérdida* del lenguaje natural al de los nombres, reflejo del lenguaje creador, la palabra de Dios, que las había creado. La mudez de la naturaleza era por tanto, dentro del despliegue emanativo de la palabra creadora también inmediatez y vínculo entre la esencia espiritual y la lingüística. Esta segunda mudez, sin embargo, parece ser el resultado de la *ruptura* de ese vínculo en el lenguaje que emerge en la naturaleza como expresión o manifestación de una carencia: de ahí los temas del lamento, la tristeza y el duelo.

Con la caída, comienza una segunda mudez que nombramos, dice nuestro autor, como la *profunda tristeza*¹⁷ *de la naturaleza* [tiefen Traurigkeit der Natur]. Esta tristeza fúnebre, luctuosa, proviene de

¹⁷ Es muy importante aquí tomar en cuenta la ambivalencia en alemán de la palabra *Trauer* que significa al mismo tiempo *tristeza* y *luto*. El mismo género literario investigado por Benjamin, el Truerspiel, así lo indica. La referencia

una relación con el lenguaje completamente alterada por la pérdida de la dimensión del nombre. Es a partir de este nuevo estado, la ocultación o el olvido de los nombres, que debe ser entendido, en mi opinión, este pasaje. Es una verdad metafísica, señala Benjamin, que toda naturaleza comenzaría a *quejarse* [klagen] si se le prestase el lenguaje. Esta frase tiene un doble significado, nos dice el autor. En *primer lugar*, que ella se quejaría del lenguaje mismo [sie würde über die Sprache selbst klagen] ya que la mudez es el más grande sufrimiento de la naturaleza [das große Leid der Natur]. En *segundo lugar*, simplemente, que ella se quejaría [sie würde klagen], siendo la queja la más *indiferenciada e impotente expresión* del lenguaje [undifferenzierteste und ohnmächtige Ausdruck der Sprache].

Lo que aquí cabe destacar es que en el abandono de la expresión *inmediata* en el nombre, que expresa una fuerza creadora, la fuerza comunicativa de la emanación, se ha transformado en *expresión impotente* e indiferenciada, es decir, en algo así como un *lamento*, pues la mudez, que antes era comunicación del lenguaje de las cosas en el nombre, es ahora *sufrimiento*. Esto nos indica que, al margen de la dominancia del contenido y el significado, la naturaleza *conserva* una substancia expresiva *en términos negativos*: como carencia o impotencia, como sufrimiento. Despojada del sonido mediante el cual el hombre acogía [empfangen] la naturaleza en el acto creador de Dios nombrándola en el lenguaje adánico, el lenguaje material de las cosas, que es sin sonido, se transforma en *lamento* (el rumor de las plantas, nos dice Benjamin, suena como un lamento), es decir, en la expresión de un estado de fundamental *incomunicación y aislamiento* que Benjamin asocia a una tristeza fúnebre. La mudez se nos aparece de este modo como la expresión impotente de lo que ya *no se comunica* y esta impotencia es asociada al duelo y al luto. Lo que comparece en este duelo es la muerte de la comunicación inmediata, del vínculo en Dios de todas las cosas, la separación entre esencia espiritual y esencia lingüística: de la potencia creadora de Dios se pasa a una *impotencia expresiva*, una patencia y una pasividad que son inherentes al significado. De este modo, más allá del sentido, aparece una dimensión de la expresión que no se relaciona ya con la *fuerza creadora* sino con la violencia propia del significado y la exterioridad y que se manifiesta en la naturaleza como impotencia expresiva. La pérdida por parte de la naturaleza de su vínculo con la fuerza creadora la transforma en una *naturaleza histórica*, es decir, en una naturaleza que, más allá del significado humano al que está sujeta, es expresión de impotencia y sufrimiento. La dimensión natural del lenguaje se ha transformado con la caída y, en tanto totalidad expresiva, sólo puede ser tomada en los términos de una referencia a la muerte y al sufrimiento: es ya naturaleza alegórica.

En relación a esta expresión luctuosa, Benjamin dice: a causa de su mudez, la naturaleza está de luto [trauert]. Sin embargo, considera después que la inversión de la frase capta mejor la esencia de esa mudez: la tristeza fúnebre de la naturaleza la hace enmudecer [die Traurigkeit der Natur machst sie verstummen] porque hay en todo duelo, dice, una inclinación a la mudez que es mucho más que incapacidad [Unfähigkeit] o falta de ganas [Unlust] de comunicarse. Es decir, que no se trata aquí, en esta mudez, de nada voluntario o querido, sino que se trata de una mudez sobrevenida, de una impotencia comunicativa que se ha producido por la pérdida del nombre que marca la entrada en la historia. Es el duelo o el *luto por el nombre* que se expresa de un modo muy plástico en la siguiente frase: lo triste se siente de parte a parte *conocido por lo incognoscible*. Si en el nombre las cosas eran conocidas como conocimiento inmediato de la *fuerza creadora* de Dios, la pérdida del nombre es pasividad, patencia, la experiencia de ser conocido por lo incognoscible, es decir, por la muerte, una muerte que, según la cábala, se instala en el mundo como consecuencia del pecado pero que,

a la muerte es imprescindible dado que es un elemento básico de la concepción benjaminiana del *lenguaje caído* en este texto y en otros muchos.

para Benjamin, es consecuencia lingüística de la entrada del hombre en la historia y en el significado.

A continuación, en un deslizamiento desde el lenguaje mudo de las cosas hasta la dimensión del lenguaje caído de los hombres, que se corresponde con el signo, el autor nos habla de una nominación caída, de la que nos dice lo siguiente: *ser nombrado* fue quizás siempre un presentimiento de luto. Con ello el autor parece vincular ahora el nombre a la dimensión de la caída y de la muerte, que aparece en la creación como resultado de esta caída. Lo que con ello se ilustra es precisamente que el nacimiento de las cosas y del hombre a la dimensión del significado, tiene también una dimensión natural histórica: la *sobred denominación* [Überbenennung] propia del signo implica, en términos de expresión, tristeza e impotencia. Porque en los cientos de lenguas humanas los nombres enseguida se marchitaron [welkte], porque las cosas sólo tienen un *nombre propio* [Eigennamen] *en Dios* y en los lenguajes humanos están *sobred denominadas*. De este modo, la sobred denominación es la más profunda causa lingüística [tiefster sprachlicher Grund] de toda *tristeza y de toda mudéz*.

Que las cosas hayan perdido el nombre quiere decir precisamente que los nombres de las cosas han adquirido, como Benjamin observa en la tesis sobre el barroco, un significado *abiertamente profano* que oculta la nominación en Dios, su vínculo con la fuerza creadora, y las remite a la naturaleza alegórica. En los términos del ensayo sobre el traductor, han caído en la confusión propia de la edad babélica que Benjamin caracterizará a partir de la dimensión connotativa del sentido (Art des Meinens) que implica que las palabras tengan, en las diferentes lenguas humanas, sentidos diferentes y divergentes según sus diferentes connotaciones afectivas. Esta subsistencia *mágica* de las palabras más allá de todo contexto, de toda inmediatez comunicativa, constituye precisamente el nacimiento de *la interioridad* y la aparición de una *nueva magia* en el lenguaje. La exterioridad de una realidad extralingüística, el sentido, que se comunica *por medio* del lenguaje, supone una separación radical entre ser humano, mundo y lenguaje en la que el mundo, transformado en sentido separado, y habiendo perdido su carácter de lenguaje inmediato de las cosas, se expresa alegóricamente.

2.11. La koda estética.

La relación del presente texto, y también del ensayo sobre la traducción, con la tesis sobre el barroco es evidente, al margen de lo expuesto sobre el lamento de la naturaleza, por el recurso del autor a la teoría mística del lenguaje en el prólogo epistemo-crítico. Del mismo modo, el texto sobre el lenguaje de 1916 parece adquirir en sus dos últimas páginas un sesgo de reflexión estética que debe ser leído en conexión con los textos manifiestamente estéticos y en el que el tema del lenguaje mudo de la naturaleza se incorpora a la reflexión estética.

Esta última parte, que hemos denominado koda estética, se nos aparece así como una breve reflexión sobre los lenguajes artísticos en conexión con toda la carga teórica aportada por el ensayo. El autor toma el lenguaje aquí en su *aspecto sígnico* y en su *aspecto natural*, correspondiéndose este último con los lenguajes materiales de las cosas y el lenguaje humano de los nombres. Benjamin nos dice que, si al menos en parte, el lenguaje de la poesía se funda en el lenguaje humano de los nombres, los lenguajes de la escultura o de la pintura estarían también en parte fundados sobre el lenguaje de las cosas. Para conocer las *formas artísticas*, nos dice, se trataría entonces de concebirlas todas como lenguajes y buscar su conexión con los lenguajes naturales. Sin embargo, afirma el autor, es cierto que el lenguaje del arte debe ser también comprendido en su

profunda relación con la teoría de los signos. Toda la complejidad de la teoría de la traducción, como veremos, nace de esta doble dimensión del lenguaje: en tanto signo y medio de transmisión de un sentido oculta su dimensión natural y en tanto lenguaje natural, expresión impotente de un lenguaje caído, destruye su consistencia signica.

Este doble vínculo de los lenguajes del arte le permite al autor definir una oposición en el lenguaje que domina todo su campo, la oposición en éste entre aquello que en él es *comunicación de lo comunicable* [Mitteilung des Mittelbaren] y aquello que es *símbolo de lo incomunicable* [Symbol des nicht-Mittelbaren]. Este aspecto simbólico depende de su relación con el signo, pero se extiende a su relación con el nombre (aquí en el sentido de sobred denominación) o el juicio. Esto se halla en estrecha conexión con el tema de la mudez natural, pues en última instancia el fundamento de toda mudez y de toda tristeza estaba en la *sobred denominación* propia del signo. Juicio, nombre, signo, afirma Benjamin, no tienen únicamente una función comunicativa, sino también, estrechamente ligada a ellos, una función simbólica de la que no se ha hablado de un modo explícito. Este aspecto simbólico del lenguaje es aquello que en el ensayo del traductor, donde todas estas nociones aparecen *ya en su contexto natural-histórico*, se nos dice que puede aparecer como *simbolizante* en las obras de arte acabadas y como *simbolizado* en el *devenir* de las lenguas y las obras.

Lo que Benjamin parece establecer en esta conexión entre lo comunicable y lo no comunicable es un vínculo profundo pero oculto entre los aspectos signicos del lenguaje y los aspectos naturales que sería propio de las obras de arte. Las obras de arte, en su conexión con los lenguajes de las cosas o con la nominación humana, preservarían un residuo [Residuum] de la palabra creadora de Dios y, de este modo, un vínculo con una cierta inmanencia lingüística. Este residuo comparece precisamente en la *impotencia expresiva* de una naturaleza conocida de parte a parte por la muerte.

“La comunicación de las cosas es además de una comunidad tal que concibe al mundo como totalidad individa”. (Benjamin 2001: 73)

Esta referencia a una totalidad indivisa implícita en los lenguajes de las cosas parece ofrecérsenos como una ulterior conservación de la inmanencia en el seno de los lenguajes del arte en términos de impotencia expresiva. Más allá del aspecto signico o comunicativo del arte, dominado por el significado, éste encerraría una dimensión *natural* donde una cierta noción de totalidad lingüística, muy presente, como veremos, en *La tarea del traductor*, tendería a su manifestación precisamente en el *devenir* de las obras. Que esta dimensión natural del lenguaje salga a la luz, como veremos, tan solo como supervivencia de las obras, nos remite ya a un aspecto esencial de la *idea de historia natural*. Lo incomunicable que aparece simbolizado en el lenguaje como residuo de la fuerza creadora, es precisamente esa *indiferenciada e impotente expresión del lenguaje* [undifferenzierteste und ohnmächtige Ausdruck der Sprache] que comparece en la mudez de la naturaleza.

3. Los textos sobre el lenguaje (II). *La tarea del traductor* (1923)

El segundo texto de carácter místico-teológico sobre el lenguaje fue publicado en el año 1923 en Heidelberg como introducción a la traducción del propio Benjamin de los *Tableaux Parisiens* de Baudelaire. La teoría místico-teológica del lenguaje se asienta en este texto de un modo diferente a como lo hace en el de 1916 y la comprensión de todos los extremos de esta es una tarea compleja que requiere diversas etapas de profundización. Del problema del encriptamiento de los textos benjaminianos resulta, como observara Adorno, que el elemento teórico en nuestro autor requiera siempre la reconstrucción de grandes contextos intelectuales. Como hemos tenido ya ocasión de comprobar, una visión general de la filosofía del lenguaje benjaminiana nos ha remitido a un contexto lingüístico muy específico, el del problema de las dos dimensiones del lenguaje, la manifestación y la significación, que en el ensayo de 1916 nos dirigía a su vez a un contexto místico-teológico donde los conceptos de *inmanencia* y *revelación* eran claves. Toda la teoría del lenguaje de 1916 parece estar presente en el texto sobre la traducción; sin embargo, el contexto parece haberse desplazado hacia el tema de la *restitución mesiánica*, que se sitúa en oposición al problema de la historia y de la transmisión como conservación del sentido según los dos significados de la revelación establecidos: la *exégesis* de un contenido revelado y la manifestación mística de la *fuerza creadora*. La articulación de las dos dimensiones discrepantes del lenguaje se desplaza aquí, de este modo, sobre el gran problema benjaminiano: *la filosofía de la historia*. Desde este cambio de paradigma, que se asienta sobre el relato de la confusión babilónica de las lenguas, la caída del lenguaje es leída ahora por nuestro autor como el problema lingüístico de la *entrada* en la *historia* que se nos enfrenta bajo la problemática del *olvido* de la pura lengua.

“Es esta condición caída del lenguaje, sancionada por la confusión babilónica de las lenguas, lo que el ensayo de 1921 sobre *la Tarea del traductor* nos presenta en la perspectiva de una redención mesiánica. Aquí la multiplicidad de las lenguas históricas es captada en su tensión hacia aquella pura lengua que el ensayo de 1916 presentaba como su origen paradisiaco y que aparece, ahora, como aquello único mentado [Gemeint] que toda lengua, a su modo, quiere decir [sagen wollen]”. (Agamben 2008: 44)

El problema de la historia, traducido a partir del tema de la *confusión babilónica* coloca toda la teoría lingüística de 1916 y su pura lengua en la perspectiva de su caída o de su *olvido histórico*, y consiguientemente, orientada místicamente hacia una expectativa de redención. Todo el ensayo gira en torno a una ocultación [vervorgen] del lenguaje de los nombres en el lenguaje del sentido según una inversión del punto de partida: de lo que ahora parece tratarse no es, como en 1916, de pensar la caída sino la restitución del lenguaje adámico, aunque, como trataremos de mostrar, esto deberá ser matizado. Como Agamben nos recuerda en la conferencia de 1982 arriba citada, nuestro autor escribe en un texto de 1916¹⁸ que “la historia *nace junto al significado* en el lenguaje humano”. Esta perspectiva que liga la historia al significado es, como vimos, contestada desde la concepción mística del lenguaje y la revelación.

18 *El significado del lenguaje en el Trauerspiel y en la Tragedia*.

“Los cabalistas no parten del concepto de sentido comunicable. Naturalmente, la Torá significa algo para nosotros [...] Pero esto no es, tal y como veremos, sino el más exterior de los diferentes aspectos bajo los cuales puede ser considerada.” (Scholem 2009: 44)

La radicalización de esta alternativa es típicamente benjaminiana. Si, según Scholem, la *manifestación* de Dios es para los cabalistas infinitamente más importante que cualquier significado específico, para nuestro autor todos los aspectos comunicativos del lenguaje suponen precisamente, como ya vimos en el capítulo anterior, la ocultación de la *fuerza creadora y la dependencia y el dominio del significado*. Esto es para Benjamin consubstancial al proceso histórico y a la transmisión histórica y, de este modo, la traducción, como proceso específico de transmisión y de herencia, se ve afectada por esta dependencia. Lo reconstitutivo tiene por tanto el sentido específico de una restitución de la fuerza creadora como *acto* de carácter místico-lingüístico. Como se recordará, la doctrina mística de la *separación* que en el Zóhar interrumpía la emanación suponía un diferenciación entre dos mundos o dos planos (la azîlut y la beriá). La figura del pecado como momento de la separación y de la división se plasmaba a partir del Árbol del bien y del mal mientras que la figura del mundo anterior al pecado se asociaba al Árbol de la vida. Las preguntas que, según Scholem, se hicieron los cabalistas en torno al problema de la caída eran del siguiente tipo:

- ¿Cuál habría sido el contenido de la Torá de las leyes de no haberse producido la caída?
- ¿Cuál será la estructura de la Torá en los tiempos mesiánicos, cuando el hombre sea repuesto a su concepción original?

El mesianismo, como concepto cabalístico y no teleológico-apocalíptico, partía de esta idea de restitución que, como es prescriptivo en la cábala, tiene ya un contenido lingüístico a partir del tema de los dos libros, la Torá emanada y la Torá de las leyes o de-la-beriá. La Torá de los tiempos mesiánicos se dará naturalmente como restitución del mundo de la azîlut y, por lo tanto, de la Torá emanada. Pero la Torá emanada, como afirma Scholem, “es un *absoluto* que antecede a *todas las fases de la interpretación humana*.” La posición mística benjaminiana parece recoger esta afirmación y convertirla en un principio organizador que excluye de un modo radical nociones fundamentales del mesianismo cristiano o rabínico como la *interpretación* y la *destinación del tiempo*, pues ambas nociones se hallan ligadas de un modo indisoluble al sentido y a la ley. Parece ser la propia estructura de la concepción mística del lenguaje, en su vehemente afirmación de la discrepancia entre lo manifestativo y lo interpretativo, la que, radicalizada en el pensamiento de nuestro autor, le lleva a sus formulaciones: entre ellas, sin lugar a dudas, su concepción de la revelación, en 1916, como relación *absolutamente unívoca* [schlechthin eindeutigen] o *ininterpretable* entre esencia espiritual y esencia lingüística. Esto supone un bloqueo de principio del momento interpretativo que contiene la revelación religiosa pero, aún más, de su construcción de un relato histórico-teleológico: es innecesario insistir sobre este aspecto que es inherente a la religión judeo-cristiana y que tan honda influencia ha tenido en la concepción occidental de la historia y la tradición. Lo que sí cabe señalar es que la crítica de este marco de concepción de la historia articula todo el pensamiento de nuestro autor y organiza de un modo general tanto su crítica de arte como su crítica política. Si el *Ensayo teológico-político* contrapone *explícitamente* estas dos nociones de lo mesiánico, la mística y la apocalíptica, todo el pensamiento estético y su crítica de la historia cultural, a través de nociones como tiempo vacío y homogéneo, historicismo, idea de progreso (que no son exclusivas de las tesis), se ubica en el mismo contexto crítico que de un modo somero podríamos sintetizar en ese leit motiv benjaminiano: *dialéctica en reposo o interrupción del tiempo vacío y homogéneo*. Como se verá, en tanto el proceso de traducción es ya un proceso de

transmisión, estos dos modelos, que constituyen dos concepciones contrapuestas de lo histórico, entran en el ensayo en conflicto ya que lo histórico en Benjamin, lo que él llama también *devenir o supervivencia*, es precisamente la interrupción de ese movimiento que es inherente al significado y que es constitutivo de su fuerza-de-ley.

No obstante, todas estas observaciones no son suficientes en cuanto a la contextualización del ensayo, puesto que hace acto de aparición en él un concepto, el de *forma* [Form], que el filósofo ya había trabajado en *El concepto de crítica en el Romanticismo alemán* (1918) y que posibilita la apertura de un nuevo contexto. La traducción, observa Benjamin, es una forma que se halla en una dependencia estrecha de otra forma, el *original*, del que parte y con el que mantiene una relación problemática que es lo que nuestro autor pretende clarificar. Desde esta perspectiva es posible inscribir el problema de los estratos del lenguaje dentro del marco de una filosofía de la *forma simbólica y de su transmisión* que es, precisamente, uno de los núcleos de la tesis sobre el romanticismo. El problema de la historización de las formas a través de su crítica, que en la tesis de 1918 pasaba por superar una dimensión de apariencia en la obra que dependía del *juicio de gusto*, trataba ya de destruir, como veremos en el capítulo correspondiente, una determinada *naturalización* de la obra como objeto de la crítica que comparecía en la polémica entre los románticos y Goethe. La traducción, como observa Benjamin en el presente ensayo, cumple de una manera aún más esencial que la crítica con el cometido de la *supervivencia* de las obras que pasa por mostrar en ellas un parentesco íntimo o interno entre todas las lenguas a partir de un lenguaje puro.

Como es sabido, Benjamin desarrolló una filosofía de las formas simbólicas que, en mi opinión, no nos es presentada de un modo acabado hasta el *Origen del Truerspiel alemán* (1925) pero cuyo esquema, basado en *la idea de historia natural*, puede hallarse ya, aunque no en todas sus dimensiones (dado que falta la clarificación epistemocrítica), en el ensayo sobre el traductor. En tanto ambas, la traducción y la crítica, tienen la función de salvar las formas, es decir, de presentarlas en su devenir (su supervivencia en este texto), deben alcanzar el núcleo *real* (no aparente) de su historicidad, que como veremos tiene una existencia lingüística. No obstante, para realizar esta operación, la traducción y la crítica deben, como mostraremos, dividir antes las obras, arrancarlas al núcleo *aparente* de su historicidad, lo que supone una destitución de todo *carácter originario* en ellas, que se fundamenta en el estrato del sentido. Esta temática comparece de un modo muy preciso en el texto en la relación entre original y la traducción y en la forma en que el original, según Benjamin, se modifica [*ändert sich das Original*] a través de la traducción. Paul De Man, en su seminario de 1983, que dio lugar al texto *La tarea del traductor de Walter Benjamin*, se refirió a esta modificación como una auténtica *desanonización del original* que nosotros suscribimos absolutamente aunque inscribiendo esta operación en su *contexto histórico-natural*. Crítica y traducción deben, en última instancia, afrontar el carácter de *apariencia* de las obras y revelarlas como fragmento o ruina de una pura lengua para historizarlas mostrándolas en su devenir. Es preciso notar que este concepto, el de ruina o fragmento, no puede ser entendido en Benjamin si no se aclara en oposición dialéctica al de apariencia. *La ruina es ruina de una apariencia*. Este proceso fue extensamente descrito en la tesis sobre los románticos y también en el ensayo sobre *Las Afinidades Electivas de Goethe* (al elaborar el concepto de belleza como velo o apariencia) y supone otro vocabulario, otro contexto, para el problema de la restitución del lenguaje al estrato superior de la *pura lengua*. Uno de los objetivos de nuestra lectura es encontrar esta dialéctica (apariencia-ruina) operando ya en *La tarea del traductor*. Esto resulta de gran importancia porque en esta dialéctica está implícita, al mismo tiempo, una lógica del desarrollo de las formas simbólicas, que tienden a su ruina en su consumación crítica.

De este modo, a partir de la filosofía del lenguaje benjaminiana, vemos surgir dos modelos teóricos y dos problemáticas homólogas en su estructura pero que abarcan contextos intelectuales muy diferentes. Desde este punto de vista, *La tarea del traductor* sería un texto decisivo en cuanto a su mezcla en él, casi inextricable, de la temática estética y la mística, que remite el problema de la historia y de la transmisión a un marco lingüístico místico-mesiánico y, al mismo tiempo, a una filosofía de las formas simbólicas y su crítica. La reine Sprache, y toda la teoría mística del lenguaje, parecen ser el punto de cruce, a partir de una dialéctica muy precisa entre manifestación y sentido o, si se quiere, entre performatividad y significación, del tronco estético-teológico de la filosofía benjaminiana. Si el problema de la restitución mesiánica, que Benjamin plantea en términos estrictamente lingüísticos, parte de una caída del lenguaje que supone ya la entrada del hombre en una dimensión histórico-natural, se hace patente que la dialéctica implícita en la *idea de historia natural* es ya la misma que la implicada en la dinámica de una restitución histórico-lingüística como la planteada por Agamben. De este modo, el problema de la historia, que conecta con el de la transmisión, se plantea en estos dos contextos como la problemática, en arte, de una cierta ideología de la transmisión, lo que Benjamin denominó la *historia del arte* en la tesis sobre el Trauerspiel, que debe ser superada en la crítica como desfiguración, y, desde la perspectiva mesiánica, como el problema místico de una revelación entendida en términos de restitución de un estrato olvidado de lenguaje como interrupción de toda *exégesis* de un contenido. En ambos modelos la concepción de la historia como hermenéutica del sentido a partir de un origen, el acontecimiento de la revelación, lo originario en arte, es desbordada por un modelo que interrumpe todo movimiento del sentido y así la transmisión en que se fundan la herencia y la tradición.

Siendo así, desde la perspectiva de la teoría del lenguaje de la que hemos partido, comparecen en el ensayo toda una serie de continuidades en relación al problema de la reine Sprache y de la mística del lenguaje, pero también toda una serie de discontinuidades que refieren el texto al modelo estético de la tesis sobre el romanticismo y a todas las investigaciones preparatorias de la tesis sobre el barroco que, no lo olvidemos, fue ya proyectada, como reza el propio texto, en 1916.

Dos precisiones habrían de ser hechas a la lectura de Agamben en su conferencia de 1982 sobre el problema del lenguaje y la historia en Benjamin. La primera de estas precisiones tienen una estrecha relación con la falta, de un modo general en el autor, de una clarificación del modelo y la problemática estética a partir de la dialéctica entre *naturaleza e historia*. La segunda tiene que ver con la necesidad de una profundización ulterior del problema de los estratos lingüísticos, que como ya hemos visto y continuaremos viendo, necesita ser mostrado en toda su tecnicidad a partir de una teoría de la inmanencia lingüística y del problema de la performatividad, cosa que no hallamos en el filósofo italiano.

1. Como hemos mostrado en el capítulo anterior, la caída del lenguaje supone el ingreso del ser humano, al menos en parte, en una *vida natural*, en el mito, ya que la palabra que juzga lo condena tanto al carácter mítico del derecho como a la culpa del significar. Esto tiene su confirmación conceptual ya que, como Benjamin advierte en el texto de 1916, el pecado original es la hora de nacimiento de la *palabra humana* [menslichen Wortes], es decir, del signo *sin más* o *signo nudo* [bloß Zeichnen] que se corresponde, en *Destino y Carácter* o en *Crítica de la violencia*, con la *vida nuda* [bloß Leben] en el hombre. Este es el contexto en que debe ser interpretada, desde nuestro análisis, la entrada en la historia operada por la caída y la necesidad de redención mesiánica que se funda en esa *separación o escisión inherente al significado*. Se trata entonces en el contexto restitutivo mesiánico, de una historia que *es ya naturaleza*, con lo que hace su aparición el modelo histórico-natural que Adorno trataría de conceptualizar en la célebre conferencia de 1932.

2. La confusión babélica es el problema lingüístico fundamental que marca la continuidad entre el texto de 1916 y el de 1921. Esta es la auténtica cuestión de fondo que enmarca la problematización benjaminiana de la traducción. La confusión babélica es algo más que un “mitologema”, como afirma Agamben, es más bien un *relato alegórico* en el sentido que soporta ciertas operaciones y relaciones conceptuales que se desprenden de las relaciones entre los dos estratos del lenguaje y entre las diferentes lenguas en los términos que hemos definido: la univocidad de la referencia y la complicación y confusión del sentido. A la confusión babélica, que se manifiesta en el modo de significar [Art des Meinens] divergente de las palabras aisladas, se opone una convergencia de las lenguas en su referencia [das Gemeinte], de donde parte un movimiento restitutivo o mesiánico. Veremos que esta dialéctica encierra una complejidad que no captamos en los textos de Agamben.

3.1. Los problemas textuales y la relación con el texto de 1916.

Los problemas textuales que presenta *La tarea del traductor* son históricamente muy importantes. No se trata tan solo de todas las dificultades, a las que Paul De Man se refirió ampliamente en su seminario, que su traducción ha presentado tradicionalmente, sino también de algunos de los conceptos que Benjamin utiliza al tecnificar su análisis sobre la traducción y su problemática: modo de significación [Art des Meinens], significación [das Gemeinte], intención [Intention], simbolizante [Symbolisierende], simbolizado [Symbolisiertes]. Como ambos aspectos van de la mano en una investigación que no se realiza en la lengua propia del autor deberemos justificar cuidadosamente las traducciones de todo el lenguaje técnico, máxime cuando estamos intentando ofrecer una clarificación de la teoría benjaminiana del lenguaje utilizando un concepto, el de performatividad¹⁹, que escapa al horizonte de conceptos del autor. De este modo, y dado que ninguna de las traducciones que hemos enfrentado nos satisface, usaremos en este capítulo traducciones propias de algunos de los pasajes que consideramos decisivos. Intentaremos abordar el texto en una lectura atenta y secuencial que respete su ritmo y su desarrollo de los problemas, tratando, eso sí, de ir deshaciendo la intrincada madeja en que lo estético y lo teológico parecen mezclarse. Algunas de las observaciones de Paul De Man resultarán de ayuda. Tanto para De Man como para nosotros está claro que la traducción en Benjamin, y del mismo modo la crítica de las obras, se plantea como una desarticulación de su lenguaje que es inmanente al propio lenguaje. Definir adecuadamente esta operación de desarticulación será decisivo.

En cuanto a la relación del texto sobre la traducción con el de 1916 es necesario precisar algunas cuestiones.

a. Siguiendo lo establecido por Benjamin en la koda de 1916, la discrepancia entre sentido y manifestación que domina en el texto debe ser entendida según la división del campo de los lenguajes del arte entre lenguaje natural y signo. Desde esta partición el lenguaje podía ser entendido en términos de comunicación y sentido, el signo, o de símbolo de lo incommunicable, expresión, propia de la dimensión natural del lenguaje. Esta manifestación debe ser relacionada, tras la caída, con ese residuo [Residuum] del lenguaje puro que subsiste en la naturaleza y que Benjamin califica como una *indiferenciada e impotente expresión del lenguaje* [undifferenzierteste und ohnmächtige Ausdruck der Sprache] que comparece en la mudez de la naturaleza. La discrepancia entre significado y expresión se articula ahora en la oposición entre el modo de significar de las palabras [Art des Meinens], característico del signo, y su referencia [Das Gemeinte], que lo vincula a los lenguajes naturales.

19 Este concepto será definido en la tercera parte desde la dimensión política de nuestro autor.

b. La noción de immanencia lingüística, que vimos ya aparecer en 1916 es conservada en ese desvelamiento de los lenguaje naturales que se produce en la traducción. La *totalidad intensiva de lenguaje* ligada a esta immanencia es conservada en el texto en tanto la traducción revela el lenguaje en términos de totalidad [Totalität]. Es en esta *totalidad de lenguaje* ligada a su vida natural, que aparece un vínculo de todas las lenguas con el *lenguaje puro*.

3.2. Planteamiento inicial.

El texto, como se sabe, parte de la cuestión de la finalidad de la traducción, la tarea que, derivada de esta finalidad, se le supone al traductor, y las consecuencias que esta finalidad tiene tanto para el original como para su traducción. El planteamiento general resulta a todas luces provocador pues desde un primer momento Benjamin rechaza, en la traducción, toda finalidad comunicativa ligada al sentido y a la transmisión de contenidos. De este modo, la traducción se orientaría no ya hacia la dimensión *sígnica* del lenguaje sino hacia la conexión de éste con los lenguajes naturales. Igualmente, Benjamin desdeña, a la hora de analizar la función de la traducción, toda referencia al receptor, es decir, al hecho de que éste no comprenda la lengua original. Ambos cuestionamientos teóricos van de la mano y se alzan contra toda hermenéutica del sentido; este hecho ya fue acertadamente señalado por Paul De Man. Sin embargo, el crítico de origen flamenco hace una interpretación de la destitución benjaminiana del sentido histórico hermenéutico muy diferente de la que aquí esbozaremos ya que no la pone en relación con la teoría mística de 1916 ni con planteamientos histórico-naturales. La tarea del traductor, cuyo objetivo esencial es la *supervivencia* de las obras, basa esta supervivencia en el hecho de mostrar, entre todas las lenguas, un parentesco interno, íntimo, o inherente. Este parentesco escapa totalmente a la dimensión del sentido y la comunicación, de ahí que Benjamin considere que todo planteamiento del problema de la traducción en estos términos no puede de ningún modo cumplir con el objetivo de esta. Será preciso no sólo clarificar este parentesco, que nos conduce al tema de la reine Sprache, sino también esta noción de *supervivencia* [Fortleben/Überleben] que implica trasladar, en un sentido que para Benjamin no es metafórico, la noción de vida sobre la noción de transmisión en una suerte de *analogía aparente* entre naturaleza y lenguaje que tampoco ha pasado desapercibida a De Man, aunque su interpretación de la misma es, nos parece, muy diferente de lo que Benjamin estaría planteando. Ello, como veremos, radica en que la supervivencia y, de este modo, la analogía, es en Benjamin un planteamiento *histórico-natural* que observa una dialéctica específica. Lo que, en definitiva, parece ofrecernos el texto en relación a esta cuestión es una profundización en el problema, ya planteado en 1916, de la conexión del lenguaje con la naturaleza que nos llevará hacia la *idea de historia natural*.

3.3. El problema del sentido y la comunicación.

Benjamin se plantea al comienzo del texto algunas cuestiones fundamentales en relación al tema del sentido y la comunicación para iniciar así una crítica de las teorías que fundamentan la traducción en esta dimensión del lenguaje. ¿Se funda una traducción en el lector que no comprende el original? ¿Qué “dice” una obra literaria? ¿Qué comunica? Todas estas preguntas son para Benjamin engañosas, pues derivan de una comprensión de la problemática de la traducción que sólo puede conducir a una mala traducción pues, nos dice, una obra literaria no es comunicación [Mitteilung] ni mensaje [Aussage]. Primer signo de una mala traducción es, para el autor, comprender en estos términos el problema de la traducción. Un segundo signo de una mala traducción sería la consideración de lo que está más allá del sentido y la comunicación en términos de algo indeterminable, misterioso o “poético” [Unfaßbare] [Geheimnisvoll] [“Dichterische”]. Considerado

el problema en estos términos, el mal traductor sólo puede, según el autor, afrontar aquello indeterminable tomando él mismo el oficio de poeta. Bajo esta usurpación, la traducción se convierte en la transmisión inexacta de un contenido inesencial [ungenau Übermittlung eines unwesentlichen Inhalt]. Siendo así, la remisión del problema de la traducción a la *transmisión de un sentido* y a la comunicación de este a un receptor es para Benjamin un enfoque totalmente insatisfactorio. Es de notar que opera ya aquí toda la problemática de las dimensiones del lenguaje y esa específica concepción mística del mismo que hemos rescatado a partir de Scholem y que era fundamental para los cabalistas.

“El hecho de que Dios se *manifieste* a sí mismo, por más que dicha manifestación se encuentre muy alejada del entendimiento humano, es para ellos infinitamente más importante que cualquier significado “específico” que pudiera aportar el citado acto de expresarse.” (Scholem 2009: 52)

El tema de la inadecuación o la insuficiencia del significado como elemento esencial a la hora de establecer la función de la traducción, entronca con el problema místico de una *manifestación* que antecede a cualquier significado específico o a cualquier fase de la interpretación. De esto se desprende una determinada forma de comprender la revelación, la benjaminiana de 1916, que, como hemos visto, no admitía principio alguno de *indeterminabilidad* o de *misterio*, ya que la esencia era *unívoca en su referencia: la fuerza o el acto creador*. El problema de la traducción en tanto transmisión de un sentido entronca con el de la revelación como *exégesis* y con el modo en que toda teoría lingüística teológica dominada por el sentido debe, en última instancia, hacer depender ese sentido del misterio o de la incomunicabilidad de una esencia inaccesible: *lo indecible*. Esta indeterminación estructural del sentido tiene una gran relevancia no sólo en términos de una teoría de la traducción o de la revelación; es también fundadora de una cierta ideología de la transmisión y de una determinada concepción de la historia bajo el dominio del significado. La traducción, en tanto envuelve un problema lingüístico de transmisión y comunicación, está ya sobredeterminada en Benjamin según el problema de la historia y de la revelación a partir de una dialéctica histórico-natural que deberemos también tratar de captar. Lo que hemos llamado proceso o dinámica restitutiva depende de una manifestación, una expresión o una performatividad que parece interrumpir el sentido tanto de la transmisión o de la revelación en tanto ambas se fundan sobre el significado.

3.4. Forma, obra, supervivencia.

Una vez descartado por nuestro autor que la traducción pueda ser tratada dando prioridad al tema del sentido y la comunicación hace una afirmación decisiva; la traducción es una forma [Form], nos dice, y la traducción como forma depende del original. Que la traducción sea una forma tiene un significado substancial en este contexto, pues la forma para Benjamin, como se desprende de la tesis sobre el romanticismo de 1919 y de la tesis sobre el barroco, es comprendida en los términos de un desarrollo inmanente del lenguaje, es decir, más allá de toda exterioridad y poder unificante del sentido y siempre según la consumación de ésta en una dimensión que le es interior o inmanente: un *campo de fuerzas* que localizaremos en ciertos pasajes benjaminianos. El prólogo epistemocrítico define con rigor esta inmanencia utilizando conceptos fuertemente emparentados con los del presente texto.

“... así también es impensable que la filosofía del arte se desprenda jamás de sus *ideas* más puras, como las de lo trágico o las de lo cómico. Pues éstas no son compendios de reglas, sino que son *formas* ellas mismas. [...]. Así que no tienen ninguna pretensión de subsumir cierto número de

obras literarias sobre la base de cualesquiera puntos en común. Ni la crítica ni los criterios de una terminología [...] se fundan aplicando la pauta externa de una comparación, sino antes bien de forma inmanente, gracias a un desarrollo del lenguaje formal propio de la obra, el cual exterioriza su contenido a costa de su efecto.” (Benjamin, 2012: 26)

En esta *exteriorización de un contenido a costa del efecto*, que es lo propio del desarrollo inmanente que la crítica hace de la forma, hallamos el momento expresivo de la referencia a fuerzas que destruye el efecto, es decir, la apariencia propia del sentido. La traducción, tomada como una forma que se halla intrínsecamente ligada a otra forma, parece precisamente operar sobre el original, como tendremos ocasión de comprobar, el mismo efecto restitutivo que la crítica sobre la obra. Benjamin menciona explícitamente esta similitud, como veremos, en el momento del texto en que se refiere a los románticos.

A partir de aquí, el filósofo se basa en el concepto de traducibilidad [übersetzbarkeit] para establecer la relación entre las dos formas, original y traducción, afirmando que es la traducibilidad del original la que contiene la *ley de la forma* traducción. Es decir, que es, del mismo modo que en la operación crítica, una cierta *ley inmanente* al original lo que la traducción parece desvelar. La traducibilidad no quiere decir para Benjamin que la traducción les sea esencial por ella misma a las obras, sino que un determinado significado [bestimmte Bedeutung] que es *inherente al original* [die den Originalen innewohnt], se *manifiesta/muestra* en su traducibilidad [in ihrer Übersetzbarkeit äußere]. Es este elemento lingüístico inherente al original y que se expresa en su traducibilidad, lo que le interesa. Una traducción nunca puede significar algo para el original por buena que sea, por lo que no es en términos de significado que debe ser valorada. Sin embargo, su traducibilidad se halla en estrecha conexión con esa *fuerza* que se manifiesta en la traducibilidad [Dennoch steht sie mit diesen Kraft im nächsten Zusammenhang]. La significación inherente o inmanente de la que se habla, no debe, por supuesto, ser tomada en términos de un significado concreto (que es contra lo que la teoría benjaminiana parece movilizarse) sino más bien como algo que se *manifiesta* como una *fuerza* que nos presenta el original bajo otra dimensión o conexión lingüística. La conexión de la traducibilidad del original con esa fuerza, nos dice el autor, siguiendo con la contraposición de la koda de 1916 entre signo y lenguaje natural, es una conexión que debe ser llamada *natural* y más exactamente una conexión de la vida o de lo vivo [Er darf ein natürlicher genannt werden un zwar genauer ein Zusammenhang des Lebens]. Igual que las manifestaciones de la vida son íntimas [innigst] a las conexiones de lo vivo, sin significar nada para lo vivo, así se halla la traducción ante el original, ante el cual nada significa, pero ciertamente no en relación a su vida, matiza el autor, sino a su “*supervivencia*” [“überleben”]. Este carácter *natural* del lenguaje es lo que parece ponerse en juego, de modo dialéctico, en el tema de la vida y la supervivencia de las obras.

Aquí comienza lo que De Man denomina “analogías entre la naturaleza y el lenguaje” que son, sin duda, típicas del texto, aunque probablemente no en el modo en que el crítico deconstruccionista las plantea, ya que, lejos de darse con la inconsciencia que De Man parece sugerir (como si el texto mostrase [act out] lo contrario de lo que dice) son afirmadas de un modo consciente y dialéctico por Benjamin. Es sin metáfora [unmetaphorischer], afirma el berlinés, que las nociones de vida y supervivencia deben ser planteadas para las obras de arte (y así para su lenguaje). Pero entonces debe reconocerse la vida en todo aquello que tiene *historia* y no en conceptos provenientes de la animalidad como la sensación [Empfindung]. Porque es a partir de la historia, nos dice, y no de la naturaleza, que es necesario circunscribir el dominio de la vida. De aquí nace para el filósofo la tarea de comprender toda *vida natural* a partir de una vida más amplia, que es la *vida histórica* [Daher entsteht dem Philosophen die Aufgabe, alles natürliche Leben aus dem unfassenderen der

Geschichte verstehen].

Es poco probable que el texto benjaminiano opere analogías entre naturaleza y lenguaje que luego el propio texto destituye. Se afirma más bien que la vida *es, sin metáfora*, lenguaje, a condición de que ésta vida se conciba *como historia*. Se trata más bien del uso premeditado de un cierto operador, una oposición *dialéctica*, no simple y excluyente, entre naturaleza e historia que remite toda la naturaleza al campo de su contrario, la historia, para su correcta comprensión, y esto siempre en términos de lenguaje.

¿Cómo se relaciona *la idea de historia natural* con el problema de los dos estratos del lenguaje? Por ahora, es necesario destacar esta relación entre vida y supervivencia que remite *la naturaleza a la historia* y que vimos ya emerger en el ensayo de 1916 en el tema de la mudez de la naturaleza como expresión impotente e indiferenciada. El mismo De Man, al comentar el significado de *überleben*, la otra palabra que aparece en el texto, junto a *Fortleben*, para designar esta supervivencia de las obras, parecería internarse, sin saberlo, en planteamientos histórico-naturales que sí alcanzan al núcleo histórico planteado por Benjamin.

“(Nachreife) está asociado con otra palabra que Benjamin usa constantemente, la palabra *überleben*, vivir más allá de la propia muerte en cierto sentido. La traducción no pertenece a la vida del original, el original está ya muerto, pero la traducción pertenece a la vida futura del original, suponiendo y confirmando la muerte del original.” (De Man 1990: 132)

La dialéctica propia de naturaleza e historia se mostraría así, en uno de sus aspectos, a partir de este vínculo que De Man plantea entre vida futura y muerte. El original es historia en tanto está *ya* muerto, en tanto la traducción pertenece a un futuro que supone y confirma la *muerte del original* en un cierto plano, que, como veremos, es el del sentido transmisible. Este es un aspecto esencial de lo que De Man denomina *descanonización* del original por la traducción y que tiene que ver, como veremos, con la ruina en él de la *apariencia*. Esta comprensión de lo histórico a partir de una *physis* entendida en su caducidad, es decir, excavada por la muerte, es también lo propio, es necesario remarcarlo, de la alegoría barroca, que es otro contexto en el que, ya en 1925, se plantea la problemática histórico-natural benjaminiana. En ambos casos, el tema del lenguaje surge en el centro de esta vida que se nos aparece, a la luz de la muerte, como una *naturaleza histórica*, concebida en las estaciones de su ruina.

“Este es sin duda el núcleo de la visión alegórica, de la *exposición barroca y mundana de la historia* en cuanto que es historia del sufrimiento del mundo; y ésta sólo tiene significado en las estaciones de su decaer. A mayor significado, mayor sujeción a la muerte, pues es sin duda la muerte la que excava más profundamente la dentada línea entre *physis* y significado. Pero si la naturaleza ha estado siempre sujeta a la muerte, viene a ser igualmente de siempre alegórica.” (Benjamin 2012: 167)

Este significado alegórico, vinculado en 1925 a la historia del sufrimiento del mundo [Leidengeschichte der Welt], no es desde luego algo del orden de un sentido comunicable, es, al contrario, expresión, manifestación, de una naturaleza determinada absolutamente en su transitoriedad. A la noción dialéctica de *naturaleza histórica*, donde un concepto como la *vida* se determina absolutamente a partir de su negación (la muerte), es decir, por medio de un aspecto que estaba oculto en la inmediatez de su apariencia, corresponde precisamente, como su opuesto dialéctico, una *historia naturalizada*, que se determina, lo veremos, como una presentación

idealizada de la historia, es decir, excluida de ella la muerte y la caducidad, y que coincide, en las obras, con la dimensión simbólica del significado y la comunicación. Vemos, de este modo, que naturaleza e historia operan en dos dimensiones, una de apariencia donde se determinan mutuamente como olvido de su historicidad inmanente y otra de desvelamiento, de expresión, donde se determinan mutuamente a partir de los aspectos olvidados, su naturaleza histórica. Entre estas dos dimensiones se mueve *la idea de historia natural*. La noción de supervivencia funciona así como un operador del desvelamiento de la naturaleza histórica en las obras y su correlato lingüístico es, como se recordará, la fuerza expresiva en el original que lo vincula a su traducibilidad.

La relación correspondiente a una naturaleza histórica se confirma después en el tratamiento que da el autor a la noción -idealizante, en su comprensión convencional- de gloria [Ruhm], como tener lugar de la supervivencia de las obras. La historia de las obras de arte, dice Benjamin, conoce su *descendencia desde las fuentes* [kennt ihre Descendenz aus den Quellen] en la época del artista, pero alcanza el período de su *supervivencia*, de principio eterna, *en las generaciones siguientes*. Por lo tanto, la gloria que tiene lugar a partir de la supervivencia parece depender, precisamente, de la *interrupción* de su descendencia desde la fuente, es decir, de la muerte del autor y de la sucesión de las generaciones. Es por ello que las traducciones, afirma Benjamin, al contrario de lo que piensan los malos traductores, no están *al servicio* de esta supervivencia sino que *proviene* de ella. El origen de esta gloria, de esta supervivencia, está pues en *la muerte* que *interrumpe* la descendencia desde la fuente y no en la noción convencional de supervivencia que pretende glorificar y confirmar la descendencia desde la fuente. Es por esta razón que, nos parece, el concepto usado por De Man de *descanonización* conviene tanto a la operación de la que depende la traducción. El mal traductor parecería comprender la transmisión que implica toda traducción como una ratificación o una confirmación del origen, mientras que, desde un planteamiento histórico-natural, el origen, en tanto supervivencia, se funda precisamente en la propia interrupción o destitución de lo originario: de ahí proviene la continua renovación y desarrollo [Entfaltung] de las obras en su supervivencia, de su *descanonización*, que se corresponde con la caída de su carácter inmutable o *eterno*. Esto alude, en la sobredeterminación filosófica que presenta la traducción como vehículo de transmisión o tradición, la destitución de todo sentido heredado tanto desde un punto de vista estético como teológico.

Las traducciones de obras literarias provienen entonces de su supervivencia, de su vida *histórico natural*, en términos de *naturaleza histórica* (su vínculo con la caducidad), no de su vida en sentido *natural ideal*²⁰. La supervivencia del original revela en su desarrollo una vida más alta [hohen Lebens] en las obras así como una finalidad más alta y característica de la vida [eigentümlichen und hohen Lebens].

3.5. La finalidad de lo vivo.

En relación a la conexión entre vida y finalidad que brota de esta *supervivencia* Benjamin continúa asumiendo la vida y lo vivo en términos de lenguaje y, por supuesto, sin metáfora: es decir, remitiéndose de nuevo a la relación dialéctica entre vida y supervivencia. En esta aparente analogía es preciso destacar, como vamos a ver, la polaridad *separación/convergencia* que hace referencia

20 La inmediatez de la vida en el olvido de su determinación como *naturaleza histórica* es lo que Benjamin denomina *vida natural*. Esta vida natural es para el autor *no subjetivada* (Destino y carácter) y se corresponde con la historia naturalizada. Aquí tendríamos un aspecto importante del *ensamblaje* entre naturaleza e historia al que se refiere Adorno en 1932. La redención se corresponde con el *desgajamiento* o la diferenciación, es decir, con el retorno de la naturaleza histórica olvidada que interrumpe la historia naturalizada *subjetivando la vida natural*.

tanto al campo de la vida como al del lenguaje ya que es conservada en los análisis posteriores y resultará de gran importancia.

La finalidad de la vida no es un concepto evidente, nos dice, esta se halla en el hecho de que el fin al que apuntan todas las finalidades *separadas* [einzeln] no se determina en su propia esfera [eigener Sphäre], sino en una esfera más alta. Todos los fenómenos finales de la vida así como su finalidad en general son en última instancia finales no para la vida misma, sino para la expresión de su esencia [den Ausdruck seines Wesens], para la representación de su significado [die Darstellung seiner Bedeutung]. Lo que nuestro autor parece así afirmar es que la vida, de algún modo, al igual que las lenguas, sale de la esfera de lo propio, de las múltiples finalidades separadas en que se desarrolla, para remitirse a una finalidad que no sería ya de la vida, sino una finalidad más alta, expresiva, lingüística, en relación a su significado. La *vida* sería entonces en su finalidad más alta *lenguaje o expresión* y la expresión de la esencia de la vida remitiría entonces precisamente a su carácter de *naturaleza histórica*: una vida determinada a partir de la muerte y la caducidad.

Así, en virtud a esta naturaleza lingüística de lo vivo, la traducción está en última instancia destinada a la expresión de la relación más íntima [innersten] entre unas lenguas y otras a partir de la supervivencia de las obras. Esa relación oculta no puede ser de ningún modo revelada o creada pero puede ser representada en su realización embrionaria e intensiva [keimhaft oder intensiv verwirklicht]. Este parentesco más íntimo entre las lenguas es el de una característica *convergencia* [eigentümlichen Konvergenz]: la convergencia de las lenguas en un lenguaje puro. Vemos, de este modo, que la noción de supervivencia, ligada a la noción de un vínculo propio de la naturaleza histórica, nos remite a la emergencia de este lenguaje puro (la emergencia de un lenguaje puro como aparición de un campo de fuerzas donde los conceptos se dan sin ambigüedad ya que determinan una estructura).

3.6. Transmisión, forma y sentido.

Benjamin se pregunta a continuación: ¿Si en la traducción debe confirmarse un parentesco íntimo entre las lenguas, cómo podría realizarse esto de no ser por una transmisión lo más exacta de la forma y el sentido? La afirmación que envuelve la pregunta retórica es contestada por el autor: la relación íntima entre las lenguas, afirma, debe ir más allá del hecho de transmitir [übermitteln] lo más exactamente posible la forma y el sentido del Original [Form und Sinn] o un parecido superficial e indefinible [oberflächlichen und undefinierbaren Ähnlichkeit].

Benjamin opone esta relación entre original y traducción basada en el sentido transmitido y en el *parecido indefinible* a aquella propia de la supervivencia [Fortleben] que sólo es posible como *transformación y renovación* de lo vivo [Wandlung und Erneuerung des Lebendigen]: toda aspiración a una transmisión lo más exacta posible de la forma y el sentido traiciona la noción de supervivencia, ya que, como se comprende, la traducción, en tanto transformación y renovación, *modifica* el original [ändert sich das Original] manifestando en él la caducidad de su significado comunicable.

El sentido del original, dice el autor ejemplificando esto, cambia con sus traducciones y lo que sonaba nuevo aparece como usado y lo que era de uso corriente suena arcaico con el paso del tiempo. Estos cambios del sentido pertenecen más a la vida del original que a la subjetividad de las generaciones. Mientras que la tonalidad y la significación de las grandes obras se modifica con los siglos, del mismo modo sucede con la lengua del traductor. Sin embargo, mientras que en los

originales algo permanece más allá de las transformaciones del sentido, las traducciones parecen con las renovaciones de la lengua: el destino de las traducciones en relación a la supervivencia de las obras es la muerte y, por esa misma razón, la traducción *inscribe la muerte* en el original de un modo fundamental, ya que la caducidad de una traducción revela también algo caduco en el original. Existe un vínculo suprahistórico [überhistorische] en el lenguaje que nos confronta a la *caducidad del sentido* que constituye, en el texto, el *sentido de la caducidad*. Lo que el autor expresa aquí es precisamente lo ilusorio de toda aspiración a una restitución *lo más exacta posible* del sentido, dado que el sentido es aquello que, desde el punto de vista de una *naturaleza histórica*, no podría aspirar a ser restituido, sino que es algo que estaría destinado a perecer en aras de un vínculo más firme en el que el lenguaje se manifiesta como *totalidad*. El sentido es, desde esta perspectiva, un ámbito de inconsistencia, de multiplicación y de transformación tanto en el original como en la traducción y se presenta como aquello que, en su perpetua modificación, haría, por contraposición, resaltar una relación lingüística más estable, aquel parentesco íntimo entre lenguas.

Lo que las teorías al uso sobre la traducción *olvidan* al plantearse la necesidad (y la posibilidad) de una transmisión exacta del sentido, de su restitución bajo la premisa de la comunicación, es precisamente esta inconsistencia fundamental del sentido que es consubstancial a la *naturaleza histórica* y que la supervivencia de las obras pone de manifiesto. Las malas traducciones, al operar en la dimensión del sentido olvidando aquello que *en* el lenguaje se expresa, conciben el sentido como unitario, el original como pleno, y la transmisión de éste como una restitución que confirma la propia unidad del original. En esta ocultación de la inconsistencia del sentido del original la transmisión confirma el original para confirmarse a sí misma en una dinámica que, en oposición a la supervivencia de la *naturaleza histórica*, se plantea como el polo opuesto de este proceso, es decir, como la tradición correspondiente a una *historia naturalizada*. Para Benjamin la traducción se caracteriza, al contrario, porque presta atención a la *maduración póstuma* [Nachreife] de la palabra extranjera (el original) y a los *dolores del parto*²¹ [Wehen] en su propia lengua. Si existen analogías naturales en el texto estas desde luego tratan la naturaleza y el lenguaje desde el punto de vista de su perecer y hacen depender la noción de supervivencia de la de *caducidad*.

Así, el parentesco entre las lenguas en que se fundamenta la supervivencia de las obras en la traducción no puede estar en una *historia naturalizada* (la transmisión de un sentido) sino en un parentesco, dice Benjamin, suprahistórico [überhistorische Verwandtschaft] que consiste en que en todas ellas, tomadas como un todo [in ihrer jeder als ganzer], cada vez una y la misma cosa es *referida* [gemeint ist], que, sin embargo, en ninguna de ellas *por separado*, sino tan solo en la totalidad de sus intenciones complementarias, es alcanzado: la reine Sprache [der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist: die reine Sprache].

Aquí toca el autor el motivo de la confusión babélica según una contraposición que acabamos de señalar entre separación y convergencia, que se corresponde con las dos dimensiones del lenguaje de 1916 y la polaridad que el ensayo instituía entre *univocidad de la referencia* y *equivocidad del sentido*. El parentesco *suprahistórico* entre las lenguas se manifestaría en la traducción al tomar estas las lenguas en la *totalidad de sus intenciones complementarias*. Es en esta forma de considerarlas que una y la misma cosa es *referida*. Esta convergencia, que debería superar la inconsistencia, la divergencia y la equivocidad del sentido que presentan al ser tomadas por separado, es un parentesco más allá de la historia del sentido que evoca la restitución mesiánica del lenguaje

21 De Man, para justificar su tesis de que los traductores naturalizan el significado, insiste en que la palabra Wehen significa en alemán dolor en general y no, específicamente, dolores del parto. Los cinco diccionarios consultados no lo confirman.

adámico anterior a la caída. Este *überhistorische* es llamado también *devenir* [Werden] por el autor y, en el contexto histórico-natural, define *el núcleo* de la *ontología materialista* del prólogo epistemo-crítico: según esta, el *origen* es una relación de la naturaleza histórica. De este modo, la convergencia de todas las lenguas en un lenguaje sin significado, liberado ya de la dimensión del sentido y la equívocidad es también la remisión del lenguaje a su núcleo *natural-histórico*, donde su supervivencia se plantea tan solo a partir de la constatación de la *caducidad del sentido* en la emergencia de la *referencia*. Estamos estirando al mismo tiempo con esto de dos hilos entretreídos en la malla textual benjaminiana. Ciertamente, existe la homología de estructura que planteamos y el contexto mesiánico y el histórico-natural son dos aspectos, por articularlo de algún modo, de una ontología materialista de la historia²².

En relación al texto de 1916 y su reflexión sobre los lenguajes naturales, que abarcan el mundo como un *todo indiviso*, en la consideración de la *reine Sprache* como restitución del lenguaje de los nombres, es esencial el hecho de que las lenguas son tomadas como un *todo* y que sólo en términos de totalidad manifiestan una complementariedad en sus intenciones. Al contrario, nos dice Benjamin, tomadas las lenguas como extrañas las unas a las otras, según los términos de la confusión babilónica, y en sus *elementos singulares*, éstas se excluyen en todos sus niveles: palabras, frases, conexiones. El estrato natural-histórico del lenguaje, en el que este opera una referencia a fuerzas, es aquel en el que comparece una *idea de totalidad* que es inherente al concepto de inmanencia lingüística que hemos planteado en el capítulo anterior. Una totalidad concreta frente a la *totalización abstracta* correspondiente al ámbito del sentido que es característica de conceptos como historia del arte (*El origen del Trauerspiel alemán*) o tiempo vacío y homogéneo (*Tesis sobre el concepto de historia*).

Estas dos formas de considerar las lenguas, en sus elementos singulares y en su divergencia, y como un todo y en su convergencia, resultarán decisivas a la hora de examinar detalladamente el problema de la traducción. Lo que las lenguas como totalidad y en su convergencia parecen suponer es, precisamente, en los términos del ensayo de 1916, una univocidad en su referencia en contraposición a la equívocidad y multiplicación del sentido propia de su movimiento histórico. Esto es para Benjamin una *ley fundamental de la filosofía del lenguaje* [Dieses Gesetz, eines der Grundlegen der Sprachphilosophie].

Para entender esta divergencia de la intención en sus elementos separados, dice el autor, y esta convergencia en tanto tomadas las lenguas como un todo, es preciso distinguir en la esfera de las intenciones entre el modo de significar [Art des Meinens] y la referencia [das Gemeinte]. Aquí se presenta ya un problema clásico de traducción con el que nos hemos de enfrentar. Las tres traducciones que manejamos (una francesa, una inglesa y una española) traducen esta discrepancia en el lenguaje respectivamente en los términos de “significación”/“modo de significar”, “lo significado”/“modo de significar”²³ o “lo entendido”/“el modo de entender”. Lo problemático de estas traducciones es que reducen la discrepancia fundamental de las dos dimensiones a dos modalidades de la significación en un sentido muy similar a la clásica distinción entre connotación y denotación. De todo lo desarrollado hasta ahora se sigue que de la diferenciación de dos estratos lingüísticos tan sobredeterminados en Benjamin como el significado y la expresión, no se puede ofrecer una traducción que los asimile como especies de un mismo género. Es preciso señalar que,

22 Es un modo de expresarlo, aunque este término se halle tan connotado ideológicamente. Priorizar la ontología lo hacemos, en todo caso, en términos materialistas, esto es, considerando lo originario como historia, la historia (en los términos de Adorno) como facticidad y la facticidad (en términos benjaminianos) como *referencia a fuerzas*.

23 Maurice de Gandillac: visée/manière de viser. Harry Zohn: what is meant/way of meaning

en alemán, *das Gemeinte*, participio del verbo *meinen*, proviene de un verbo que puede traducirse, ciertamente, como significar, pero también como *referirse a alguien* (*wen meinen Sie?/¿a quién se refiere usted?*). Por esta razón, y siguiendo las precisiones terminológicas del capítulo introductorio, traduciremos la polaridad por *modo de significar y referencia*, tomando aquí referencia en el sentido performativo ya explicitado de *referencia a fuerzas*. El modo de significar, tal y como lo trata Benjamin, que lo determina en ocasiones como la *tonalidad afectiva* de las palabras, parece designar, en cambio, el aspecto del sentido relacionado con las connotaciones fonéticas y culturales que contienen las palabras y que forman parte de esa dimensión histórica en que las palabras se muestran en su divergencia y equívocidad.

3.7. “Brot” und “Pain”

Nuestro autor utiliza para ejemplificar sus afirmaciones sobre la convergencia de la referencia y la divergencia en el modo de significar, el ejemplo de las palabras alemana y francesa “Brot” y “pain”. Hemos traducido el fragmento en el que comparece esta ley fundamental de la filosofía del lenguaje.

“En su *modo de significar radica* que las dos palabras, la francesa y la alemana, signifiquen algo diferente, que no sea apropiado para ambas y, en última instancia, tiendan a excluirse; sin embargo, en su referencia, tomada absolutamente, significan una y la misma cosa. De tal manera que si ambas palabras se oponen la una a la otra en el modo de significar, ambas se reúnen en las dos lenguas de las que proceden. *Y ciertamente se reúne en ellas el modo de significar en la referencia* [und zwar ergänzt sich in ihnen die Art des Meinens zum Gemeinten]. Tomadas una a una, y así incompletas, su referencia no está nunca tomada en su relativa independencia, igual que en las palabras separadas o en las frases, sino considerada en su continuo cambio, hasta que ésta sea capaz de salir a la luz en la *armonía de todos los modos de significar* en la reine Sprache. Hasta entonces permanece la referencia oculta [verborgen] en las lenguas. Pero si ellas crecen de este modo hacia el *final mesiánico* de su historia, corresponde así a la traducción, la cual se alumbra en la eterna supervivencia de las obras y en el infinito renacer de las lenguas, probar siempre de nuevo aquel sagrado crecimiento suyo: cómo de alejado de la revelación se halla lo oculto, cuánto puede hacerse presente del saber de ese alejamiento (cursiva mía)”. (Benjamin 1991:14)

Desde la perspectiva *mesiánica* de su supervivencia las lenguas aparecen así, en el modo de significar, como divergentes *entre ellas* y también como *internamente* divergentes en sus elementos singulares (frases, palabras, conexiones). Desde esta perspectiva, afirma el autor, las palabras “Brot” y “pain” no significan lo mismo, antes bien, sus significados se excluyen. Ahora bien, en su referencia, tomada *absolutamente*, las dos palabras muestran una convergencia en ambas lenguas, se refieren a lo mismo. ¿En qué sentido podríamos considerar que ambas palabras tienen la misma referencia? Precisamente en tanto las consideremos en su vínculo con un campo de fuerzas, que, en este caso, remite ambas palabras a la *necesidad* y a la *supervivencia*. Las traducciones que manejamos, parecen dar a entender que “Brot” y “pain” significan lo mismo en su *designación o denotación*, el objeto, pero el objeto, no lo olvidemos, está ya inscrito en un mundo de la vida donde la necesidad aparece ligada a diversas fuerzas actuantes, naturales y sociales. Que las palabras “Brot” y “pain” aparezcan en plegarias y oraciones, que expresen determinados vínculos simbólicos tradicionales con el mundo de la necesidad y el trabajo, es algo que ningún comentarista del ensayo ha desarrollado, precisamente, según creo, porque es esa dimensión *inmanente* la que permanece olvidada bajo los sentidos históricos y culturales. Desde esta perspectiva, todas las palabras ligadas a la necesidad y a la supervivencia, al culto o a la dominación, todas las palabras

ligadas al mundo de la vida en términos de caducidad y sufrimiento, manifestarían una convergencia en todas las lenguas en tanto manifestarían vínculos simbólico humanos²⁴. En este cambio de perspectiva, se nos dice, el modo de significar se *reúne* con la referencia en lo que podría entenderse como un proceso de convergencia de las lenguas hacia una única lengua que se constituye como la *referencia absoluta*. Lo que el ejercicio del verdadero traductor permite es precisamente hacer emerger una perspectiva histórico-natural sobre el lenguaje, donde su función signíca no es ya dominante y donde la convergencia de todos los elementos lingüísticos se produce como referencia a la *caducidad*. En esta manera de acercarse al lenguaje, por tanto, parece plantearse un *vínculo* de todos sus elementos en su referencia y una divergencia de todos ellos en cuanto a su significado. Esta perspectiva, por lo tanto, manifiesta una extrema convergencia en su referencia sólo a costa de manifestar una extrema divergencia en su significado. Las lenguas convergen en tanto expresión inmanente de un campo de fuerzas natural-histórico. Esta emergencia de los vínculos lingüísticos de la vida natural es un *proceso* de la naturaleza-histórica que se funda no en la continuidad de la transmisión sino en *la caducidad* que *interrumpe* toda la consistencia y unidad de sentido entre original y traducción. Lo que, de este modo, emerge en esta *maduración póstuma del lenguaje* es un vínculo entre las lenguas que se funda en la extinción de las conexiones propias del sentido y la comunicación.

Sin embargo, y aquí surge una dificultad, este proceso de destitución del sentido, nos dice Benjamin, debería en última instancia hacer salir a la luz la *armonía* de todos los modos de significar en el lenguaje puro. El significado de esta armonía del sentido en el lenguaje puro, de esta convergencia del modo de significar con la referencia, deberá ser clarificada ulteriormente, pues parecería estar en contradicción con otras afirmaciones del texto donde la *reine Sprache* se alcanza simplemente como extinción del significado: cabría plantearse, y lo haremos más adelante en esta investigación, si existe un modo de convergencia entre sentido y referencia que se constituya como una extinción del sentido en la referencia. Para ello habrá de pensarse en qué forma el sentido puede de algún modo ser *negado, conservado y superado*. En cualquier caso, es uno de nuestros objetivos el mostrar que la *reine Sprache* no es una mera metáfora de un estadio utópico del lenguaje y de la humanidad, sino que es una estructura lingüística que se obtiene a partir de esta referencia a la caducidad-supervivencia propia de los lenguajes naturales.

Finalmente, dice Benjamin, hasta el cumplimiento del *final* mesiánico [messianische Ende], la referencia permanece *oculta* en las lenguas de no ser porque la traducción (y también la crítica, diríamos), cumple precisamente la función de *desocultar* la referencia, manifestando la distancia o el *saber del alejamiento de la revelación*. A la traducción corresponde, en *el infinito renacer* de las lenguas, *probar siempre de nuevo* ese sagrado crecimiento hacia el final mesiánico que, como se aprecia, nada tiene que ver con un crecimiento natural ya que supone un perpétuo recomenzar en la extinción del significado que constata el alejamiento de la pura lengua como revelación. Es en este sentido que el final mesiánico [messianische Ende] no es un telos o una meta mesiánica [messianische Ziel/Zwek] ya que esta supervivencia, más que un movimiento hacia una meta, supone una perpétua interrupción de todo el movimiento y destinación inherentes a la transmisión de un sentido. En el *Fragmento teológico-político*, del que no sabemos si es de esta primera época (así lo afirma Scholem) o inmediatamente anterior a las tesis (así lo afirma Adorno), Benjamin utiliza también la palabra “Ende” para referirse a lo mesiánico en contraposición al “Ziel” o al

24 La noción de fuerza nos parece esencial en tanto a partir de ella el ciclo de la vida se vincula, en la lucha por la supervivencia, a la muerte, el amo absoluto, y en esta lucha contra la muerte, al dominio político sobre las necesidades humanas, al amo político. Todo este campo de tensiones olvidadas estuvo contenido en la dimensión cultural y en las simbolizaciones correspondientes a la tradición y afecta, por lo tanto, a las palabras en su referencia.

“Telos” con que habitualmente se asocia al mesías según una lectura teleo-escatológica.

“Por eso el reino de Dios no es el telos de la Dynamis histórica; ni puede plantearse como *meta*. Desde un punto de vista histórico no es meta, sino final”.

[“Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende.”] (Benjamin 1991 : 203)

El crecimiento de las lenguas hacia su final mesiánico no es, por tanto, una categoría teleo-escatológica, antes bien, nos permite calibrar el alejamiento de la reine Sprache. La revelación, por lo tanto, que depende en Benjamin de esa absoluta univocidad de la referencia a la fuerza creadora, sólo puede hacerse presente *negativamente* como un saber sobre su alejamiento, pues esta convergencia interna y externa de las lenguas en una referencia, esta convergencia del lenguaje natural oculto en el lenguaje instrumental, no se da como telos y destinación sino como *restitución de lo olvidado e interrupción* de un cierto orden de la transmisión que es ya historia. Sólo sobre la interrupción del telos y la destitución del sentido, en la emergencia de la *caducidad*, apunta el lenguaje a una reconciliación. Por lo tanto, la reine Sprache no tiene de ningún modo el estatuto de una venida mesiánica que se situaría en un horizonte histórico y sería el objeto de una *promesa*. Bajo esta estructura, la venida mesiánica es expresión de un *deseo de redención*. La reine Sprache, al contrario, es más bien aquello hacia lo que el lenguaje *señala* en el *despliegue* característico de la extinción y la caducidad del sentido²⁵: abolido no sólo el significado sino su *movimiento* hacia el futuro. Ahí la traducción alcanza al original diríase que *arruinándolo* como forma.

“Así la traducción, aunque no pueda reclamar un derecho a la duración de sus obras -y en esto es diferente del arte-, no renuncia a su derecho a un último, definitivo y decisivo estadio de toda construcción lingüística. En ella el original crece hacia una atmósfera más alta y pura de lenguaje, en la cual no puede vivir durablemente, porque no es alcanzada por él en todas las partes de su forma, y hacia la cual, sin embargo, señala al menos de forma penetrante, milagrosa, como el lugar *predestinado y rehusado* de *reconciliación y cumplimiento* de las lenguas. Este lugar no se alcanza de raíz, sin embargo en él reside aquello que en una traducción es más que comunicación”. (Benjamin 1991: 14)

Se refiere aquí el autor al modo en que la traducción afecta al original en tanto lo lleva a un estadio último y definitivo [letztes, entschiedenes] de toda construcción lingüística. En este proceso el original *crece* (nuevamente una aparente analogía natural) hacia la reine Sprache que, sin embargo, no puede alcanzar durablemente. La obra, se nos dice, no alcanza ese estadio último de lo lingüístico en todas las partes de su forma [in allen Teilen seiner Gestalt] por lo que quedaría desarticulada en su unidad. En esta desarticulación de la forma, el original, convertido en ruina, *señala* [hindeutet] un lugar *predestinado y rehusado* [vobestimmen, versagten], el *lugar* de reconciliación y cumplimiento [Versöhnung, Erfüllungsbereich]. Como se aprecia, la reconciliación y el cumplimiento adquieren aquí un sentido muy alejado de toda teleología o de toda consumación en términos finalistas. Es más bien a partir de la fractura de la forma, de la inadecuación entre la forma y el contenido, de la interrupción de la transmisión, que algo señala hacia un lugar a la vez rehusado y prometido²⁶. Es por ello que la reine Sprache parece ser más bien algo del orden de lo potencial, una suerte de completud o cumplimiento que sólo se alcanza en la ruina de toda

25 Lo que emerge en la referencia o en la expresión es la caducidad del sentido o el sentido como caducidad y muerte.

26 Esta fractura de la forma podemos localizarla como acontecimiento histórico en el carácter formal con que la fuerza dominante funda la ley.

apariencia de unidad y de destinación, en la interrupción de un determinado proceso teleológico de transmisión (una evolución, un crecimiento natural). Como muy claramente afirma De Man, sin comprender no obstante el significado histórico-natural de sus afirmaciones, el original está, desde un determinado punto de vista, *ya muerto* en relación a la traducción. A todo crecimiento le es inherente la caducidad, toda maduración es póstuma: *Nachreife*²⁷.

3.8. Fruto y piel, Königsmantel.

Por más que un mal traductor intente extraer del original todo lo comunicable, dice Benjamin, permanece siempre aquello *intocable* [Unberührbar] que orienta el trabajo del verdadero traductor. Este vocablo, que designa en el lenguaje aquello no traducible, tiene a mi juicio, como ya advertimos, una fuerte conexión con otro término usado por el autor en el texto de 1916, la *intangibilidad de la palabra* [Unantastbarkeit des Wortes], que designa en el lenguaje lo absolutamente manifiesto, es decir, la esencia espiritual de la divinidad que el autor entiende como *fuerza creadora*. Es ese el objeto de la revelación en términos místicos y el objeto último de la crítica y la traducción en términos estéticos. Recordemos la cita.

“Lo absolutamente manifiesto [das ausgesprochenste] es al mismo tiempo el puro espíritu [reine Geistige]. Exactamente eso significa el concepto de revelación cuando toma la intangibilidad de la palabra como la única señal y condición suficiente de la esencia espiritual de la divinidad [der Göttlichkeit des geistigen Wesen] que en ella se expresa.”

Esta intangibilidad es entendida en términos de *ininterpretabilidad* en el texto de 1916 y de *intraducibilidad* en el presente ensayo y de manera análoga, la revelación funciona aquí, más allá de cualquier contenido revelado, como pura manifestación. En el caso de la traducción aquello intocable determina la relación que el traductor verdadero mantiene con el original que es, afirma el Benjamin, diferente a la del autor, en tanto para este último no existe de principio en el lenguaje aquello intocable/intraducible. Esto es así porque la relación entre el lenguaje y su contenido [Verhältnis des Gehalt zur Sprache] es en el original una *unidad*, afirma, comparable a la del fruto y su piel [eine Gewisse Einheit wie Frucht und Schale], mientras que el lenguaje de la traducción envuelve su contenido como una capa real de largos pliegues [ein Königsmantel in weiten Falten]. Estas relaciones, como vemos, las expresa Benjamin mediante *dos imágenes* que entrañan una específica relación de *envolvimiento*. Si en la primera la relación sinecdótica (continente/contenido) del lenguaje con el significado vuelve a aparecernos según una analogía natural, en la segunda esta relación natural parece ser subvertida pues en la traducción, la relación de envolvimiento recae sobre una figura (capa real de largos pliegues) que connota una relación de envolvimiento *no orgánica*, es decir, una relación *artificial* de inadecuación entre lo envolvente y lo envuelto. Si la traducción permanece frente a su contenido inadecuada, forzada y extraña [unangemessen, gewaltig und fremd] es, nos dice el autor, porque reenvía a un lenguaje superior, inalcanzable, que en el original permanece *oculto* para el autor. Se trata de aquello intocable en el lenguaje que no puede ser traducido pero que funda la traducibilidad. La traducibilidad [Übersetzbarkeit], que, como vimos al comienzo del texto, funda la relación entre original y traducción, se basaba en un determinado elemento lingüístico *inherente o íntimo* al original, la conexión con una *fuerza* que manifestaba en el lenguaje del original su significado *natural-histórico* en términos de caducidad-supervivencia. Por lo tanto, la traducción, al igual que la crítica,

27 Este vocablo alemán alude a una maduración de los frutos posterior a su maduración en la tierra, durante su proceso de almacenaje. Es de notar como ciertos vocablos escogidos por Benjamin, más que plantear analogías entre lenguaje y naturaleza, funcionan como emblemas de la *naturaleza histórica o alegórica*.

revela una ley inherente al original, a su lenguaje, en la que este alcanza su significado como naturaleza histórica a costa de la destrucción de su significado como historia naturalizada. Esto es lo que parece manifestar esa doble articulación de la relación entre lenguaje y contenido que expresan las imágenes sinecdóquicas. Lo que la sinécdoque orgánica, la que representa la adecuación entre el lenguaje y el sentido, parece figurar es una relación *puramente natural* (fruto/piel) donde la analogía entre lenguaje y naturaleza opera una exclusión de la dimensión de la naturaleza-histórica, la muerte y la caducidad. En esa exclusión de la fuerza se funda la completud del sentido y el dominio de la significación. Es precisamente esa relación puramente natural la que suspende la referencia a fuerzas y opera la totalización sinecdóquica del significado.

La traducción transplanta -irónicamente- el original, afirma el autor continuando con las metáforas aparentemente naturalizadoras, a un terreno lingüístico *más definitivo* [endgültigeren Sprachbereich], en tanto ya no puede ser desplazada por otra traducción, sino que en este terreno tan solo aspira el lenguaje a ser elevado *siempre de nuevo* en sus diferentes partes [von neuem und an andern Teilen erhoben zu werden vermag]. Y la palabra irónico, nos dice Benjamin remitiendo a su tesis sobre los románticos, no está aquí por casualidad, ya que los románticos tenían conocimiento de la vida de las obras. Ciertamente, en la tesis de 1918, la *ironía* suponía también la elevación del lenguaje a un plano superior que arruinaba la apariencia en las obras y las manifestaba, redimidas, en su *devenir*. Sin embargo, esta restitución en el original de esa palabra intangible supone un proceso en el que el lenguaje aspira *siempre de nuevo* a ser elevado, en sus diferentes partes, hacia la reine Sprache. De este modo, tanto la traducción como la crítica, parecerían plantearse *siempre de nuevo* la tarea de arruinar en las obras su apariencia, de descanonizarlas o desnaturalizar en ellas su lenguaje, *interrumpiendo* siempre de nuevo el proceso de su transmisión en términos de comunicación y sentido. El crecimiento hacia el lenguaje puro, la restitución mesiánica de la historia en términos místicos, es entonces un proceso lingüístico que se funda en la repetición que capta ese *devenir*: restitución y redención de la naturaleza-histórica. Todos estos esquemas histórico-naturales y a la vez místicos, obtendrán un estatuto teórico más elaborado en el prólogo epistemo-crítico de la tesis sobre el barroco donde este devenir se desarrollará a partir de la captación en el objeto del punto de convergencia entre su *protohistoria* (natural-histórica) y su *posthistoria* (mesiánica). Las tesis de 1940, a su vez, suponen la traslación de la noción de interrupción, de crisis del sentido histórico, en términos de lucha de clases.

3.9. Fidelidad y libertad. Lo incommunicable.

En el siguiente párrafo, el autor vuelve a internarse en la teoría de la traducción para referirse a la alternativa, corriente en ella, entre fidelidad y libertad. Las teorías al uso, en su exigencia de fidelidad y libertad (libertad en la restitución del sentido y, para servir a esta restitución, fidelidad al vocablo, afirma Benjamin), están ligadas a una concepción dominada por el sentido. ¿Qué puede aportar la fidelidad si se trata de restituir el sentido?, se pregunta nuestro autor. Una traducción nunca puede restituir completamente el sentido porque el sentido literario que un vocablo tiene en el original no se agota en *la referencia* [dem Gemeintem] sino que adquiere su significación en tanto la referencia aparece ligada [gebunden ist] al sentido o a la connotación, a su tonalidad afectiva [Gefühlston]. De este modo, el sentido literario del original supone para el traductor una ocultación de la referencia mientras que la literalidad sintáctica, al contrario, que se ocupa de las palabras en su conexión, y que traduce palabra por palabra, es incapaz de restituir el sentido. Por lo tanto, la literalidad no puede ser asociada a la conservación del sentido porque la fidelidad en la restitución de la forma (el lenguaje) [Treue in der wiedergabe der Form] hace infinitamente difícil la restitución del sentido. La literalidad no puede exigirse en nombre de la conservación del sentido. La exigencia

de literalidad debe ser entendida en virtud a otras conexiones.

Para ilustrar estas conexiones recurre el autor a la célebre imagen de la vasija rota que también ha sido extensamente comentada por diversos autores. Según señala De Man, Carol Jacobs, en su artículo *La monstruosidad de la traducción*, relaciona el emblema de la vasija con la imagen, propia de la cábala luriánica de la ruptura de las vasijas, que se inserta dentro de la noción también luriánica de *Tikkun* que, según informa Scholem, sería otro esquema reconstitutivo similar al de la relación entre la Torá emanada (Torá de-azîlut) y la Torá histórica (Torá de-la-beríá). En este caso la ruptura de las vasijas sería un símbolo análogo al de la separación o la interrupción de la emanación en el Zóhar a partir del pecado y del Árbol del conocimiento. El *Tikkun* sería en la cábala de Luria el tiempo de la *restitución mesiánica*, de la recomposición de las vasijas a partir de la cual se retorna al ser original de las cosas, es decir, a la inmanencia propia de la emanación. Lo curioso del pequeño relato alegórico de Benjamin, que tanto trabajo ha dado a los traductores, es que comienza la analogía sugiriendo la idea de que hay que recomponer una determinada vasija pero, como observa con acierto De Man, la vasija, al final de la historia alegórica, no parece quedar de ningún modo recompuesta, cosa que coincide con nuestra insistencia en que la reine Sprache sólo puede ser entendida como una potencialidad inherente a una fragmentación, como el final mesiánico, no el telos, de un proceso de restitución que, desde el plano del sentido y la comunicación, supone la repetición de una interrupción del movimiento de transmisión.

La unidad o la convergencia de los lenguajes en su referencia sólo puede salir a la luz a partir de la ruina de la transmisión y de la comunicación dándonos una idea, sobre la que ya hemos insistido bastante, de la *negatividad* esencial de este proceso reconstitutivo. Como hemos observado unas páginas atrás, la *restitución* de lo originario (el mundo anterior al pecado en términos místicos) supone en Benjamin precisamente la *destitución* de lo originario, la interrupción de una transmisión fundada en el sentido y en la destinación, que en términos cabalísticos se expresa en la contradicción entre la Torá emanada y la Torá histórica que sustenta la ley. La verdadera traducción, en su literalidad, permite al lenguaje puro, en tanto reforzado en su medio propio [wie verstärk durch ihr eigenes Medium] hacer caer sobre el original el lenguaje puro. Es la literalidad en la transposición de la sintaxis (forma) la que consigue esto porque el medium del lenguaje de los nombres es la inmanencia de la referencia y la expresión, en cada uno de sus elementos, de una totalidad intensiva de lenguaje. A través de la literalidad sintáctica el lenguaje se manifiesta en la conexión de todos sus elementos a costa de la conservación del sentido. La restitución del nombre oculto se da tan solo en el proceso de fragmentación del sentido de los signos.

La interpretación de la fidelidad en estos términos parece privar a la libertad (en la restitución del sentido) de todo derecho. Si es adecuado identificar sentido y comunicación en una obra de lenguaje, queda en ella, más allá de toda comunicación, un elemento último. Más allá de lo comunicable, afirma nuestro autor, existe en todo lenguaje un incomunicable [Nicht-Mittelbares], algo que, según el contexto, es simbolizante o simbolizado [Symbolisierende oder Symbolisiertes]. Simbolizante en las obras acabadas de la lengua, simbolizado en el *devenir* mismo de las lenguas [im Werden der Sprachen selbst]. Esto que es simbolizado en el devenir es aquel núcleo mismo de la pura lengua [jener Kern der reine Sprache selbst]. Este núcleo aparece también en la vida, aunque oculto y fragmentario [fragmentarisch und verborgen] como simbolizado, mientras que en las obras es siempre simbolizante. Si este núcleo último aparece en la vida sujeto a lo lingüístico y a sus transformaciones, en las obras aparece afectado por el sentido pesado y extraño [behftet mit den schweren und fremden Sinn].

Como ya vimos, al final del ensayo de 1916 teníamos ya esta distinción entre comunicación y símbolo de lo incommunicable. Ella suponía que el campo del lenguaje podía ser diferenciado entre un nivel sígnico, la comunicación de lo comunicable, y un nivel que fue denominado simbólico, donde comparecía lo no comunicable. La tarea del traductor parece proseguir esta teoría de la simbolización considerando que lo incommunicable puede estar en posición de simbolizante y de simbolizado. Cuando en las obras acabadas y aisladas aparece como simbolizante, lo incommunicable aparece *oculto, olvidado*, en tanto está afectado, como no hemos dejado de ver, por el sentido. La traducción, al igual que la operación crítica, debe hacer emerger en la obra lo *incommunicable* como lo simbolizado mismo, es decir, liberado de la apariencia sígnica, relación que emerge en la desocultación de la naturaleza histórica, en la supervivencia o crecimiento póstumo de las obras donde, precisamente, se extinguen todo sentido, toda intención y toda comunicación y el símbolo emerge como referencia: ahí se capta un *devenir*.

“Liberarla del sentido, hacer de lo simbolizante lo simbolizado mismo, para recuperar el lenguaje puro formado en el movimiento de la lengua, este es el enorme y único poder de la traducción. En este lenguaje puro, que ya nada significa ni nada expresa, sino tan solo la palabra *inexpresiva y creadora* [ausdruckloses und schöpferisches wort] que es la *referencia* de todas las lenguas [das in allen Sprachen gemeinte ist], alcanzan finalmente toda comunicación, todo sentido y toda intención un estrato en el que están determinados a extinguirse.”
(Benjamin 1991: 19) (GS, IV,1, 19)

4. Los textos sobre el lenguaje (III). *Problemas de sociología del lenguaje* (1935)

Problemas de sociología del lenguaje [Probleme der Sprachsoziologie] fue escrito en 1935 para el número 4 de *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista del Instituto de Investigaciones Sociales dirigido por Max Horkheimer. Se trata de un extenso *compte rendu* que, desde una perspectiva histórico-genética y sociológica, repasa y comenta los diferentes campos de la investigación lingüística de la época poniendo un especial acento en el problema de los orígenes del lenguaje y de la función no instrumental ni comunicativa de éste. En este sentido, observamos que Benjamin enfoca el informe orientado por sus preocupaciones en torno a las dimensiones y funciones del lenguaje. En el informe, amplio y, sin duda, de gran interés, Benjamin comenta el estado de la investigación lingüística desde los campos y perspectivas más diversas que se extienden desde la investigación antropológica de los neokantianos (Cassirer), el positivismo lógico del Círculo de Viena (Carnap), las aportaciones de la etnología sobre la magia (Lévy-Bruhl), hasta las investigaciones behavioristas de Watson o Vygotski, las teorías genéticas sobre las dimensiones del lenguaje (Bühler, Brugmann) o las investigaciones sobre el lenguaje animal (Köhler) o el elemento mímico gestual en él (Paget). En este ensayo, nuestro autor da muestra de conocimiento sobre las diferentes teorías lingüísticas, sus presupuestos y desarrollos, sus potencialidades y sus limitaciones y nos ofrece un Benjamin con un dominio teórico bastante preciso de toda la conceptualidad y problemática lingüística de la época. Sin embargo, lo que caracteriza por encima de todo este texto es su orientación hacia los problemas materiales del lenguaje, la dimensión expresiva/manifestativa, y hacia las teorías de su génesis histórico material, que él califica como sociológica. La forma en que el filósofo comenta los diferentes enfoques hace destacar ciertos centros de interés que coinciden con ciertas concepciones del ensayo de 1916, pero también con un texto posterior, *Sobre el poder de imitación* (1933), textos que sería conveniente, sin duda, poner en relación. Pero hay aún más en este texto, porque encontramos también en él referencias suficientes para ubicar en un contexto muy diferente ciertos conceptos clave del ensayo de 1916, como, por ejemplo el de *totalidad intensiva del lenguaje* [intensive totalität der Sprache] o el de *expresión* [Ausdruck], tratados en el *compte rendu* con un lenguaje nada opaco y desarrollados dentro de las problemáticas de la época en torno al lenguaje, cosa que nos acercará, como se verá, a la posibilidad de interpretar en otro contexto las concepciones lingüísticas benjaminianas.

Es imprescindible, antes de comenzar la lectura de este rico ensayo, centrar el enfoque en el que, a nuestro juicio, es un problema central al que se refieren tanto este texto como el de 1916: se trata de la cuestión de la *magia verbal* y del funcionamiento *mágico* de las palabras. Esta cuestión, que, como se verá, funciona en el texto en contraposición a la dimensión *ideal/instrumental* del lenguaje (el significado), vuelve desde otra perspectiva a los problemas de 1916. Si en 1916 esa *totalidad intensiva del lenguaje* y ese carácter *mágico* de las palabras aparecen en momentos importantes del texto pero nunca desarrollados, en el ensayo de 1935 estos conceptos y las problemáticas a las que aluden aparecen de tal manera que un contexto teórico es más fácilmente deducible. El carácter mágico de las palabras se halla así en el centro de la teoría del *nombre* y de la nominación de 1916 y

en ese rasgo, en esa comunicación inmediata de una fuerza (que en el ensayo de 1916 es la palabra creadora de Dios) radica su carácter *místico*.

La relación entre *mística* y *magia*, como vimos, es un rasgo *esencial* de la concepción mística del lenguaje de los cabalistas. Scholem dio buena cuenta de ello al tratar los orígenes de la Cábala en la España y la Provenza del siglo XIII y su relación con el texto de la Torá. La doctrina de los nombres de Dios que se encriptan en la Torá y del Tetragrama como contenido absoluto de la Torá provendrían, como ya vimos, de los rituales mágicos que en la época helenística se practicaban con los cinco libros del Pentateuco que componen la Torá. Esto evidencia algo que Scholem observa en muchos de sus textos²⁸: que la mística judía y su concepción del lenguaje suponen una conservación dentro de la religión racional monoteísta judía de un estrato mítico emparentado con concepciones mágicas más antiguas. Es por ello que el texto de 1935, un texto hecho por encargo y bastante convencional en la exposición, resultará una ayuda importante para la reconstrucción del contenido materialista que la magia tiene para nuestro autor. El interés de este texto por las investigaciones sobre la *facultad mimética* en los animales y las teorías sobre el elemento *mímico-gestual* (Paget) en el lenguaje se hallan sin duda relacionadas con toda la doctrina benjaminiana del nombre y la nominación. De este modo, como ya hemos dicho, el breve texto de 1933, *Sobre el poder de imitación*, se hallaría fuertemente vinculado con la concepciones sociológico-materialistas de la magia que pueden extraerse del texto de 1935 y que, a través de los conceptos de *magia y totalidad intensiva*, se relacionaría con la teoría de 1916. Esto va contra una cierta línea interpretativa que, como ya advertimos, ve en el breve texto de 1933 una reinterpretación en términos materialistas de la teoría místico-teológica de 1916. En realidad, si lo que sostenemos, como nos parece, tiene fundamento, el texto de 1933 apuntaría a una profundización antropológica sobre el concepto de poder mágico de la palabra que opera ya en 1916.

La apreciación de la crítica de los dos textos como divergentes es bastante representativa de los problemas de lectura que la encriptación benjaminiana genera y de las líneas de lectura que se abren por la existencia de percepciones que no advierten el carácter materialista de lo místico o lo teológico en Benjamin. Trataremos este problema en el siguiente capítulo. Como hemos avanzado ya en la introducción, no existe ninguna razón para, apegándose a ciertos gestos de la recepción benjaminiana, separar las dimensiones místico-mágica de su pensamiento de su profunda filiación materialista. Esta incompatibilidad aparente, que ha planeado sobre personas muy próximas al autor (como, por ejemplo, el mismo Scholem), y se ha transformado en una línea maestra de la lectura benjaminiana de cara a problematizarla al extremo, se basa en una oposición que se sustenta en prejuicios sobre el significado de lo místico y de lo mesiánico, que intuitivamente tiende a asociarse con lo metafísico o lo trascendente, cuando en realidad está profundamente arraigado, como hemos mostrado, en lo material y lo inmanente. Es bien cierto que el propio Benjamin habla de concepción *metafísica* del lenguaje en el texto de 1916, pero cualquier lector mínimamente familiarizado con la encriptación benjaminiana sabe que es necesario leer a nuestro autor en sus constelaciones de conceptos y no en el significado inmediato y común de ciertas palabras. A Benjamin le interesan muy poco los equívocos que el significado inmediato de sus conceptos pueda plantear. Es algo inherente a su método de encriptación que solo clarifica los conceptos, como veremos en su teorización de la *exposición* en el prólogo epistemo-crítico, a partir de largos desarrollos internos en constelación. Otro ejemplo de ello es la insistencia con que el filósofo se refiere bajo el nombre de *teología* a su concepción mística del lenguaje y del tiempo mesiánico que, como también hemos visto, es precisamente, entre otras cosas, una interrupción o suspensión de toda teología como

28 Ver, por ejemplo, 'Cábala y Mito' en *La Cábala y su simbolismo* o 'Características generales del misticismo judío' en *Las grandes tendencias de la mística judía*.

contenido revelado. Si Benjamin utilizó los esquemas propios de la mística y la cábala para encriptar una ontología materialista es porque a la propia concepción mística del lenguaje (así como a la de la magia) subyacía una estructura inmanente capaz de materializar las relaciones lingüísticas en términos de *fuera* y no de significado. Importa poco según nuestro método de investigación si el concepto de *expresión*, fundamental (y operativo bajo diferentes nombres), bebe de los esquemas místicos del lenguaje o de una ontología materialista de las formas artísticas²⁹. Lo que nos proponemos mostrar es más bien una homología de estructura entre lo estético y lo teológico en el corpus benjaminiano.

4.1. Los orígenes del lenguaje.

Comienza nuestro autor su compte rendu remitiéndose a la espinosa pregunta sobre los orígenes del lenguaje y recuerda una formulación de Herder según la cual el hombre inventó el lenguaje a partir de los sonidos naturales. Esta preocupación por el aspecto onomatopéyico, se nos dice, ha sido fuertemente limitada por la crítica científica sin haber conseguido, no obstante, llegar a resolver el problema de los orígenes del lenguaje. Karl Bühler ha consagrado una obra a este problema; en ella, retoma la afirmación de Lazarus Geiger según la cual sólo en las capas más tardías de la lengua se observa una tendencia del lenguaje a aproximarse los objetos mediante *descripciones* [den Objekten schildernd nahezutreten]. Sin embargo, sin negar la actividad onomatopéyica en el lenguaje, Bühler parece considerarla una *oportunidad perdida* en su desarrollo.

Más estimulantes le resultan a Benjamin las investigaciones de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva en *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1918) que introducen variantes a la teoría onomatopéyica. Bruhl habla de las *Lautbilder* [imágenes sonoras] observadas por exploradores alemanas en las tribus Ewe. Estos *dibujos sonoros* [Zeichnungen und Abbildungen] pueden convertir en inmediatamente comunicable por el sonido una impresión recibida que consiste en sonidos, olores, sabores o impresiones táctiles. Estas Lautbilder se basan, según el etnólogo francés, en una fuerte tendencia en los Ewe a hacerlo todo audible y constituyen *gestos vocales* [Stimmgebärden] que expresan cualidades mágicas. En correspondencia con estas investigaciones sobre la palabra mágica, se refiere Benjamin a *Sprache und Mythos* (1929) de Cassirer y a su proyecto de comparativa entre *conceptos lógicos* y *conceptos míticos*.

Es precisamente en relación al proyecto comparativista de Cassirer que encontramos la referencia decisiva a una *concentración intensiva* [intensive Zusammendrängung] de las palabras míticas en contraposición al *despliegue extensivo* [extensiven Verbeitung] propio de los conceptos lógicos. En este impulso hacia la concentración [Trieb zur Konzentration] propio de la palabra mágica todas las *fuerzas* se reúnen en un punto [aller Krafte auf einem Punkt]. Esta descripción de Cassirer es importante porque nos facilita un contexto para esa *totalidad intensiva del lenguaje* en que consiste su inmediatez y su *magia* en el ensayo de 1916 y en el ensayo sobre el traductor. Dos elementos son esenciales aquí, la referencia a la *fuera* y la oposición entre despliegue extensivo (propio de la función lógico-predicativa del concepto) y la concentración intensiva (propio de la función expresiva). Habremos de concretar estas nociones y algunas otras pero es evidente que tenemos ante nosotros, dentro de un nuevo contexto, la oposición articuladora del ensayo de 1916 entre el lenguaje expresivo, la *inmediatez* de los nombres, y el lenguaje instrumental. Es en este fenómeno de *concentración* donde Bruhl detecta en las lenguas de los primitivos una tendencia hacia lo

29 La *expresión* como categoría lingüística en Benjamin comparece, entre otros, bajo los conceptos y nociones de *nombre*, de *símbolo* (de lo incommunicable), de *ruina* (de la apariencia), de *ironía* y se plantea siempre en oposición a la dimensión lingüística del contenido (significado y sentido).

concreto. Es preciso recordar que en el ensayo de 1916, Benjamin se refiere en un pasaje importante, cuando desarrolla el tema de la caída del espíritu lingüístico, a los elementos *concretos* y *abstractos* del lenguaje. Esta es la óptica con la que Benjamin, más próximo (al menos en ciertos aspectos) al antropólogo que al neokantiano, parece comprender la investigación de Cassirer. Si los de Marburgo hacen antropología cultural comparando los esquemas formales (prelógicos) del mito con las formas del entendimiento puro, Benjamin, al contrario, no admite ninguna oposición evolucionista entre esquema prelógicos y lógicos y considera como esencial un concepto, el de fuerza, que desde los esquemas lógico-formales que dominan en los neokantianos es una proposición metafísica pero que para él, como se deduce del propio *compte rendu*, es un rasgo determinante del *lenguaje concreto*. Tendremos ocasión de comprobar cómo Benjamin, tecnicando la oposición entre abstracto y concreto a partir de las nociones de *conocimiento* y *verdad*, construyó, en el prólogo epistemocrítico de la tesis sobre el barroco, toda una teoría del conocimiento y una ontología donde tiene su papel la noción de *fuerza lingüística*.

Se refiere Benjamin a continuación, en relación a la riqueza del lenguaje de los “primitivos”, a una noción que comparten Bruhl y Cassirer, la de “complejo místico”. Afirma el antropólogo que no hay en las sociedades “primitivas” ninguna percepción [Wahrnehmung] que no sea comprendida dentro de un *complejo místico* [die nicht in einem mystischen Komplex begriffen sei] que se relaciona con las virtudes mágicas de los objetos y de las palabras

Benjamin critica, sin embargo, la interpretación, que tacha de *positivista*, que subyace a la distinción de Bruhl entre mentalidad “primitiva” y “superior”, así como a la especificidad que lo “primitivo” pueda tener en relación a lo “civilizado”. En este sentido, las investigaciones de Olivier le Roy le parecen más libres de prejuicios positivistas ya que localiza la especificidad de cada civilización no en su primitivismo o superioridad sino en las condiciones particulares de la estructura económica, social, o en el entorno, tratando así de vincular el lenguaje con la vida social. Las limitaciones que Benjamin encuentra en la perspectiva sobre el lenguaje de Bruhl residen precisamente en la ausencia de toda mediación [Vermittlung] histórica entre mentalidad “primitiva” y “civilizada”.

4.2. Las dimensiones del lenguaje.

Trata también Benjamin con especial detenimiento el problema, central para él, de las diferentes dimensiones del lenguaje. En este sentido, resulta para nuestro autor significativo por su carácter *reductivo*, el proyecto normalizador del Círculo de Viena que busca la instauración de una lengua universal a partir del proyecto de una sintaxis lógica (Carnap). Destaca Benjamin del positivismo lógico que tan solo se interesa en las funciones representativas del signo aislándolas, como el mismo Carnap manifiesta, de las otras dimensiones del lenguaje. El logicismo se interesa así en la forma representativa del lenguaje considerado como un cálculo y construye su sintaxis lógica a partir de los signos lógicos de la aritmética y los signos descriptivos de la matemática. Este proyecto de traducibilidad de todo lenguaje a un lenguaje formal permite a los positivistas discriminar entre proposiciones *auténticamente* lógico-científicas y proposiciones *metafísicas* sin contenido teórico. Lo que se manifiesta en esta construcción del campo, en oposición a la preferida por Benjamin, es un borramiento del campo de fuerza donde se articulan fuerzas a partir de rituales y prácticas.

Mucho más interesante desde la perspectiva Benjaminiana es el proyecto de Karl Bühler en su *Sprachtheorie*, ya que lejos de operar el clásico reduccionismo positivista distingue tres funciones del

lenguaje estrechamente relacionadas con sus dimensiones y con la teoría del signo: la función de expresión [Ausdruck], la de llamada [Appell] y la de representación [Darstellung]. Bühler aísla la función de llamada o señal en el campo que él denomina de la mostración [Zeigfeld] o *deixis* y establece la teoría del lenguaje como una teoría de doble campo, en la que el lenguaje se reparte entre lo denominativo y lo deíctico. Para el berlinés, la importancia de esta partición se muestra, según dice, por su fecundidad dentro de una perspectiva histórica, ya que toda la historia del lenguaje parecería poder explicarse, a decir de Bühler, sobre ese doble campo. Según la teoría del doble campo el lenguaje podría entonces ser representado como un despliegue de sistemas de clase única compuestos únicamente de deícticos hacia sistemas de doble clase con términos representativos. En este despliegue se manifestaría la necesidad simbólica de representar *objetos ausentes* [Abwesendes], lo que liberaría la *manifestación lingüística* [sprachlichen Äußerung] de su *nexo* con una *situación* dada [Situationsgebundenheit]. En este sentido, las manifestaciones lingüísticas serían liberadas según su contenido representativo [Darstellungsgehalt] del momento de la situación lingüística concreta [Momenten der konkreten Sprachsituation], y los signos lingüísticos se hallarían entonces sometidos a un orden nuevo [einer neuen Ordnung] recibiendo su *valor de campo* [Feldwerte] dentro de una estructura simbólica.

Tenemos aquí, según creo, expresado según la conceptualidad de la lingüística, las dos dimensiones de la teoría del lenguaje de 1916. Porque, si no me equivoco, cabría sin duda preguntarse lo siguiente en relación al proyecto de Bühler: ¿No es precisamente el despliegue de un sistema donde todos los elementos del lenguaje significan contextualmente según un valor *concreto* de situación (el de los índices), hacia un sistema simbólico donde todos los elementos, desligados de su valor de contexto, adquieren un valor de campo (significado), algo similar a lo que Benjamin está desarrollando en la teoría de 1916? Creemos que sí y esto determina de un modo más general el contexto intelectual en que nuestro autor parece moverse. Este valor *concreto* de la palabra ligado a la situación está estrechamente vinculado, nos parece, a ese impulso hacia la concentración propio de la palabra mágica donde, en expresión de Cassirer, todas las *fuerzas* se reúnen en un punto [aller Kräfte auf einem Punkt]. La noción de expresión estaría así estrechamente ligada a la de una *totalidad lingüística* que se manifiesta *intensivamente* en una determinada situación. Es esto lo que sucede en la teoría de 1916 y también en el ensayo del traductor en la referencia a la *fuerza creadora*.

Observada desde el modelo de Bühler, la relación entre esencia espiritual y esencia lingüística que se comunica *inmediatamente* en el nombre se podría explicar como el vínculo inmediato de un deíctico, es decir, de un elemento lingüístico sin significado, a una situación lingüística dada, que poseería un contenido social: concretamente *expresaría un vínculo*. En este sentido, sería preciso clarificar ese valor de contexto que se corresponde con el ámbito de la mostración y que, sin duda, trasciende la teoría de los shifters. Si podemos considerar al deíctico como el modelo de un elemento concreto del lenguaje es porque en él comparece, *inmediatamente*, el nexo a una situación lingüística dada; situación que debe ser entendida como la comparecencia en el lenguaje de un acontecimiento de orden performativo que implica acciones y fuerzas. Como veremos en *Crítica de la violencia* (1921), este acontecimiento puede ser la institución de una ley político económica en una comunidad, es decir, una determinada simbolización de la comunidad y sus operaciones articuladoras a partir del derecho. Que la fundación de la ley y de la institución deba ser tratada como un evento lingüístico nos lo muestra en profundidad el vocabulario de la crítica de 1921 y su consideración de una violencia, la mítica, que es *expresión o manifestación* de un campo de fuerza.

Esta continuidad entre lenguaje y acción, que nosotros enfocaremos en la tercera parte hacia la

crítica del derecho, es lo característico del campo de la *mostración*, que supone reconocer un carácter sígnico o lingüístico a las instituciones y que, según creo, nos remite tanto a la *concentración intensiva* de Cassirer como a *los complejos místicos* de Bruhl y Cassirer, inseparables de la noción de *fuerza social*. El carácter *concreto* que Lévy-Bruhl atribuye al lenguaje mítico se halla en que cada palabra, actuando como un nombre, se halla ya envuelta en un *complejo místico* de relaciones en el que comparecen fuerzas. Esto es fundamental porque evidencia que la oposición concreto/abstracto que Benjamin está trabajando no depende de la singularidad (en oposición a la abstracción del signo) del nombre y del elemento espiritual que comunica sino de su participación/inclusión dentro de un complejo de relaciones lingüístico-materiales, una suerte de conexión inmanente donde todo participa del Uno (la fuerza creadora) y donde el Uno está presente en todos los elementos. Esto es lo que define el *vínculo* de la palabra con una situación dada en los complejos mágicos. La inmediatez entre esencia espiritual y esencia lingüística, la imposibilidad de separar, en el pensamiento mágico y en el místico, la cosa y la palabra, proviene entonces de que esta es *inmediatamente* expresión de una totalidad intensiva-relacional de tipo lingüístico.

4.3. Acontecimiento, contexto y situación.

Sin embargo, es evidente que los índices, que Benjamin define siguiendo a Bühler a partir de las marcas lingüísticas del “aquí”, el “ahora” o el “yo”, deben ser tomadas tan solo como una ilustración ya que en sí mismas constituyen el *campo de la mostración* de un modo *abstracto*. Estas partículas, que se hallan ligadas a la *situación lingüística concreta* de un locutor en el espacio/tiempo son vinculadas por la lingüística moderna a las coordenadas *de producción del enunciado*. Al quedar de ese modo limitada, la situación lingüística concreta no puede ser remitida a un campo de fuerza, es decir, a un orden de organización social. Ese no es el objeto teórico de la teoría de la deixis aunque esta teoría nos ayuda a determinar un nuevo ámbito del lenguaje performativo: la política, la articulación del vínculo social imprescindible en toda sociedad. Que lo que hemos llamado contexto pueda ser reducido a la situación lingüística de producción de un significado es lo que no parece ser sostenible desde la perspectiva benjaminiana, sea esta la antropológica o la mística, la noción de fuerza liga el lenguaje a la acción social. Un concepto como *totalidad intensiva del lenguaje* no remite al contexto de producción de un enunciado porque el enunciado (y su contexto) está ya del otro lado del campo, pertenece al *otro orden*, al del valor de campo dentro de una estructura simbólica en términos de sentido y representación y se da, precisamente, como la ocultación de esa totalidad intensiva del lenguaje en la que se expresa más bien, como veremos, la inscripción de un *cuerpo* en un mundo de *relaciones de fuerza* y de *posibilidades de acción*.

En tanto tomamos la deixis y el campo de la mostración desde el punto de vista de una estructura que es *vehículo de significado*, como hace la teoría de Bühler, estamos ya en el suelo crítico fértil a la deconstrucción, que se centra precisamente en la operación de suspensión del contexto como elemento teórico absolutamente determinable desde una estructura, el lenguaje, que, según la ideología dominante, es tan solo vehículo de significado. Jacques Derrida, en *Acontecimiento, contexto y situación*, trató esta problemática en referencia a la teoría de Austin sobre el lenguaje performativo, precisamente aquel que supondría un uso de las palabras no en términos de comunicación de sentido sino de producción de una acción dentro de un campo de fuerzas. Desde los presupuestos de la teoría de Austin, sin embargo, que trataba de vincular los *actos de habla* a las *intenciones comunicativas* del hablante y a la consideración de los actos de habla como exitosos o fallidos en relación al lenguaje como medio de transmisión de contenidos, la teoría parece llegar a descomponerse. Derrida puede realizar la operación teórica de reducir todos los elementos del

lenguaje a *marcas iterables* (no determinables de un modo absoluto en su contexto) según el modelo de la escritura precisamente porque los pone en relación con el plano del significado considerando, al tomar un concepto general de lenguaje, a cuya tradición pertenece Austin, como *vehículo o medio*, que la posibilidad de *identificar* las marcas, de usarlas en relación a una locución existosa, a *una intención comunicativa*, significa precisamente, como su condición de posibilidad, volver indeterminable el contexto, es decir, suspender la referencia. Que la significación supone una *fuerza de ruptura*³⁰ con todo contexto, como sostiene Derrida, es algo que parece ser también esencial desde la teoría benjaminiana del lenguaje y no deja de tener, como hemos visto, importantes consecuencias para nuestro autor. Todo esto es exacto y forma parte de una estrategia, la deconstructiva, que trata de llevar al colapso teórico los modelos lingüísticos basados en una concepción del lenguaje como *medio*, como comunicación *de un sentido*. Sin embargo, desde una determinación del lenguaje orientada sobre el orden de la *expresión y no del significado*, la *marca*, en tanto sea delimitable como ligada a un *campo de fuerzas*, a una inmanencia donde el mundo es ya signo mimético-expresivo, no necesita tampoco ser reducida al significado (identificada) para *actuar*; sino poseer una *referencia*, siendo entonces determinable el contexto en términos de fuerza expresiva y acción en relación a un vínculo social.

Dicho esto, sería preciso mostrar cómo parece entender Benjamin, a partir de su comentario, los conceptos de contexto y situación sin hacerlos depender del elemento de la comunicación del sentido por un locutor. Al comentar, por ejemplo, la crítica de Olivier Le Roy a Lévy-Bruhl, Benjamin observaba ya que para este autor toda determinación de los rasgos distintivos de los “salvajes”, incluido, obviamente, su lenguaje, debía desarrollarse en una estrecha relación con las estructuras económicas y sociales de estos pueblos. Observaba Le Roy, por ejemplo, que si el lapón tenía palabras específicas para designar al reno de uno, dos, tres, de cinco, de seis o de siete años, o si tenía veinte palabras para el frío y cuarenta para los diversos tipos de nieve, esto se debía sin lugar a dudas a la actividad productiva y social que debía desarrollar dentro de un determinado ecosistema propio de las regiones polares. De este modo, la consideración que Le Roy hace del contexto de producción lingüística parece desbordar la intención comunicativa de los locutores y dirigirse a una serie de *actividades* que deben desarrollarse en un determinado ecosistema *por un grupo*. Si la magia, que es una técnica de la *acción* a distancia sobre ciertas *fuerzas*, usaba las palabras en el interior de una totalidad intensiva y relacional de tipo *mágico*, parece obvio que las veinte palabras que designan la nieve para el lapón remiten, del mismo modo, a diferentes contextos intensivos relacionados con la *acción material* y las *fuerzas* que intervienen en ella³¹. Resultaría a todas luces absurdo asignar como dominante, en un contexto tal, una *intención comunicativa* a un “locutor”, es decir, pretender que para el lapón existe un *significado objetivo* de una nieve más o menos densa o más o menos dura, siendo esta objetividad el referente de su *intención comunicativa*. Ello, entre otras cosas, supondría concebir la comunicación a partir de elementos atómicos (el locutor, el sentido y el receptor) derivándose de ello la suspensión de todo el entramado de fuerzas y acciones (los complejos materiales) que las palabras implican, es decir, desarrollando la comunicación sobre un plano *exterior*; aislado del entramado social de las acciones y las fuerzas. Son, al contrario, los conceptos de *acción* y de *fuerza actuante* los que determinan la palabra y todo el complejo *mágico* o *material* en que están insertadas en relación a la *actividad colectiva*. Cuando

30 La *fuerza de ruptura* de la marca iterable con su contexto supone entonces la implementación de una fuerza que suspende, en el lenguaje y más allá, toda referencia a relaciones de fuerza y a posibilidades de acción, es decir, a todo contexto real discursivo. De ahí la *potencia naturalizadora* de la abstracción y el sentido.

31 Sin que esto signifique que, en un sistema tal, sea realmente posible establecer una separación entre complejos lingüísticos materiales y complejos lingüísticos mágicos. La actividad productiva es siempre ya mágica porque debe preparar no sólo la tierra sino las fuerzas que actúan en ella y, al contrario, toda actividad mágica es ya productiva en tanto actúa sobre la naturaleza en el orden material.

nuestro autor interroga de un modo conjunto los textos de antropólogos y lingüistas parece estar buscando, entre otras cosas, una determinación de la situación lingüística en la que la palabra aparece ligada de un modo indisoluble a ella según contenidos no objetivables e interiores a esa comunicación, que es entendida como *comunicación de un vínculo social*.

Esta atención específica a los elementos materiales de la situación lingüística y al origen material del lenguaje es lo que justifica también el interés benjaminiano por las investigaciones en torno al lenguaje de los animales. Recupera nuestro autor la perspectiva materialista de Marr y su teoría sobre el dominio de los útiles, que precedería necesariamente en su desarrollo a las habilidades lingüísticas. En las investigaciones de Köhler sobre los chimpancés se establece una teoría sobre la inteligencia instrumental de tipo manipulativo, una de cuyas funciones sería, precisamente, liberar la mano para tareas lingüísticas potenciando la capacidad de expresión *gestual y sonora*. El resultado de estas reflexiones sería establecer un punto de intersección entre dos coordenadas: las de la inteligencia y las de los gestos (manuales y sonoros) [gestischen (Hand -oder Laut)].

El concepto de *gesto sonoro* parece ser del mayor interés para Benjamin que lo recupera unas páginas después a partir de las investigaciones de Richard Paget en *Nature et origine du langage humain* (1925). Según Paget, el elemento fonético del lenguaje estaría fundado en un elemento *mímico-gestual*. Esto sería, según Benjamin, uno de los núcleos de la investigación lingüística de la época como lo mostrarían también los estudios del jesuita Marcel Jousse. Según este estudioso, el sonido vendría a perfeccionar el significado de un determinado *gesto mímico* [die Bedeutung einer bestimmten mimischen Gebärde zu vervollkommen]. Los gestos serían así doblados por los sonidos cuyo primer estatus sería el de configurar un lenguaje de *gestos sonoros*. Según esta teoría, las raíces de las palabras tendrían su fundamento en estos gestos sonoros que remitirían directamente a la expresión corporal basada en *gestos expresivos miméticos*. Como observa Paget, la articulación como gesto del aparato lingüístico se vincularía así al conjunto de la mímica corporal. Este enfoque, según observa Paget, formaría parte de una intuición sobre el lenguaje que podríamos encontrar presentada en Platón y anunciada en autores modernos como Sabatier de Castres (1794) o el doctor J. Rae (1862), según la cual el lenguaje no sería sino una *forma de instinto animal fundamental*: el instinto de un movimiento expresivo mimético por medio del cuerpo [mimischer Ausdrucksbewegung durch den Körper].

El interés por el *gesto sonoro* que recorre el ensayo (Bruhl, Paget, Jousse) guarda sin duda una estrecha relación con el interés benjaminiano en obtener una explicación materialista de la categoría de *expresión* que permita deducir una génesis del lenguaje sin recurrir a la dimensión instrumental del significado. Pero de esto se deriva una segunda consecuencia ya mencionada, pues estos gestos sonoros, ligados tanto en los animales como en el ser humano a un movimiento *expresivo mimético* del cuerpo, inscriben el lenguaje, por su propia lógica, en una *situación lingüística* material inmanente (es decir, no dependiente de la exterioridad que supone comunicar un significado). Necesariamente, un modelo anclado en la situación *concreta* basada en necesidades materiales supone una inmanencia del signo al contexto, o del contexto a sus signos, y una ligadura entre la palabra y el complejo de fuerzas y acciones que designa y que constituiría, si nos está permitido usar esta expresión, una suerte de *referencia material compleja*. La importancia para Benjamin de establecer una continuidad, y no un corte, entre lenguaje humano y animal, estaría precisamente en que los animales no poseen la capacidad de significar, es decir, de desligar los signos de su contexto material y utilizarlos como *marcas iterables* identificables *in absentia* del referente: su lenguaje *corporal-mimético* está profundamente ligado a lo *motor/instintivo* y arraigado en la acción y en las fuerzas circundantes de su entorno. No obstante, en el caso del hombre, es necesario precisar que lo

corporal mimético aparecerá ligado no ya a instintos sino a *pulsiones*, un tema éste que Benjamin conocía a través de Freud, habiendo hecho algunas observaciones sobre el *desarrollo histórico de lo pulsional* en el ensayo sobre la reproductibilidad. Benjamin parece especialmente interesado en los acercamientos teóricos capaces de rescatar en el lenguaje humano un tal estado de inmanencia. Lo que en este estrato previo al significado encontramos como fundamento de la noción de inmanencia es una situación de indiferencia entre *signo y cosa que se corresponde con un concepto de acción lingüística que es la base, por ejemplo, de la fundación de la ley en la crítica*. La violencia rechaza toda partición entre signo y cosa, la violencia articuladora y fundacional es *manifestación de sí misma*.

4.4. Sobre el poder de imitación: las fuerzas fisiognómicas.

El compte rendu nos ha acercado a dos problemas lingüísticos *indisolublemente ligados*: a saber, el de las dos dimensiones del lenguaje y el de la expresión como inmanencia del signo al contexto. Sin embargo, como acabamos de ver, estas dos cuestiones acaban dirigiéndonos al final del texto hacia un problema histórico-genético y sociológico central: el del intento de fundamentar una teoría sobre el origen del lenguaje y sobre la dimensión expresiva del signo en el poder humano y animal de *imitación*. Este es un tema que ya había ocupado a nuestro autor en el pasado y que recorre diversos puntos nodales de su obra.

Ya en su texto *Destino y Carácter*, de 1919, se refiere el autor a complejos de signos en los que se manifestarían el destino y el carácter y que se constituirían a través de simpatías o correspondencias entre la tierra y el cielo (astrología) o entre el cuerpo y los humores del alma (fisiognómica). Destino y carácter, se nos dice en este ensayo, sólo podrían ser captados [überschaut werden] a partir de signos porque, aunque es posible que tal o cual rasgo de carácter [Charakterzug] o encadenamiento del destino [Verkettung des Schicksals] se nos aparezcan inmediatamente ante los ojos, la *conexión o contexto* [Zusammenhang] al que estos conceptos aluden sólo se hace presente en los signos. Existe un vínculo profundo entre el poder de imitación y esos complejos de relaciones (mágicas o materiales) en los que el lenguaje manifiesta su totalidad intensiva. En el texto de 1933 sobre el poder mimético alude Benjamin a esta conexión o contexto, que sólo puede ser expresado a partir de signos, a través del tema de las *correspondencias*, sobre el que unos años después articulará uno de los troncos del ensayo *Sobre algunos temas en Baudelaire* (1939).

“Es sabido que el ámbito vital que en un tiempo aparecía gobernado por la ley de la semejanza [Gesetz der Ähnlichkeit] era considerablemente más amplio: tal ley gobernaba tanto el microcosmo como el macrocosmo. Pero esas correspondencias naturales conquistan todo su peso solamente cuando se sabe que son, en su totalidad, estimulantes y reactivos [Stimulantien und Erwecker] de la facultad mimética que responde a ellas en el hombre [welches im Menschen Antwort gibt]. Además es preciso tener en cuenta que ni las fuerzas miméticas [mimetischen Kräfte] ni los objetos miméticos han permanecido inalterables en el curso de milenios. Hay que suponer en cambio que la facultad de producir semejanzas -por ejemplo, en las danzas, cuya más antigua función es precisamente ésa-, y por lo tanto también la de reconocerlas, se ha transformado en el curso de la historia”. (Benjamin 1980: 168)

El tema central del texto, la fragilidad creciente del poder de imitación en la modernidad y su conservación en la escritura a través de *similitudes no sensibles*, parece remitirnos al ensayo sobre Baudelaire, donde este poeta, según la conocida tesis, hará resplandecer las correspondencias precisamente en el momento de su desaparición. Sin embargo, ciñéndonos al contexto en el que

ahora nos hallamos cabe destacar que para Benjamin existe una conexión directa entre estas correspondencias en las que la naturaleza se convierte en un bosque de signos -son palabras de Baudelaire- y el poder de imitación que las responde en el hombre. Todos estos complejos son reconocidos, en su *globalidad*, como sollicitación y estimulación en el hombre. Nuestro autor utiliza como ejemplo de este poder mimético la danza, un ejemplo claro de ese *movimiento expresivo mimético* a través del cuerpo al que se refería Paget. La proximidad de la danza (que Benjamin trata al final del *compte rendu* citando a Mallarmé) con los gestos expresivos miméticos que ponen en juego los animales y con los *gestos-sonoros* (que muy bien pueden acompañarla) es a todas luces evidente. La danza es ya un lenguaje, un complejo de signos que remite, a partir de una acción motora, a complejos de fuerzas naturales y produce esa comunicación entre los diferentes elementos. Una totalidad intensiva se manifiesta en la danza entendida como lenguaje.

Si pensamos ahora en la teoría de Bühler sobre los deícticos y el campo de la mostración, esos signos sin significado que remiten a un aquí y a un ahora, a una situación lingüística “concreta”, podemos calibrar en qué modo no son sino abstracciones si los comparamos con el elemento central de ese poder expresivo de imitación: *el cuerpo y su entorno material*. Son los comportamientos motores del cuerpo humano y del cuerpo animal, ligados al ámbito de sus necesidades dentro de un hábitat los que producen signos o, más bien, son ellos mismos signos sin significado, y estos comportamientos sígnico-motores o miméticos expresan la inscripción de ese cuerpo y del cuerpo en general (el grupo) dentro de complejos culturales o materiales donde comparecen fuerzas: esos complejos nos indican precisamente *la inmanencia del contexto* a sus signos. La *inmediatez* a la que nos remite el gesto danzado o el gesto sonoro otorga un sentido muy concreto a esa comunicación entre una esencia lingüística y una esencia espiritual que domina gran parte del ensayo de 1916. El cuerpo, inscrito en el encadenamiento de las correspondencias, es expresión de sí, de su inmanencia a la totalidad intensiva del lenguaje y de los cuerpos, es esencia espiritual y lingüística, palabra y cosa que se comunica y comunica una totalidad de palabras/cosa a través de las que se expresa, mediante una acción motora, un complejo de relaciones de fuerza en que se constituye lo social: el contexto no es entonces la situación lingüística en que un locutor individual produce un sentido y borra su referencia (la iterabilidad de la marca) sino la concatenación lingüístico espiritual, virtualmente infinita, en la que se produce un *acontecimiento*. Benjamin concluye el *compte rendu* saludando la amplitud de miras de las teorías de Paget y remitiéndose de nuevo al concepto de *fuerza*.

“Lo que acredita a Paget es la magnanimidad con que capta el desarrollo de todas las energías lingüísticas. Si por encima de la función semántica del lenguaje otros han olvidado el carácter expresivo que le es inherente, sus fuerzas fisiognómicas, son éstas las que parecen a Paget no ser menos dignas y capaces de un largo desarrollo”. (Benjamin 1980: 193)

4.5. El lenguaje instrumental.

Podemos considerar la teoría del signo como expresión y la noción de la inmanencia del contexto como comunes a la mística y a la magia, ya que ambas comprenden el lenguaje en los términos de un *medium*, *una suerte de hábitat* donde se plasman fuerzas y acciones sobre ellas, y no un instrumento de comunicación. Es necesario advertir, sin embargo, que la especulación benjaminiana sobre el lenguaje tiene un estatuto filosófico y no pretende dar cuenta, aunque utilice teorías que sí lo hacen, de sus orígenes histórico-materiales. Tanto la mística como la antropología lingüística nos descubren más bien esquemas conceptuales y modelos lingüísticos que nuestro autor pretende contraponer a la ideología dominante, fundada sobre la concepción instrumental y convencional del

signo como un complejo destinado a la significación *in absentia* del mundo de la vida ligado a la necesidad. Vimos al final del texto de 1916, en la koda estética, cómo en términos de lenguaje el arte se presentaba como un fenómeno en el que cabía contraponer una teoría del signo a un lenguaje natural, relacionado con los lenguajes materiales de las cosas y con la nominación humana. A partir de ellos surgía la distinción entre lo *sígnico* y lo *simbólico* que, posteriormente, en el texto sobre el traductor, se presentaba precisamente como un *vínculo inmanente* del lenguaje con una vida natural que se expresaba en términos de *naturaleza histórica*.

Con posterioridad al ensayo sobre el traductor, Benjamin construyó en el prólogo epistemocrítico de la tesis sobre el barroco una teoría del conocimiento y una ontología histórica materialistas que se despliegan también a partir de la concepción inmanente del lenguaje que en estos momentos nos ocupa. Hay una estrecha relación entre la crítica benjaminiana de la intencionalidad (el lenguaje instrumental), y su concepción de las constelaciones como figuras epistemológicas y como *nombres* que escapan a la fuerza unificadora de la abstracción para expresar una idea. La concepción del nombre de 1916, esa inmediatez que comunica una totalidad intensiva de lenguaje, un complejo de relaciones en que comparecen fuerzas, es análoga a la teoría de la constelación como articulación conceptual en la que comparecen las ideas, aunque la construcción de esta última teoría epistemocrítica sea más elaborada e implique naturalmente relaciones conceptuales. La constelación, nombre y complejo de relaciones conceptuales al mismo tiempo, es una organización de los fenómenos, dice Benjamin, que los divide para captarlos en términos de fuerza (su historia) y puede ser considerada, según la lógica de nuestro autor, como el aparato teórico de la *inmanencia* que se corresponde, como veremos, con su concepción de la *forma artística* y de su *crítica*. Benjamin no abandona en el prólogo de la tesis de 1925 el vínculo entre la nominación y la referencia a fuerzas, incorporando la noción de verdad a la de devenir para hacer su *crítica del conocimiento* y su *ontología histórica*.

“La verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiría, sino en la *fuerza* que primero plasma la esencia de esa empiría. El ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha *fuerza*, es el ser del *nombre*, que determina el darse de las ideas. Pero éstas son dadas no tanto en un lenguaje primordial como en aquella percepción primordial en la que las palabras poseen su nobleza denominativa, sin haberla perdido en favor del significado cognoscitivo.” (Benjamin 2012: 16)

5. La filosofía benjaminiana del lenguaje y el concepto de expresión.

En este recorrido por los textos benjaminianos sobre el lenguaje hemos tratado de extraer un modelo de filosofía del lenguaje a partir de ciertas constantes que hallamos en la mayoría de los escritos. Un rasgo central que se repite en todos ellos es el intento de superar la dimensión comunicativa del lenguaje anclada en el significado y la objetividad. Ya sea, utilizando el vocabulario de la lingüística, a partir de conceptos como situación comunicativa o deixis, o utilizando el vocabulario de la mística, a partir de conceptos como totalidad intensiva o nombre, lo que el autor persigue es la restitución de un estrato olvidado de lenguaje donde la simbolización, entendida como manifestación, se corresponde con la emergencia de un campo de fuerzas. Con ello, toda la concepción de la dimensión performativa del lenguaje, dependiente en los teóricos positivistas de su reducción al significado, queda trastocada y resignificada al introducirse una dimensión de la simbolización ligada al *vínculo social* y a las fuerzas sociales.

Cabría al final de este itinerario por los textos sobre el lenguaje reflexionar sobre los rasgos generales de la inmanencia lingüística benjaminiana y su significación. Tres características serían en este sentido esenciales a la concepción lingüística benjaminiana.

a. La discrepancia fundamental entre expresión y significado.

Las dos dimensiones del lenguaje consideradas, el sentido y la expresión, aparecen como discrepantes. Tanto la caída en términos místicos como el proceso social en términos sociológicos se plantean como una ocultación de la manifestación en el significado y un dominio de la función comunicativa sobre la expresiva. Esta discrepancia se concreta como una dialéctica entre ocultación y restitución de lo manifestativo. Esta *restitución de lo manifestativo* nos permite localizar en la primera filosofía benjaminiana del lenguaje el concepto de *represión y retorno de lo reprimido*.

b. La inmanencia del lenguaje: *totalidad intensiva y magia*.

La *concentración intensiva* de todas las fuerzas en un punto aportada por Cassirer parece ser central tanto en el contexto místico como en el sociológico. El lenguaje como totalidad intensiva alude a complejos de fuerzas y acciones o a una fuerza creadora inmanente que se expresa en el lenguaje como emanación. La inmediatez de la expresión implica la indiferencia entre signo y cosa. Si podemos considerar al deíctico o índice como el modelo de un elemento sígnico concreto es porque en él comparece, *inmediatamente*, el nexo a una situación lingüística dada; situación que debe ser entendida como la comparecencia en el lenguaje de un acontecimiento de orden performativo que implica acciones y fuerzas. La fuerza creadora, Dios, aparece en el texto de 1916 como un acontecimiento y un vínculo de orden superior, una estructura que permite a Benjamin pensar lo mesiánico como naturaleza histórica redimida.

c. La situación lingüística concreta.

El carácter concreto del lenguaje no se funda en la oposición entre singularidad y abstracción. Esta oposición, según la cual la abstracción del significado se funda en el despliegue de clases (conceptos) y en su carácter predicativo (juicios), en oposición a las singularidades que las clases envuelven, concibe lo concreto por contraposición al significado e impone, de este modo, la preminencia de este. Lo concreto del lenguaje parecería fundarse para nuestro filósofo más en su conectividad y en su carácter intensivo que en la idea de una singularidad frente a una universalidad. El lenguaje es abstracto no porque diferencie géneros, especies o individuos sino en tanto oculta la conectividad de sus elementos en complejos de fuerzas y acciones que abarcan el mundo entero. La abstracción supone, de este modo, una fuerza de ruptura con el campo de fuerzas, sea esta expresión de fuerzas naturales o de una fuerza creadora.

Dadas estas constantes en la concepción del lenguaje del autor así como sus planteamientos dialécticos en torno a ella, la idea de una ruptura o una evolución de la filosofía del lenguaje benjaminiana en los términos planteados, por ejemplo, por Sigrid Weigel, que vería en los trabajos en torno al *Passagen-werk* un corte radical en el pensamiento del autor, nos parece difícilmente sostenible. Creemos que estas *cesuras*, como las denomina la autora, parten de una lectura muy restringida de los primeros textos sobre el lenguaje y de los problemas generales que estos envuelven, interpretando *el lenguaje* en su sentido místico-mesiánico (aunque no lo mesiánico) como una *fase superada* del pensamiento de nuestro autor. Esto se debe, a mi entender, a una falta de profundización en los esquemas dialécticos que la filosofía mística del lenguaje nos plantea, así como al olvido de su profunda interpenetración con la problemática estética. Es por todo ello que, rescatar en nuestro autor el modelo estético-teológico, nos parece un objetivo decisivo.

Ya mostramos cómo la koda estética de 1916 remitía toda la mística del lenguaje a una contraposición en los lenguajes del arte entre signo y lenguaje natural, con lo cual el “mitologema” -en palabras de Agamben- sobre la caída del lenguaje pasaba a integrarse en una teoría de la forma simbólica que desplazaba la discrepancia sentido/manifestación a los lenguajes del arte. Igualmente, hemos comprobado en la lectura de *La Tarea del traductor* cómo el concepto de *supervivencia* de las obras aplicado a la traducción nos introducía de lleno en planteamientos histórico-naturales que presentan una radical homología de estructura con los místico-mesiánicos. ¿Puede afirmarse que la idea de historia natural, al igual que la teoría mística del lenguaje, fueron superadas por los planteamientos del *Passagen-werk*? ¿Cuáles son los planteamientos dialécticos inherentes al *Passagen-werk*? Tanto Susan Buck-Morss como Sigrid Weigel, aunque desde enfoques diferentes, parecen postular un segundo Benjamin a partir de nuevos conceptos como deseo, inconsciente colectivo, lectura de las imágenes, dialéctica sueño-despertar, escritura de las cosas, que parecen constituir la especificidad de un nuevo pensamiento en contraposición al místico-mesiánico. Es innegable que todos estos conceptos y problemas están presentes en la obra de los pasajes de París y que suponen nuevos estratos de desarrollo pero, del mismo modo, es también innegable que existen otras puertas de entrada a esta obra inacabada y fragmentaria, que puede ser leída en la continuidad de un núcleo fundamental dialéctico: la discrepancia entre sentido y expresión. Estas puertas, lejos de hacernos pensar en fases superadas del pensamiento benjaminiano, nos remiten a sus continuidades, como también lo hacen las tesis de 1940 donde pervive, como veremos, el *modelo estético-teológico*. A título de ejemplos que ahora no podremos profundizar:

- La composición del konvolut N sobre *Teoría del conocimiento y teoría del progreso* contiene referencias continuas al núcleo estético-teológico: desde el empleo de términos

mesiánicos como apokatástasis, completud-incompletud del pasado o redención, a desarrollos de la teoría del conocimiento en los términos del prólogo epistemocrítico del Trauerspiel en conceptos como origen, muerte de la intención, autoexposición de la verdad etc.

- Las propias anotaciones de Benjamin que valoran el proyecto de los pasajes en analogía con la obra sobre el barroco y la epistemología implícita en ella.
- La superposición del concepto dialéctico de alegoría sobre el de mercancía que ocupa la mayor parte del Konvolut dedicado a Baudelaire y la profunda conexión de este último concepto con los planteamientos histórico-naturales.
- El hecho de que las tesis sobre el concepto de historia, un texto de profunda filiación estético-teológica, esté basado en su mayor parte en notas del libro de los pasajes (la mayoría correspondientes al Konvolut sobre teoría del conocimiento).
- La correspondencia Adorno-Benjamin en torno al proyecto, donde el debate alrededor de las imágenes dialécticas y la teología es intenso y parece invitar a una profundización.

Hay rupturas constatadas, sin embargo, que cabe plantearse, la propia polémica Adorno-Benjamin alrededor del primer exposé es un signo claro de ello; sin embargo, es difícil pronunciarse sobre el alcance de estas rupturas si se borra de la obra de los pasajes toda conexión con la epistemología de 1925 que, del mismo modo que la teoría de la traducción de 1922, constituye al mismo tiempo un núcleo estético-ontológico y místico-mesiánico. Este, nos parece, es el aspecto improductivo que presenta la investigación de Sigrid Weigel, por otra parte, de gran interés si fuese puesta en relación con las bases teóricas precedentes al Passagen-Werk. En su libro *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin* (1999), la autora sostiene en los capítulos dedicados a la teoría del lenguaje del autor, que Benjamin construyó entre 1929-34, en lo que denomina segunda fase del proyecto de los pasajes, una teoría de la memoria basada en parte en una lectura de Freud y en la que el concepto de *similitud distorsionada*, que ella lee en continuidad a la *similitud no sensible* de los dos textos sobre el poder mimético, constituiría un elemento equivalente al *retorno de lo reprimido* en Freud. Todo esto nos parece, como mostraremos, perfectamente sostenible y confluye ciertamente con algunos esquemas implícitos en el modo en que estamos tratando de leer a Benjamin, sin embargo, cabría añadir a esto que, por ejemplo, la entrada [N 1 a, 3] del Konvolut dedicado a teoría del conocimiento parece presentar la noción de Orígenes de apokatástasis (o restitución mesianica) en continuidad con un cierto retorno de lo reprimido en el tratamiento de la parte excluida del pasado. Igualmente, habría que añadir que el mismo concepto de restitución mesiánica implica ya una restitución dialéctica del *nombre* que, en el *Origen del Trauerspiel alemán*, ya ha recibido carta de naturaleza epistemológica.

“La verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiría, sino en la *fuerza* que primero plasma la esencia de esa empiría. El ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha *fuerza*, es el ser del *nombre*, que determina el darse de las ideas. Pero éstas son dadas no tanto en un lenguaje primordial como en aquella percepción primordial en la que las palabras poseen su nobleza denominativa, sin haberla perdido en favor del significado cognoscitivo (cursivas mías)”. (Benjamin 2012: 16)

La irrupción más allá del significado de una *fuerza* olvidada ligada a los nombres y que supone una percepción primordial correspondiente a la idea, implica, como ya hemos tenido ocasión de comprobar en el ensayo sobre el traductor, una destitución dialéctica del origen que constituye precisamente lo originario en Benjamin como *devenir*. La noción de retorno de lo reprimido nos parece más bien estructural en todo planteamiento histórico natural y no estrictamente dependiente

de una freudinización de Benjamin (idea ciertamente interesante y a la que intentaremos contribuir). Adorno ya recogió, en 1932, los planteamientos histórico naturales implicados en el concepto de alegoría en términos de un *retorno de lo literal olvidado*.

“Hay algunos fenómenos fundamentales protohistóricos que originariamente estaban allí, que *se han olvidado* y que significan en lo alegórico, que *retornan en lo alegórico como retorna lo literal*”. (Adorno 1991:133)

En este retorno de lo literal tenemos precisamente ese estrato del lenguaje que es irrupción de la naturaleza histórica y que, sin duda, constituía para Adorno el núcleo sintomático de la modernidad que él designó a partir de los conceptos de *cifra* o de *lo cifrado*. Es obvio que esta conceptualización, abiertamente psicoanalítica, hace aquí referencia a la idea de historia natural y a esa dialéctica, expuesta por Adorno en 1932, que consistía en diferenciar un estrato simbólico intrahistórico de uno arcaico. Es característico de las investigaciones en torno al *Passagen-werk* haber dado muy poco valor a las exposiciones de Adorno y toda la valiosa documentación que su diálogo con Benjamin nos proporciona. De este modo, la discusión de los planteamientos histórico-naturales que provienen, en su estrato más asentado, de la tesis de 1925, se pierden por completo así como su vínculo con la llamada teología. Los intentos de Susan Buck-Morss en su *Dialéctica de la mirada* de dar forma a *la idea de historia natural* son, a mi parecer, infructuosos en la medida en que, a nuestro entender, son incapaces de rescatar en el proyecto de los pasajes la epistemología del *Trauerspiel*, que, como veremos, supone un modelo acabado de la ontología benjaminiana. El avance del autor hacia una teoría utópica del deseo del inconsciente colectivo es, según creemos, un estrato mucho menos sólido, aunque ciertamente presente, que todos los vínculos que hemos enumerado arriba con los planteamientos histórico-naturales o teológicos.

Por su parte, la afirmación de Sigrid Weigel de que Benjamin construye entre 1929-32 una teoría de la memoria basada en el psicoanálisis, con todo lo que de interesante presenta la tesis, debería tener en cuenta que la *idea de historia natural*, por su propia estructura, ese carácter de cifra de lo alegórico, o de la naturaleza histórica, implica ya una intensa teorización de la memoria y de la transmisión (cosa que hemos tratado de mostrar en nuestra lectura del ensayo sobre la traducción), ya que los planteamientos histórico-naturales implican para Benjamin una *interrupción* de un cierto proceso de transmisión. El proyecto de los pasajes, en una de las entradas, afirma construirse en oposición a toda *idea de progreso* con lo que un planteamiento radicalmente estético-teológico parecería insertarse en el proyecto teórico del autor. Habremos de volver sobre el texto de Weigel ya que plantea su idea de *cesura* a partir de una substitución de la traducción como concepto central por el de lectura, cosa que supone para la investigadora enfrentarse con el texto sobre el traductor de un modo que se nos antoja insuficiente.

Por lo que se refiere a la lectura de Agamben, volcada de un modo enfático sobre el trasfondo místico-mesiánico del corpus, nos parece que adolece, como la de Weigel, de cualquier toma en consideración de los esquemas histórico-naturales. Su lectura del ensayo sobre el traductor no toma en cuenta el hecho decisivo de que el texto introduce de un modo altamente significativo el concepto de forma y su dialéctica. Si Agamben parece ser el autor que mejor se ha introducido en los esquemas místico lingüísticos según la oposición, para nosotros decisiva, entre expresión y significado, parece pasar por alto que estos mismos esquemas pueden ser retraducidos a una dialéctica entre *apariencia y ruina* de la forma. La ausencia de una profundización de este orden perjudica a su lectura de lo teológico en tanto no parece captar la naturaleza *irruptiva* de la pura lengua y su profunda relación con el momento estético de la expresión como inmanencia

lingüística. De este modo, la mística, tal y como la concibe Agamben, no aparece clarificada en términos de inmanencia lingüística y en relación a una *referencia a fuerzas* que para nosotros resulta decisiva. Desde nuestro punto de vista, el de la homología de estructura, los planteamientos histórico-naturales clarifican los teológicos y los teológicos los histórico-naturales. Creemos que esta mútua determinación de los dos esquemas dialécticos comienza ya a ponerse en evidencia. Sin embargo, es preciso volver sobre el tema de los dos estratos del lenguaje y tratar de concretar la especificidad del momento expresivo. Nos dirigiremos primero a la *Teoría estética* de Adorno, que supone, entre otras muchas cosas, la oportunidad para el autor de un nuevo diálogo con Benjamin. A continuación nos dirigiremos a la lectura de Sigrid Weigel del ensayo sobre el traductor para mostrar en qué sentido supone para nosotros una lectura muy restrictiva del problema del lenguaje en Benjamin.

5.1. La expresión en *Teoría estética* de Adorno.

La línea constructiva que deriva de una teoría o filosofía del lenguaje una determinada filosofía de la forma fue mostrada en la transición que nos llevaba, en la koda estética del ensayo místico sobre el lenguaje de 1916, al texto sobre el traductor de 1922. A una determinada filosofía del lenguaje, en este caso una filosofía mística de la inmanencia lingüística, correspondía así una inmanencia de la forma simbólica. El concepto dialéctico de expresión se situaría entonces en el cruce de ambas tentativas y sería al mismo tiempo para Walter Benjamin un concepto *místico-mesiánico y estético*. De la doble naturaleza de este concepto, que debe ser referido al mismo tiempo a la relación con la pura lengua de los nombres y al vínculo de la naturaleza histórica, nace en Benjamin una sobredeterminación característica de lo místico en lo estético y de lo estético en lo místico. Como vimos, en la segunda presentación de la noción de pura lengua, la del ensayo sobre el traductor, Benjamin introducía ya un determinado concepto de historia ligado a la confusión de las lenguas, la historia necesitada de redención, y una noción histórico-natural, la de supervivencia, que aludía también a esa redención. De este modo, teníamos dos momentos de lo histórico, uno fundado sobre la transmisión del sentido y la comunicación, que era ejemplificado por la mala traducción y por un estrato de apariencia en la obra, y otro fundado sobre la interrupción mesiánica de la transmisión y que era característico de la caída de la pura lengua sobre la apariencia del original. El concepto de *expresión*, de este modo, quedaba sobredeterminado como un *concepto estético*, en tanto afectaba a la unidad de la forma, y *místico-mesiánico*, en tanto afectaba a un determinado proceso de transmisión del sentido que era interrumpido. En esta interrupción hallábamos el fin mesiánico [messianische Ende] como destrucción del telos histórico.

Nos dirigiremos ahora al texto Adorniano para comprobar cuál es el tratamiento en él del problema de la expresión y de los estratos del lenguaje. La articulación cuidadosamente dialéctica del problema en *Teoría estética* (1970) se apoya en la claridad que el concepto tiene para la estética musical, pero sus consideraciones distan mucho de ser puramente estéticas. La dimensión histórica y sociológica del fenómeno está, como veremos, siempre presente, aunque de un modo peculiar que se diferencia del de Benjamin. En un momento del capítulo *Apariencia y expresión*, Adorno afronta el tema del carácter lingüístico de la expresión a partir del ejemplo de la *resignación* en Schubert, que el autor pretende separar de cualquier *contenido* anímico tangible que la obra debiera *copiar*.

“La *resignación* de Schubert tiene su lugar no en el pretendido estado de ánimo de su música, no en cómo se sentía él [...] sino en el “así es” que ella proclama con el gesto de dejarse caer: *ese gesto es su expresión*. El compendio de esa expresión es el *carácter lingüístico* del arte, que es

completamente diferente del lenguaje en tanto que *medio* del arte (cursivas mías)”. (Adorno 2011: 154)

Se observa cómo los dos estratos del lenguaje están funcionando de nuevo en Adorno de un modo muy similar a como lo hacen en Benjamin. Se distingue así entre un lenguaje *como medio* del arte y un *carácter lingüístico* del arte que es completamente diferente de aquél. Este último se corresponde con el gesto, con ese componente mimético que Benjamin buscaba en las teorías lingüísticas del *compte rendu* de 1933 como estrato último e inmanente del lenguaje y que, en términos de una naturaleza histórica, expresaba los diferentes aspectos de la caducidad. La resignación en Schubert no es, de este modo, ningún *contenido comunicable*, que el arte transmitiría, sino una suerte de inmediatez signica (el “así es”) que se proclama en el gesto del dejarse caer del propio lenguaje. La expresión, dice Adorno, “es lo contrario de expresar algo”, es “imitación de una expresión objetiva desprendida de toda psicología que el sensorio captó una vez en el mundo y que no sobrevive más que en las obras”. (Adorno 2011: 154) Este carácter lingüístico del arte está constituido, del mismo modo que en Benjamin, como el vínculo entre lenguaje y vida, entre vida y expresión aunque, a diferencia de su amigo, Adorno considera que la expresión *sólo* sobrevive en el arte, que se convierte bajo este postulado en una esfera *autónoma y diferenciada* dentro de la totalidad social.

“En la expresión artística se ejecuta el *juicio histórico* sobre la mimesis en tanto que comportamiento arcaico: que ella, practicada inmediatamente, no es conocimiento; que lo que se hace igual a sí mismo no se vuelve igual; que la intervención de la mimesis *fracasó* (cursiva mía)”. (Adorno 2011: 153)

Sin duda, a pesar de la conservación en Adorno de la problemática lingüística, nos hallamos aquí con un núcleo teórico fundamental que separa a los dos filósofos. La expresión en Adorno se nos aparece como una categoría *exclusivamente estética* y sólo sobrevive este lenguaje de lo vivo (su naturaleza histórica) en la mimesis estética. Este planteamiento, que implica un *juicio histórico* sobre la mimesis, puede ser calificado de evolucionista, ya que la mimesis es sentenciada y decretado su fracaso. Hay por ello en Adorno y en su concepción del lenguaje un sesgo evolutivo, que alude a categorías *superadas* (la mimesis colectiva) y a una suerte de telos negativo que son profundamente conservadores de la tradición y que se refleja en una mitificación del arte como reservorio tanto del sufrimiento como de *la promesse de bonheur* que éste implica. Que la categoría de expresión carezca en Adorno de una dimensión histórica independiente de las obras, explica perfectamente la preocupación del autor por preservar la autonomía del arte (fenómeno del que Benjamin siempre prescindió), pero también una determinada concepción del proceso histórico según la cual éste habría liquidado la mimesis. Esta hipervalorización de la categoría arte parece implicar en Adorno que lo estético es en sí mismo el lugar de lo histórico-ontológico. Lo que la concepción de la historia implícita en los postulados de Adorno, según los cuales “el impulso mimético es aquello que no sobrevive más que en las obras” parece sugerirnos, es precisamente una visión no dialéctica según la cual existe en lo social una *mimesis perdida* que no retorna al haber sido destruida por el proceso histórico y que sólo el arte podría preservar. Este involucionismo histórico característico del planteamiento de Adorno lo sitúa, a mi juicio, en una posición teórica en la que su comprensión implícita del proceso social parece asumir un determinado modelo de transmisión, la transmisión en el arte de una pérdida, que, en términos benjaminianos, lo inscribe en un tiempo *vacío y homogéneo*. Los conceptos benjaminianos de politización de la estética y estetización de la política son, sin duda, más dialécticos en relación al proceso histórico y más actuales (en el sentido de un *jetz-zeit*), ya que disuelven de una vez por todas la pretendida

autonomía del arte y desplazan el motivo dialéctico de la expresión y el significado, de la ruina de la apariencia, al interior de una totalidad social que, sin reducto alguno de autonomía, se halla, sin embargo, hiperpolítica en el triunfo absoluto de la apariencia. El proyecto de los pasajes, en su aspecto de crítica de la *fantasmagoría del progreso y del mercado* (anunciada en el exposé del 39) hubiera dado buena cuenta de ello. En el corazón de los planteamientos de Benjamin, que conservan en la expresión un significado *místico-mesiánico* (es decir, histórico) está el inmovible antievolucionismo del autor según el cual lo más nuevo está siempre habitado, *sin pérdida*, por lo más antiguo. No existe una *mimesis perdida* sino una mimesis que *retorna*, que es conservada a partir, precisamente, del contenido de apariencia en el lenguaje, que es desplazado del arte a la política, a través, precisamente, de la pérdida absoluta en el arte de su autonomía.

Hay una cierta dimensión del pensamiento benjaminiano que Adorno comprende e incorpora a su manera, siendo ciertamente muy fiel, digamos, a las estructuras dialécticas, pero no a la asignación de valores dentro del campo topológico. Veamos un ejemplo dedicado al momento expresivo, esta vez en términos de *aparición*.

“Hay que pensar en la formulación de Benjamin de la *dialéctica detenida*, que él elaboró en el contexto de su concepción de la imagen dialéctica. Si las obras de arte son, en tanto que imágenes, la duración de lo efímero, se concentran en la aparición en tanto que algo momentáneo. Experimentar el arte significa captar su proceso *inmanente* en *el instante de su detención* [...] En sí misma (y no gracias a su situación en la historia real, como dice el historicismo), la obra no está eximida del devenir, sino que es algo en devenir. Lo que aparece en ella es su tiempo interior, y la explosión de la aparición *hace saltar su continuidad* (cursivas mías).” (Adorno 2011: 118)

Como se observa, Adorno parece interpretar la dialéctica detenida como una experiencia histórica en las obras, su *devenir*, pero esta aparición de su tiempo interior, como muestra la expresión *tan solo sobrevive* en el arte, se nos ofrece simplemente como un contraste entre la *historia real* y su devenir. La *expresión* parece ser en Adorno una dimensión que tiene especificidad histórica dentro de la dimensión estética pero no parece ser, en cambio, una categoría histórica general. Adorno capta perfectamente el motivo natural-histórico, la noción de devenir como supervivencia de lo muerto que hemos visto, pero no lo toma, en la *Teoría estética* y en otras obras, en los términos de una dimensión específicamente histórica, del modo que Benjamin lo hace ya en *La tarea del traductor*.

Este era, no obstante, el proyecto inicial de Adorno en la conferencia de 1932, ampliar el materialismo histórico mediante una ontología histórica de la facticidad. Hay sin duda muchos factores que intervienen en la interrupción de este proyecto intelectual, entre ellos la muerte de Benjamin, pero parece como si el transcurso del tiempo devolviese ese proyecto histórico-ontológico al campo de la estética del que procedía sin que se confirmase su validación en modelos sociales como hubiera sido el *Passagen-werk*. La mercancía tomada en tanto alegoría, por ejemplo, según el impulso nacido de las conversaciones de Königstein, dota al concepto de una comprensión histórica específica, lo convierte en cifra de una naturaleza histórica o una protohistoria de la cultura de masas. Cuando en la *Dialéctica de la Ilustración* Adorno publica su célebre texto sobre la industria de la cultura, la mercancía no es tratada allí en su dimensión de naturaleza histórica sino tan solo de naturaleza culpable y no redimida. No aparece, por decirlo así, ninguna tensión en devenir en el texto, la apariencia persiste en sí misma como conservación sádico-ritual de la masa en el sistema sin que pueda hallarse un estrato irruptivo de *interrupción* de la misma. Parece que Adorno, en aspectos decisivos de su investigación, no llegó a tomar los planteamientos histórico naturales en

términos específicamente ontológicos, es decir, no llegó a introducir en el tiempo histórico y su dialéctica un aspecto post-histórico o político-redentor, que es uno de los temas cruciales de la obra de su amigo al menos desde el inicio del *Passagen-Werk*. El modo específico en que esto sucede es lo que tratamos ahora de analizar. La *Dialéctica de la Ilustración*, también en tanto que modelo histórico, es un testimonio de este olvido de la redención de la caducidad, dado que, traducido a conceptos benjaminianos, podría ser explicado como la constatación de un proceso dialéctico simple de desvelamiento entre la historia naturalizada (la razón instrumental como mito y movimiento histórico) y la naturaleza histórica (la razón como dominio) donde no se observa ningún elemento posthistórico o redentor, sino, más bien, una insistencia en un mecanismo compulsivo de repetición característico de la historia sin que, al igual que en su tratamiento de la industria cultural, aparezca jamás el motivo de su superación³². La noción Benjaminiana de *interrupción*, una noción histórico-natural y también mesiánica, no parece operar ningún papel en los desarrollos histórico-culturales de Adorno al margen de haber sido asignada al momento estético de la expresión en su reflexión estética. Esto nace en Benjamin tanto de su afinidad con ciertos esquemas mesiánicos como de sus posicionamientos no ya contra la crítica de arte idealista sino contra su *modelo de transmisión* que fue radicalmente invalidado mediante la gnoseología del prólogo epistemo-crítico y la crítica de arte romántica. Las consideraciones epistemológicas del prólogo acerca de la crítica de arte muestran, como veremos, el modo en que esta construye su objeto sobre un tiempo vacío y homogéneo. El problema de la transmisión y de su sentido histórico, es decir, un problema ontológico materialista central³³, sería en Benjamin siempre una cuestión importante que se manifiesta tanto en los esquemas histórico-naturales como en los místico-teológicos.

5.2. Sigrid Weigel y el retorno de la mimesis.

En su libro *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin* (1999), Sigrid Weigel se ocupa, en el capítulo 9, de la filosofía del lenguaje benjaminiana y de la teoría de lo expresivo-mimético desde una perspectiva muy diferente a la nuestra y lo hace, además, por medio de una lectura de Benjamin que contrapone la teoría de la traducción de 1922 a una teoría de la lectura de imágenes que Benjamin desarrollaría entre los años 1929-34. El título y subtítulo de este capítulo, *La lectura que ocupa el lugar de la traducción: la formulación psicoanalítica de la teoría sobre la magia del lenguaje*, son ya muy indicativos de unos presupuestos interpretativos que no son los nuestros pero que, sin embargo, la llevan a desarrollos que poseen estrechos puntos de contacto con ciertos aspectos de nuestra lectura. El título del capítulo nos anticipa ya una visión en términos de ruptura de la filosofía del lenguaje benjaminiana (la substitución de la lectura por la traducción, y la reformulación psicoanalítica de la teoría de la mimesis expresiva), que nosotros no compartimos y con la que nos interesaría enormemente polemizar.

El capítulo en cuestión se enmarca en el contexto del proyecto del *Passagen-Werk* que parece considerar el trabajo iniciado por Benjamin a finales de los años 20 como algo totalmente desligado de la epistemología y la ontología fijadas en el prólogo del libro sobre el barroco. Ya hemos aportado algunas razones de por qué esta manera de acercarse a las notas benjaminianas nos parece un error. Desligar el libro de los pasajes de los planteamientos teológicos e histórico-naturales que ya hemos comenzado a ver desarrollarse en el ensayo sobre el traductor hace que, a nuestro

32 Axel Honneth, en su ensayo *Teoría crítica* (1987), califica con acierto la concepción del proceso de civilización de Adorno y Horkheimer como una *lógica de la desintegración* cuyo último estadio sería el fascismo. En términos benjaminianos sería difícil calificar de dialéctica una lógica incapaz de pensar una interrupción del proceso.

33 Se trata de la constitución de lo histórico-ontológico como ideología histórica, problema que en 1932 sí parecía preocupar de un modo decisivo a Adorno.

entender, se pierda una dimensión esencial del proyecto benjaminiano en torno a los pasajes de París. Nuestro autor desarrolla estos planteamientos, de ser cierto que el libro sobre el barroco fue ya proyectado en 1916, muy al comienzo de su filosofía y en estrecha conexión con la teoría mística del lenguaje y, desde nuestro punto de vista, nunca los abandona. Siendo así, entendemos que una investigación sobre el *Passagen-Werk* debería plantearse, además de incidir en nuevos estratos realmente presentes, en cómo estos (una nueva teoría de la memoria en clave psicoanalítica, una transformación de la existencia en escritura como clave epistemológica) afectan a la epistemología y la ontología del libro sobre el barroco que también forma parte del proyecto. Los planteamientos histórico-naturales y teológicos son, como ya dijimos, el centro de la polémica Benjamin-Adorno alrededor del *exposé* y nada parece indicar que estos fueran lisa y llanamente abandonados ya que, entre otras razones, la obra de los pasajes no existe como tal. La constelación sueño-despertar y toda la teoría sobre las imágenes del deseo del inconsciente colectivo es, como ya apreció Adorno, problemática por su falta de fidelidad a la dialéctica de imágenes que lo histórico-natural planteaba. Este estrato ha sido reconstruido por Susan Buck-Morss en su *Dialéctica de la mirada* (1989) y supone también el establecimiento de cesuras y de nuevos comienzos dentro del conglomerado de los pasajes. No vamos a profundizar aquí en las tesis de la autora, pero una razón para desconfiar de la teoría de las imágenes del deseo del inconsciente colectivo son precisamente las tesis de 1940 que, como se sabe, forman parte, casi enteramente, de los planteamientos gnoseológicos del libro de los pasajes contenidos en el *Konvolut* sobre teoría del conocimiento. Las tesis, profundamente ligadas a los planteamientos histórico-naturales y teológicos, son incompatibles con toda restitución del pasado que dependa de categorías como futuro, deseo o anticipación de una época histórica.

Los desarrollos de Weigel se sitúan, sin embargo, más allá de la constelación sueño-despertar y de la teoría de las imágenes del deseo, en lo que ella denomina una segunda fase de desarrollo del proyecto (1934-40) que viene precedida de un tiempo intermedio (1929-34) en el que Benjamin desarrollaría una teoría de la memoria de clara influencia freudiana ligada a la noción de *retorno de lo reprimido*. Esta segunda fase supone para la autora una concepción del lenguaje *radicalmente diferente* a la esbozada por Benjamin en los dos ensayos místico-teológicos sobre el lenguaje.

“[...] debe destacarse también que en este período se ocupó igualmente de una *escritura de las cosas* [*Schrift der Dinge*], que se diferencia radicalmente de ese lenguaje de las cosas o de la naturaleza según el propio Benjamin lo había definido en su teoría temprana acerca de la magia del lenguaje”. (Weigel 1999: 215)

Habría, según Weigel, un tránsito del interés de Benjamin desde ese lenguaje mudo de la naturaleza que hemos visto a una escritura de las cosas que substituiría al concepto de traducción de 1921. Esta ruptura con la teoría del lenguaje místico-teológica supondría que el modelo de traducción sería reemplazado por el planteamiento gnoseológico de una escritura de las cosas y un modelo de lectura de imágenes. Los dos pequeños artículos de 1933 sobre las fuerzas miméticas darían cuenta de ello, siendo el concepto de “similitud no sensorial o distorsionada” el “punto de fuga donde se entrecruzan los andamiajes de una escritura del inconsciente y de la magia del lenguaje en sus reflexiones teóricas”. (Weigel 1999: 215) Este concepto indicaría el lugar de una reformulación de la filosofía del lenguaje benjaminiana en los términos de una “relectura psicoanalítica de su teoría de la magia del lenguaje”. (Weigel 1999: 215)

La autora, de un modo, en mi opinión, algo apresurado, distingue entonces entre el *lenguaje mudo de las cosas* propio del ensayo de 1916 y la “similitud distorsionada” de 1933 afirmando que es justamente esta distorsión la que “ha interrumpido la inmediatez de 'la traducción del lenguaje de

las cosas al del hombre' (G.S.,II.1.150)” (Weigel 1999: 215). Para ella, esta mimesis distorsionada sería la “cesura inescatimable” que separa la existencia *legible como escritura* en la protohistoria de la modernidad de la palabra muda en la existencia de las cosas. Esta cesura, afirma además, no es aquella de la que se habla en el ensayo místico teológico de 1916. Esta segunda cesura que, según afirma, nada tiene que ver con aquella que inaugura la abstracción (la dimensión del significado) “había quedado pendiente” tanto en su estatuto teórico como dentro de la génesis de las figuras benjaminianas del pensamiento.

Habremos de ver ahora cómo la autora justifica todas estas afirmaciones a través de su breve lectura del ensayo sobre el traductor y de sus elaboraciones sobre la mimesis y la escritura de las cosas; sin embargo, nos parece ya que la similitud no sensible, tal y como aparece en el texto de 1933, se remite de nuevo a la discrepancia entre las dos dimensiones del lenguaje, sentido y expresión, que organiza los ensayos de 1916 y 1922. La similitud no sensible emerge, o más bien irrumpe en la lectura, según Benjamin en el texto de 1933, a partir del sentido, y muestra que la escritura se habría convertido, coincidiendo con lo que luego afirmará en el texto sobre Baudelaire, en el lugar donde se conservarían rastros del poder mimético dentro de un proceso histórico general de debilitamiento de las fuerzas mimético-expresivas. Se trata de nuevo, como ya hemos tenido oportunidad de ver, de la misma problemática lingüística, la discrepancia entre sentido y expresión y el borramiento de la manifestación en el significado, tratada desde una perspectiva místico-teológica en los primeros ensayos y desde una sociología del lenguaje en los de 1933. Intentaremos mostrar al leer a Weigel que no hay nueva teoría del lenguaje sino, más bien, el desarrollo de un problema lingüístico estructural, la discrepancia entre dimensiones del lenguaje, en términos histórico-sociológicos y desde un nuevo contexto, una protohistoria del siglo XIX.

Comienza su exposición la autora situando en su contexto el ensayo sobre la traducción explicitando sus conexiones con la teoría de 1916. Subraya, naturalmente, que la teoría de la traducción sitúa el lenguaje de los nombres en la perspectiva de su caída y dentro de la historia y subraya, asimismo, que la traducción tiene por finalidad, superando la extrañeza o separación entre lenguas, mostrar una afinidad o un vínculo suprahistórico entre ellas. Comentando entonces la afirmación benjaminiana sobre la transitoriedad de toda traducción, el carácter precedero que hemos visto, la autora afirma, para sustentar su siguiente desarrollo, que *quizá* el carácter transitorio no se refiera tan solo a la vida de las traducciones sino al propio concepto de traducción. Esta insuficiencia la basa Weigel en la “confusión de los signos” de la que se habla al final del ensayo de 1916 y que fundamenta la cesura que, con todo, según dice, no alcanza en la teoría de la traducción de 1921 un significado relevante. Pero la cesura, con la que la autora se refiere, según manifiesta unas páginas atrás, a la caída del lenguaje paradisiaco y al dominio del significado y la abstracción, no es que no cumpla un significado relevante en *La tarea del traductor* sino que, como hemos visto, es el tema mayor del ensayo, ya que todo él gira alrededor del problema del sentido y de su extinción en esa afinidad suprahistórica que manifiesta el vínculo de las lenguas en la reine Sprache. Todo esto resulta desconcertante y sirve de bien poco para fundamentar la tesis de la autora, a saber, que en el ensayo sobre la traducción se adivina ya la insuficiencia del concepto de traducción. ¿A qué se refiere Weigel con esta insuficiencia?

“Sin embargo, cuando se enfrentan la práctica lingüística, la comunicación, la comprensión y la lectura no sólo a la extrañeza de las lenguas, sino también a la condición enigmática de sus signos y símbolos, entonces, las posibilidades del concepto de traducción elaborado por Benjamin en 1921 llegan quizás al límite de su fuerza. Y este límite está relacionado con lo que he denominado segunda cesura.” (Weigel 1999: 220)

Mostrar la insuficiencia del concepto de traducción pasaría porque se nos aportase un concepto de traducción propio del ensayo de 1921. Todo lo más, adivinamos que la autora basa esa insuficiencia no ya en la extrañeza entre las lenguas (resultado de la confusión babélica) sino “en la condición enigmática de sus signos y símbolos”, expresión que permanece oscura en su exposición. Comentando la referencia benjaminiana según la cual la traducción “hace oír el eco de una obra escrita en una lengua extranjera”, Weigel asocia este eco a una huella mnémica que ha perdido su relación con el original apoyándose en que el eco supone un retorno diferido del sonido. Esto lo relaciona con la metáfora (de nuevo original/traducción) empleada por Freud al hablar de la relación entre el contenido del sueño y su interpretación que nos ofrecería la traducción como una distorsión que hace el original irreconocible y en última instancia, refiriéndose ya a una afirmación de Lacan, supondría una “traducción sin original”. Por lo tanto, parecería que el límite del concepto de traducción se hallaría, aunque el concepto no haya sido, a mi entender, clarificado, en una relación necesaria que Benjamin establece entre original y traducción que vendría a quebrarse con la noción de retorno de lo reprimido como traducción distorsionada o, llevado al extremo, sin original.

Como hemos expuesto detalladamente en nuestra lectura del ensayo sobre el traductor, la traducción, en tanto garantiza la supervivencia de las obras al hacer aparecer en ellas el *vínculo* con un lenguaje puro, implica ya una distorsión fundamental del original, una descanonización utilizando la expresión de De Man, en tanto extingue en ella el estrato del sentido. La verdadera traducción se basa así en una fundamental distorsión, en una *desfiguración* según el concepto de crítica benjaminiano (que el propio autor liga al de traducción), de la similitud original-traducción en que se basa la mala traducción. Expuesto de una manera breve ése es el concepto benjaminiano de traducción y su insuficiencia, según Weigel, que parece estar relacionada con su dependencia del original, no se adivina por ninguna parte. El concepto benjaminiano de traducción supone ya *ad initio* la distorsión de una similitud, la relación de sentido entre original y traducción, y, por decirlo claramente, la abolición de la originariedad, el carácter eterno, inamovible, del original, que aparece sometido a la muerte en su *maduración póstuma*. En mi opinión, el tránsito de una concepción místico-teológica del lenguaje a la premisa de una escritura de las cosas y una lectura de imágenes en un sentido psicoanalítico no se produce, si este tránsito se entiende como una ruptura con la teoría del lenguaje de 1916. Weigel afirma, citando el ensayo sobre Proust, que la lectura sería la forma que habría tomado la traducción en “un mundo distorsionado en la situación de similitud”.

“Así puede decirse que la lectura debe entenderse como la postura que resulta de un concepto de traducción para la que ha desaparecido el original. También desaparece el sentido del original, si la teoría de la lectura ha venido a instalarse en el lugar [an die Stelle] de una teoría de la traducción, y con ello también se desvanecen todas las ideas que se orienten hacia la pregunta de “cómo ha sido realmente”. (Weigel 1999: 220)

En mi opinión, la “cesura inescapable” de la que habla Weigel entre una primera y una segunda teoría del lenguaje carece de consistencia. El original ya se ha desvanecido en la propia teoría de la traducción de 1916, también su sentido y, por supuesto, la pregunta historicista “cómo ha sido”, que jamás ocupó ningún lugar en el pensamiento benjaminiano y que la propia teoría de la traducción, en tanto destitución de lo originario, anula radicalmente. Si el lenguaje y las premisas gnoseológicas se psicoanalizan es porque un núcleo fundamental lingüístico, que se localiza en la discrepancia entre sentido y manifestación, presenta ya la estructura, como enseguida veremos, de un *retorno de lo reprimido*. Esta discrepancia se expresa tanto en términos estéticos como místicos en 1921 y es desarrollada ahora en el contexto de una sociología del lenguaje, los dos ensayos sobre la mimesis, que preparan el ensayo de Baudelaire, donde la escritura es el lugar de emergencia de lo mimético,

y en un proyecto, el del *Passagen-Werk*, que leído desde los esquemas histórico-naturales del *Trauerspiel* (que ya existen en germen en 1921), incorpora conceptos provenientes de la tesis sobre el barroco. Todas estas premisas gnoseológicas no son incompatibles con la discrepancia de los dos estratos lingüísticos, sino que, antes bien, la confirman, y provienen de ciertos planteamientos de la tesis sobre el barroco, donde la alegoría, en tanto escritura de imágenes en que se expresaba la naturaleza histórica, es transformada en una categoría fundamental para el desvelamiento de la protohistoria de la modernidad. La alegoría, considerada por Benjamin en términos ontológicos como la categoría lingüística donde se expresa la interrupción de una cierta imagen de la vida humana y de la naturaleza que las eternizaba, la imagen simbólica, es una nueva formulación de la discrepancia entre sentido (símbolo) y manifestación (expresión) que dará lugar a la teoría de las imágenes dialécticas, objeto de un intenso debate entre Benjamin y Adorno y concepto clave de las tesis de 1940. Son estas categorías las que vinculan el proyecto de los pasajes de un modo profundo con el psicoanálisis, pero se trata de categorías nucleares que parten de la discrepancia entre las dos dimensiones del lenguaje. Las conversaciones de Königstein y Frankfurt entre Adorno, Horkheimer y Benjamin ya debieron apuntar a este tipo de traslación del problema hacia el psicoanálisis, a partir del *injerto* del concepto de alegoría en el de mercancía, ya que la exposición de Adorno de 1932 de la *Idea de historia natural* hace una referencia explícita a la dialéctica, propia del psicoanálisis, entre símbolos intrahistóricos y símbolos arcaicos, no ligados a ninguna asociación y ajenos al sentido intrahistórico manifiesto. Que lo alegórico signifique, tanto en la obra sobre el barroco, como en el texto de Adorno, como *cifra de lo natural histórico*, incorpora ya el concepto desciframiento. Del mismo modo, Adorno afirmaba en 1932, como ya vimos, que lo alegórico retornaba sobre la apariencia “como retorna lo literal”.

Weigel, al leer la *similitud no sensorial* de 1933 como un retorno de lo reprimido, es decir, como síntoma que aparece bajo una representación distorsionada de lo visible entiende que, con ello, emerge en Benjamin un nuevo concepto de memoria y una gnoseología en términos de lectura de imágenes. Resulta, a mi modo de ver, altamente problemático desligar este replanteamiento del problema, la supuesta freudización de Benjamin, de la tesis sobre el barroco donde la naturaleza significa ya como cifra de la caducidad en términos de expresión. El problema de las dos dimensiones discrepantes del lenguaje, que jamás es abandonado, se desarrolla en la tesis sobre el barroco hacia un concepto, el de alegoría, que, en palabras de Benjamin, “introduce la categoría de tiempo en la semiótica” frente a una categoría, la de símbolo, que tendía a borrarla en el *carácter* eterno del sentido y el significado. En realidad, la categoría de síntoma, así como la de similitud distorsionada, remiten necesariamente a la categoría de sentido, de similitud no distorsionada, como su opuesto dialéctico, que emerge o retorna precisamente en este contexto semiótico. Este marco dialéctico, que implica dos dimensiones del lenguaje, es lo que Weigel olvida en la reconstrucción de la freudización de Benjamin. Y además lo hace, diríamos, sin tener en cuenta los esquemas freudianos porque toda la teoría de lo sintomático, que incluye formaciones tan próximas a la experiencia cotidiana como el lapsus o el chiste, supone una dimensión de sentido sobre la que lo sintomático incide como un relámpago y que Benjamin percibe claramente a través del concepto de expresión. El texto de 1933, como tantos otros anteriores, da cuenta de esta superposición de estratos lingüísticos.

“Todo lo que es mimético en el lenguaje es sobre todo una intención consolidada que sólo puede aparecer sobre algo ajeno: el *fondo semiótico, comunicativo* del lenguaje. De ahí que el texto literal de la escritura es el fondo exclusivo sobre el que puede formarse el cuadro enigmático. Y similarmente, el contexto de sentido contenido en la fonética de la frase, constituye el fondo desde donde, con un «Nu», se manifiesta la semejanza extra sensorial *como un relámpago*, a partir de un

sonido (destacado mío)”. (Benjamin 2001: 88)

La similitud no sensorial implica de este modo la misma discrepancia entre manifestación y sentido que domina toda la primera teoría del lenguaje Benjaminiana. Se trata siempre de una dimensión irruptiva que emerge, como ya en la tarea del traductor, sobre una dimensión semiótica y comunicativa. Que esta dimensión fuera asimilada a la noción de síntoma y de retorno de lo reprimido por Adorno es algo que guarda, en mi opinión, una estrecha relación con el concepto de alegoría y su disposición como una escritura de imágenes y, en cualquier caso, no supone, como afirma Weigel, una ruptura con una filosofía del lenguaje anterior. Refiriéndose de nuevo al ensayo de 1916, afirma la autora.

“[...] en su descripción de la situación después de la expulsión del paraíso desaparece del propio texto el aspecto de lo mimético. Más bien, aparecen subrayados -como ya se ha dicho- la sobred denominación y mudez de la naturaleza”. (Weigel 1999: 222)

Esta afirmación, vista desde nuestra propia lectura del texto, es bastante discutible. Si el lenguaje adámico suponía, como mostramos, una noción de manifestación e inmediatez como vínculo con una fuerza creadora, la caída suponía, en la polaridad entre mudez y sobred denominación, un aspecto también manifestativo, la expresión impotente del sufrimiento, característica de esta segunda mudez. De este modo, en la koda estética se dividía el campo lingüístico del arte entre lenguajes naturales y sígnicos y aparecía el concepto de lo incomunicable que, como ya se vio, remite a la expresión *luctuosa* de una naturaleza histórica. El concepto de lo incomunicable, era uno de los nexos de unión entre el ensayo de 1916 y el de 1922. De este modo, la traducción, en tanto emergencia de una distorsión en la similitud, la emergencia de lo incomunicable más allá del sentido y la comunicación, parece seguir exactamente el mismo patrón que la teoría de la mimesis de 1933. Los contextos, por supuesto, cambian, pero no un cierto modelo lingüístico caracterizado por la radical discrepancia entre sentido y manifestación. A causa de ello, una noción de retorno de lo reprimido podría ser tan asimilable a esa restitución mesiánica de la reine Sprache como a lo alegórico entendido en términos de retorno de lo literal.

En la tercera parte trataremos de abordar en profundidad la relación de la *idea de historia natural* con el psicoanálisis. Es en esta estructura topológica, que estamos en curso de desenterrar y que se plantea como una dialéctica entre una naturaleza histórica y una historia naturalizada donde, a mi juicio, se ubica la relación profunda del pensamiento de Benjamin con el psicoanálisis. La estrategia de Weigel, seguir el rastro de ciertos conceptos freudianos en las notas del Passagen-Werk y en otros esbozos, nos parece una estrategia muy limitada en tanto olvida el modelo gnoseológico y ontológico en que se funda el pensamiento del autor y, en general, desconoce la homología de estructura entre lo estético y lo teológico. El retorno de lo reprimido es una estructura constante en la obra de Benjamin como se aprecia en la omnipresencia de la noción de olvido y de retorno: el retorno de lo literal olvidado en lo alegórico (estética) o el retorno o restitución de la reine Sprache en la manifestación (mística). En esta estructura restitutiva se nos presenta precisamente una discrepancia entre dos dimensiones del lenguaje, una “exteriorización del contenido a costa del efecto”, como lo expresa en la tesis de 1925, que arruina una cierta adecuación forma/contenido en la que se fundan el sentido y la comunicación.

Segunda parte. El modelo estético-teológico.

1. El programa gnoseológico de 1917-18.

Hemos podido apreciar en la primera parte los caracteres básicos de la filosofía benjaminiana del lenguaje. Estos se manifiestan a partir de esa discrepancia, central en todos los textos examinados, entre el lenguaje instrumental del significado y una concepción del lenguaje en términos de fuerza y acción. Esta concepción puede ser captada, dependiendo de los textos, desde un punto de vista místico o desde un punto de vista socio-histórico. Además de esto, la elaboración de esta filosofía del lenguaje parece ir de la mano hasta mezclarse con las investigaciones del autor sobre la *forma estética*, que datan de la misma época. La koda estética del texto místico-teológico de 1916, con su distinción entre los lenguajes signícos y naturales, así lo atestigua. Lo que Benjamin parece establecer en esa conexión del texto entre lo comunicable y lo no comunicable es un vínculo profundo pero oculto entre los aspectos signícos del lenguaje y los aspectos naturales que sería propio de las obras de arte. Las obras de arte, en su conexión con los lenguajes de las cosas o con la nominación humana, preservarían un residuo [Residuum] de la palabra creadora de Dios y, de este modo, un vínculo con una cierta inmanencia lingüística. Este residuo comparece precisamente en la *impotencia expresiva* de una naturaleza conocida de parte a parte por la muerte. Esta observación decisiva sobre los dos estratos del lenguaje, será tematizada de un modo más técnico en el prólogo epistemocrítico de 1925 donde se contraponen el *nombre* al significado *abiertamente profano* de las palabras como clave de una *restitución crítica* de la obra de arte.

Esta fijación del problema de la discrepancia entre las dimensiones del lenguaje en términos estéticos nos parece, por tanto, consubstancial a la filosofía benjaminiana del lenguaje ya que aparece en los dos textos consagrados a la *reine Sprache*. Si en el texto de 1916 el apunte sobre crítica de arte es breve y conciso hemos tratado de mostrar cómo la articulación entre naturaleza e historia es central en el texto sobre el traductor, dándonos un primer modelo de la *idea de historia natural* que Adorno extrajo, en su conferencia de 1932, de la obra sobre el barroco. La especificidad del modelo estético, como ya se mostró en la lectura del texto sobre el traductor, consiste en plantear la restitución de la *reine Sprache* como la aparición de una dimensión en acto del lenguaje que *arruina la apariencia* o que *interrumpe* un determinado *sentido de la transmisión*. De este modo, las tesis de 1940 se nos muestran todavía, a pesar de constituirse al mismo tiempo como un texto político con su especificidad -la interrupción comprendida como acción política-, el esquema estético de la ruina de la apariencia a partir del concepto de *tiempo vacío y homogéneo*.

Sin embargo, el entronque entre la mística del lenguaje y la crítica de arte comprende otro aspecto relevante que se manifiesta también de un modo temprano en nuestro autor: el de la crítica del conocimiento. Sin duda, es en el prólogo epistemocrítico de *El Origen del Tierspiel alemán* (1925), donde esta articulación fuerte entre mística, estética y teoría del conocimiento se nos ofrece como más acabada, aunque la podemos encontrar también, bajo una forma más críptica -usando la parábola bíblica del árbol del conocimiento- en la crítica del lenguaje de la comunicación que hallamos en el texto de 1916. Esta es también la preocupación central de otro texto de la misma época, aquel que nos ocupa y que, pese a constituir un esbozo programático breve y de difícil

lectura, contiene algunos aspectos muy relevantes de la filosofía benjaminiana que han sido olvidados por la mayor parte de la crítica y que subrayan en su filosofía un *carácter sistemático* que parece extraer su fuerza, en este caso, de la arquitectura kantiana.

1.1. La experiencia reguladora.

Gershom Scholem situó *Sobre el programa de la filosofía venidera* en noviembre del año 1917 y su apéndice ya en 1918. Se trata, como es sabido, de un texto complejo donde Benjamin pretende hacer una refundamentación de la teoría del conocimiento y la filosofía en general a partir de una transformación razonada del sistema kantiano de las tres críticas. Con él da comienzo el programa gnoseocrítico de nuestro autor que se verá confirmado en la tesis sobre el primer romanticismo y ampliado en el prólogo epistemo-crítico aunque lejos ya de la conceptualidad kantiana pero articulado, todavía, a través de ciertas tensiones en Kant que son desplazadas hacia nuevos contextos produciéndose una *inversión categorial*.

Es preciso señalar que el problema central del texto, el problema de la *experiencia reguladora*, es puesto por Kant en conexión con el sujeto del conocimiento mecanicista y finalista y por Benjamin con una *experiencia más elevada* propia de lo metafísico, invirtiéndose así el principio regulador esencial de la crítica kantiana del conocimiento. El concepto de lo *metafísico*, que habremos de ver desarrollarse dentro del texto, parece ser el que rige esa inversión categorial y toda la lógica de su planteamiento gnoseológico en tanto pretende juzgar el conocimiento de objetos propio de la experiencia empobrecida, el mito del conocimiento, como lo llama, a partir del conocimiento moral en tanto conocimiento de lo incondicionado que Benjamin asocia en el texto a la teología y la religión.

Todos los escritos gnoseológicos, como tendremos ocasión de comprobar, llevan la impronta de esta inversión categorial en que la experiencia que articula la posibilidad del conocimiento *puro* [reine] es la experiencia de lo *incondicionado* en un sentido que en Benjamin se traslada a la historia a partir del mesianismo y a una concepción del sujeto histórico en términos de voluntad y fuerza que comparece, por ejemplo, en conceptos como reine Gewalt o reine Sprache. La categoría de experiencia que juzga sobre sus condiciones de posibilidad, la objetiva mecanicista-teleológica, es la categoría que para Benjamin debe ser criticada radicalmente precisamente como vía de encuentro con lo incondicionado a partir de una *experiencia más elevada* que Benjamin situará, como muestran los textos tanto anteriores como posteriores, en lo estético y en lo teológico. Además de esta inversión del sistema kantiano el texto parece apuntar a un desplazamiento histórico-filosófico de las principales categorías kantianas de la razón práctica, la voluntad y la libertad, que se verá confirmado en los dos textos políticos del autor: la crítica y las tesis. Ya en este texto, que pretende funcionar como programa gnoseocrítico, Benjamin pone en relación la cuestión de la crítica del conocimiento con la de la filosofía de la historia que es, desde el inicio, otra de sus grandes preocupaciones.

Abre Benjamin el texto de 1917 precisamente con la cuestión del carácter de *experiencia empobrecida* que presenta el concepto de experiencia kantiano basado en la mecánica y en la física newtonianas. Ya desde el inicio sitúa ese concepto en relación a una concepción del mundo, la ilustración, donde según el autor la experiencia ha llegado a un nivel *tendente a cero*. Este problema, que merecerá posteriormente un artículo titulado *Experiencia y pobreza* (1933), es tratado en este texto en un contexto gnoseocrítico muy específico. Situar las bases del conocimiento teórico en una experiencia empobrecida es la principal característica de esa concepción del mundo,

la ilustrada racionalista, de la que Kant es un elemento representativo.

No obstante, para nuestro autor esa crítica de la concepción tecno-científica del mundo no es determinada, como en el Heidegger de *La época de la imagen del mundo* (1938), donde también se realiza una crítica ontológica del proceso objetivador y la razón tecno-científica, en contraste con una concepción originaria del lenguaje que funciona como un transhistórico que determina la epocalidad histórica, que es aquello que debe ser desplegado mediante interpretación como posibilidad o apertura del Ser. A diferencia de Heidegger, Benjamin determina esa razón tecno-científica objetivadora no en relación al problema ontológico de un lenguaje originario, sino a partir de su oposición dialéctica a la *tradicción*, que Benjamin articula en el texto a partir de los conceptos de *autoridad* y *fuerzas espirituales*. La modernidad se determina en contraste con las fuerzas espirituales del culto, que han sido olvidadas, tesis esta que recuperaría cinco años más tarde en el texto sobre las *Afinidades electivas*. La modernidad aparece para el autor, a diferencia de Heidegger, determinada no por una estructura/acontecimiento originario sino por todo aquello que a lo largo de la historia ha sido olvidado en el desarrollo tecno-productivo y que culmina en el capitalismo: desde los vínculos de servidumbre a los derechos teológico-políticos al producto social y al medio de producción, desde la lógica y las instituciones del valor de uso, al culto a los antepasados y los ritos funerarios. Es el olvido progresivo de todos los vínculos de la contingencia aquello que se manifiesta, según la óptica materialista, en el pensamiento objetivador y es por esta razón que son precisamente las esferas del culto y de la moral, correspondientes a la tradición, las que para Benjamin deben resultar las directoras de toda crítica del conocimiento dando una primacía fundamentadora a la *metafísica* en un sentido que desborda el marco kantiano.

“De esta manera se le plantea a la filosofía contemporánea una exigencia fundamental y las condiciones de su cristalización; la propuesta de constitución de un concepto de experiencia más elevado con fundamentación teórico-epistemológica, dentro del marco del pensamiento kantiano. Y éste, precisamente, debe ser el objetivo de la inminente filosofía: que una cierta tipología del sistema kantiano sea resaltada y elevada para hacer justicia a una experiencia de más elevado rango y alcance. Kant jamás negó la posibilidad de la metafísica.” (Benjamin 2001: 77)

Este parece ser un propósito fundamental del ensayo: utilizar el marco del pensamiento kantiano, esa arquitectónica de las tres críticas, para fundamentar un concepto de experiencia más elevado que supone extraer los fundamentos del conocimiento de la teología y de la razón práctica así como de la estética, en tanto el objeto último de estas disciplinas es *la experiencia de lo incondicionado*. Una cierta tipología debe ser resaltada en Kant, una tipología que supone una inversión y un desplazamiento de las principales divisiones teóricas kantianas, que conforman un armazón crítico reestructurado pero que conserva las principales tensiones de la arquitectura kantiana situadas, como se sabe, en el contraste y la contradicción entre las condiciones de constitución de la experiencia objetiva y las esferas de la estética y la razón práctica. Benjamin parece interpretar, a diferencia de otras corrientes de la época, el proyecto kantiano como una fundamentación de la metafísica continuando así un debate que había surgido desde la mismísima aparición de la *Crítica de la razón pura* en 1781. El objetivo Kantiano de una propedéutica para la fundamentación del conocimiento metafísico había parecido excesivamente tímido al círculo de Wolff que acusaba a Kant de escepticismo y de idealismo subjetivo en su fundamentación. Kant se sintió incomprendido en aquel momento y durante toda su carrera intelectual. Ante las críticas por lo que se consideraba una débil fundamentación de lo suprasensible, Kant tuvo que defenderse y conceder ciertas posiciones. En la reedición de 1787 de la primera crítica hizo una introducción contra aquellos que consideraban su fenomenalismo como un escepticismo y luchó activamente contra las

interpretaciones que él consideraba desviadas. Sin embargo, el futuro de la recepción kantiana siguió por razones históricas el sentido opuesto y relegó la razón práctica y la metafísica y desplazó su pensamiento hacia una epistemología trascendental dentro de un proyecto de fundamentación de las ciencias enfrentado al positivista. Benjamin se sitúa así a contracorriente de esta lectura histórica junto a Heidegger y otros que están emprendiendo una lectura ontológica de Kant. Sin embargo, la comprensión de Benjamin de esta experiencia *más elevada*, que aparece vinculada como en Heidegger a una crítica inmanente o deconstrucción del conocimiento, no se fundamenta en una determinación *ahistórica* de lo originario y su telos, sino, al contrario, en las instituciones políticas y rituales en las que se fundamentaba la tradición. El fenómeno originario es *inmanente a la historia* como aquello arcaico-olvidado que se presenta en tensión dialéctica con lo más nuevo. De este modo, lo originario se presenta como ciertas estructuras sociales olvidadas por el proceso social y no como una entidad ahistórica cuyo olvido determina una cierta epocalidad histórica. Todas las tensiones se desplazan en Benjamin desde el comienzo hacia una filosofía de la historia materialista concebida, como veremos, como una *dialéctica de la tradición*. Los conceptos de olvido y de tradición, la dialéctica entre lo moderno y lo arcaico y su tensión inmanente, constituyen la articulación de su filosofía de la historia a pesar de que este texto se nos presente tan solo como una reformulación de la crítica del conocimiento kantiana.

1.2. El mito del conocimiento objetivo.

La principal crítica que Benjamin hace a Kant es el carácter regulador que para él habían tenido las ciencias empíricas en su programa. Benjamin plantea al contrario el carácter regulador del conocimiento metafísico frente a una experiencia, la de la conciencia y la objetividad, que es calificada de *mitología del conocimiento*. El sujeto trascendental kantiano se le aparece, en tanto derivado de la psicología empírica, como un sujeto patológico o alucinatorio del mismo modo que lo es la subjetividad arcaica. Para Benjamin “este ruín concepto de experiencia llegó a pesar en un sentido reductivo sobre el propio pensamiento kantiano. Se trata de ese estado de cosas frecuentemente recalado como de ceguera histórica y religiosa de la Ilustración, sin llegar a reconocer en qué sentido estas características de la Ilustración corresponden igualmente a toda la época moderna”. (Benjamin 2001: 77) Es esta reducción, esta autocensura que el sistema se impone al no fundamentar primeramente el conocimiento como metafísico lo que Benjamin le reprocha a Kant. Por ese motivo se expresa en el discurso racionalista un proceso de olvido, de empobrecimiento de la experiencia que renuncia a las fuerzas de la tradición y que se impone esa renuncia como racional. Se trata, como afirma Benjamin, no tan solo de la ceguera histórica de la ilustración sino de toda la modernidad ante los rangos más altos de experiencia que, en el devenir de las formas político-económicas, son olvidados e interpretados como *superstición*³⁴ dentro de un relato evolucionista.

El texto plantea la propuesta de una “constitución de un concepto de experiencia más elevado, con fundamentación teórico-epistemológica, dentro del marco del pensamiento kantiano” (Benjamin 2001: 77), sin embargo, ese marco debe ser conservado subvirtiendo un concepto de experiencia dominado por la relación sujeto-objeto y por el nexo entre conocimiento y conciencia empírica. Benjamin no se extiende mucho en su crítica de la conciencia empírica en el texto pero afirma que, en relación a la verdad, sus objetos tan sólo tienen el rango de fantasías. No se trata en este texto de

34 Benjamin se refiere en *Las Afinidades Electivas de Goethe* (1922) al concepto de superstición precisamente como al resto que deja lo cultural reprimido ante la libre subjetividad. Esa práctica vacía que ha perdido toda referencia para el individuo autónomo es precisamente aquello que el buen sentido ilustrado interpreta como una *superación*: un proceso de *desencantamiento* y *racionalización* en términos de Weber.

una crítica ciertamente técnica, aunque sí profunda en esa determinación patológica que presenta la objetividad para el autor. El tema de la función de la empatía y la identificación en el conocimiento obrará también, como veremos, un papel esencial en la gnoseocrítica de 1925 donde el tema del carácter aparente del conocimiento y el método expositivo que lo desvela son vertebradores. Benjamin compara en 1917 la conciencia empírica con los estados de conciencia de los primitivos y sus *identificaciones* con seres y objetos naturales o aquellos de los locos, que *proyectan* el sentimiento de su cuerpo sobre el mundo. El autor trata así la subjetividad cognoscente con un vocabulario psicológico o psicoanalítico que puede desconcertar pero que Benjamin nunca abandona en ciertos motivos de su crítica del conocimiento objetivo. Nuestro autor postula en el texto una conciencia trascendental pero despojada de todas las vestiduras de la conciencia psicológica.

“La posición del concepto de conciencia psicológica respecto al concepto de la esfera del conocimiento puro, continúa siendo un problema central de la filosofía, quizá sólo restituible desde la época escolástica. Aquí está el lugar lógico de muchos problemas que la fenomenología recientemente replanteó. Lo que sostiene a la filosofía es que la estructura de la experiencia se encuentra en la estructura del conocimiento, y que aquella se despliega desde esta última. Esta experiencia también abarca la religión, que en tanto verdadera, establece que ni Dios ni el hombre son objeto o sujeto de la experiencia, sino que ésta está basada en el conocimiento puro cuya esencia es que sólo la filosofía puede y debe pensar a Dios”. (Benjamin 2001: 80)

Benjamin evoca en este breve fragmento más técnico los problemas y los impasse a los que está llegando la fenomenología al profundizar en el problema de la conciencia psicológica. El autor observa, en una frase altamente descriptiva, que la estructura de la experiencia se halla en la del conocimiento y se despliega desde esta última. Es esta una determinación clave si la relación conocimiento/experiencia se considera en términos críticos, que es precisamente lo que Benjamin ha hecho una página antes al plantear el problema. En ese caso, puede decirse que la estructura de la experiencia se despliega desde una *crítica del conocimiento*. Si leemos el prólogo epistemocrítico con atención no es otra cosa lo que se afirma en él. Tendremos ocasión de comprobar como la crítica del conocimiento es para Benjamin en la gnoseología de 1925 una reconstrucción de la experiencia en términos de autoexposición de la verdad. Sin embargo, y esto afecta a la estructura del modelo kantiano substancialmente, el autor desplegó su crítica del conocimiento a partir de un contexto estético en las dos tesis sobre crítica de arte, mostrando así más que señalándola, la importancia de la *experiencia estética* en la formación y crítica del conocimiento. Esta es una aportación decisiva de Benjamin que Adorno ya se encargó de señalar en la conferencia de 1932 que más tarde trabajaremos. Ese carácter patológico, alucinatorio, que Benjamin atribuye al conocimiento es aquello que lo vincula con la apariencia estética uniéndose, como se verá, crítica de arte con crítica del conocimiento desde la tesis sobre los románticos. Para estos, el concepto de crítica de arte se basaba también en una gnoseología de la reflexión de la forma sin sujeto reflexionante que Benjamin considerará decisiva en tanto despliegue de una crítica inmanente de las obras. Lo que Benjamin parece considerar, como se verá en el desarrollo de su concepción gnoseológica, es la posibilidad de una abolición de la relación sujeto-objeto como autodespliegue de la verdad o de la experiencia.

1. 3. Naturaleza y libertad.

Benjamin realiza todavía algunas afirmaciones decisivas sobre la estructura del sistema regulado por otro concepto de experiencia que afectarían a la oposición naturaleza/libertad. Dice el autor que

“podría entonces pensarse que una vez hallado el concepto de experiencia que facilite el lugar lógico de la metafísica, se superaría la distinción entre los ámbitos de naturaleza y libertad”. (Benjamin 2001: 80) El lugar lógico de la metafísica, de la experiencia no empobrecida, es precisamente, siguiendo el esquema kantiano, aquello relacionado con la voluntad libre y el juicio moral. Sin embargo, esta dimensión práctica, que Kant define *en el sujeto* a partir de los límites del conocimiento objetivo, ha sido desplazada por Benjamin a *la historia* a partir de las estructuras de la *tradición*, bajo el concepto de la autoridad de las *fuerzas espirituales*. Este es un desplazamiento que, como ya hemos insinuado, es determinante porque interpreta lo metafísico en su concreción histórica como aquello olvidado. Si la experiencia se constituye como experiencia histórica empobrecida, entonces nos hallamos, en relación a esta, en medio de una dialéctica histórica de la tradición cuyos extremos son el proceso de modernización como tradición dominante y el viejo espacio biológico ritual ligado a la caducidad y la necesidad como espacio evacuado. Es dentro de este marco dialéctico, brevemente esbozado en el programa de 1917, que son injertadas las categorías de Kant produciéndose una transformación decisiva de la esfera metafísica.

A continuación añade Benjamin que la tipología ternaria del sistema kantiano debe ser conservada a pesar de que “ Podrá cuestionarse si la segunda parte del sistema, para no mencionar las dificultades de la tercera, debe seguir refiriéndose a la ética, o si la categoría de causalidad tiene, en relación a la libertad, otra significación”. (Benjamin 2001: 82) El autor parece plantear aquí la posibilidad de un desplazamiento del significado de las categorías de libertad y causalidad. Esa “otra significación” del vínculo entre causalidad y libertad podría aparecer, si estas categorías son referidas a la filosofía de la historia y no a la ética subjetiva, como una acción colectiva. Esto resulta a mi juicio coherente con los desarrollos del autor, dado que en 1921, con su crítica de la violencia, Benjamin plantea el problema de la acción revolucionaria en términos teológicos con el concepto de violencia divina [göttliche Gewalt]. A continuación se refiere el autor a la necesidad, ya constatada por el neokantismo, de una reforma de la construcción de las categorías, explotadas según Benjamin “unilateralmente por Kant desde la perspectiva de una experiencia mecánica” (Benjamin 2001: 82) y especula con la posibilidad de organizar a partir de las categorías una doctrina de órdenes. A falta de desarrollo teórico en un texto programático, muchas de las observaciones de Benjamin sobre el sistema quedan irresueltas, aunque marcan ciertas direcciones que luego serán desarrolladas más allá de la tecnicidad kantiana en el prólogo epistemocrítico. Aún así, afirma Benjamin un aspecto decisivo del programa que ya había comenzado a desarrollar en 1916: la referencia del conocimiento *al lenguaje* como requisito para superar esa experiencia empobrecida por la mecánica newtoniana como criterio regulador. Finalmente, el autor formula una conclusión de tipo general donde se añade un nuevo aspecto decisivo.

“Ahora podemos, finalmente, formular las exigencias a la filosofía venidera con las siguientes palabras: Crear sobre la base del sistema kantiano un concepto de conocimiento que corresponda a una experiencia para la cual el conocimiento sirve como doctrina. Tal filosofía se constituiría, a partir de sus componentes generales de por sí en teología, o presidiría sobre dicha teología en caso de contener elementos histórico-filosóficos”. (Benjamin 2001: 84)

Aquí parece ofrecernos Benjamin un ensamblaje general del vínculo entre conocimiento y teología en tanto sitúa la superioridad de la experiencia de lo incondicionado en una relación en que el conocimiento le sirve de doctrina. Que el conocimiento aparezca como la doctrina que conduce a una experiencia absoluta en que este se autosuprime en un nivel superior podría ser leído en conexión con la *Doctrina de la ciencia*, la *Wissenschaftlehre* de Fichte pero, de igual modo, con la doctrina mística, que en términos generales se plantea como el proceso en que la desarticulación de

un conocimiento limitado sobre Dios se produce como el acceso a otro plano, el de la manifestación, donde se desarrolla un conocimiento absoluto. El conocimiento místico en la tradición cabalística es conocimiento de una *manifestación*, de una *fuerza creadora* que Benjamin entiende como un *momento de lenguaje* donde se supera la escisión estructurante kantiana entre conocimiento y voluntad. La filosofía, nos dice Benjamin, se convertiría en esta arquitectura en teología y, en caso de incorporar elementos histórico-filosóficos, presidiría sobre dicha teología. Los trabajos de esa época parecen avanzar ya firmemente, como hemos comprobado, en una articulación entre teología y filosofía de la historia que verá una primera plasmación en el ensayo sobre el traductor.

En el apéndice de 1918 añade Benjamin algunas precisiones a su excursión de 1917 que son de gran valor. En lo referente a su concepto de doctrina, afirma el autor que es posible “construir una doctrina en la que el conocimiento no sea primeramente conceptualizable sino como crítica del conocimiento”. (Benjamin 2001: 86) Toda filosofía es entonces una teoría del conocimiento, pero una teoría a la vez “crítica” y “dogmática”, es decir, una crítica que conduce a una metafísica en tanto el criterio regulador es ahora una experiencia más elevada. Según el concepto de experiencia empobrecida que regula la crítica kantiana no es posible, afirma Benjamin, acceder a una *totalidad concreta* de la experiencia, es decir, a la posibilidad de dotar a esta experiencia de lo incondicionado de *existencia*. Sin embargo, la fuente de toda existencia es precisamente, nos dice el autor, esta totalidad de la experiencia propia de la religión. Decir que un conocimiento se relaciona con la totalidad concreta de la experiencia, es decir, que es metafísico, quiere decir que el conocimiento, en su sentido kantiano, se refiere a la existencia. Como el sistema kantiano no permite a todas luces una tal referencia a la existencia de lo incondicionado se comprenden todos los desplazamientos e inversiones que Benjamin está practicando sobre el sistema. El concepto filosófico de existencia, observa el autor, debe afirmarse frente al concepto religioso de doctrina e, inversamente, el concepto de doctrina como conocimiento metafísico debe ser enfrentado al concepto primitivo o empobrecido de conocimiento. Según los desarrollos que venimos siguiendo, de la mutua determinación de estos dos extremos debe obtenerse la primacía de un concepto de experiencia no regulado desde la mecánica y el finalismo y un concepto de metafísica que pueda ser llevado hacia la noción concreta de su existencia. La respuesta a esta estrategia, el resultado que se avecina es, sin duda, la remisión de la doctrina, del conocimiento de lo incondicionado al marco conceptual de una filosofía de la historia, donde términos como voluntad y libertad deberán ser redefinidos dentro de este desplazamiento para que esa totalidad concreta de la experiencia no empobrecida pueda ser referida a la existencia. Esta ambición sistemática en Benjamin no es el fruto de un esfuerzo único y aislado. Al contrario, aunque el vocabulario de ascendencia kantiana no continúa vivo en los siguientes escritos del autor, todas las tensiones que este programa establece con la arquitectura kantiana permanecen vivas en el resto de su obra. Tendremos ocasión de comprobarlo. Esta inversión del concepto kantiano de experiencia y este replanteamiento de la contradicción entre naturaleza y libertad se bifurca sobre dos caminos: una crítica de arte como restitución mesiánica de lo histórico olvidado y una crítica teológico-política de la institución política. A continuación nos centraremos en la reconstrucción del primer contexto.

2. El concepto de crítica en el romanticismo alemán (1918-1919).

Entre 1918 y 1919, Walter Benjamin redactaba su primera tesis doctoral sobre *El concepto de crítica en el romanticismo alemán*. En esa época, si hacemos caso de la noticia inscrita en la tesis sobre el barroco, ésta había sido ya proyectada. Las coincidencias entre los dos textos no parecen ciertamente casuales. Todo apuntaría a que el autor se basó en el pensamiento de los primeros románticos -en especial el de Schlegel-, para armar teóricamente un concepto propio de crítica literaria que escapase a una crítica idealista y basada en conceptos como legalidad y gusto, que dominaba en su época y que provenía del clasicismo, del romanticismo del *Sturm und Drang*³⁵ (Winkelman, Goethe, Schiller) y de la estética kantiana. El programa gnoseocrítico de 1917 se halla también presente como telón de fondo de este movimiento hacia un concepto de crítica de arte que reconsidere todas las categorías racionalistas e ilustradas. Como tendremos ocasión de comprobar, el texto sobre los primeros románticos traslada al campo de la estética una de las grandes reformulaciones gnoseocríticas de 1917: la estructura de la experiencia se despliega desde la crítica de la estructura del conocimiento. No en vano, todo el texto se presenta como una crítica inmanente del modelo de conocimiento estético racionalista que suspende categorías fundamentales del mismo como forma bella o juicio de gusto. Del mismo modo, el problema del conocimiento ocupa toda una sección de la tesis, la primera, que desarrolla el concepto de reflexión en Fichte y su recepción crítica por Schlegel.

La tesis sobre el barroco abunda también, como veremos, en esta *crítica de la crítica* en diferentes pasajes como, por ejemplo, en su análisis de la estética de lo trágico de Johannes Volkelt (1917) o en las consideraciones epistemológicas del prólogo. En contraposición a toda una corriente crítica que se establece desde una pretendida unidad de la obra de arte que la deshistoriza objetivándola, Benjamin recurrirá al pensamiento romántico para fundamentar su propia noción de forma como despliegue del *lenguaje inmanente* de las obras. Del mismo modo, el propio contenido de la operación crítica, que ya no se fundamentará en un juicio de gusto ni en una consideración de la obra como bella forma, habrá de recaer sobre la dinámica de la obra, su proceso, y alcanzará al propio *modelo de transmisión* implícito en el idealismo. Esta cuestión será, como trataremos de mostrar, decisiva.

Todas estas consideraciones, presentes en los textos de los primeros románticos y que tienen uno de sus conceptos centrales en la llamada *ironía formal u objetiva*, servirán a Benjamin para establecer una noción central, quizás aquella sobre la que se sustenta enteramente la *idea de historia natural*: la crítica de arte como disgregación de la forma o como *ruina de la apariencia*. Es esta disgregación de la forma la que hace ingresar a las obras en la *idea*. La noción de Schlegel de *idea del arte como absoluto* es, en mi opinión, el concepto a partir del cual, en la tesis sobre el barroco, Benjamin

35 Las posiciones de Novalis y Schlegel, primeros románticos, se oponen de un modo frontal a la estética del sentimiento y la naturaleza del *Sturm und Drang*.

podrá plantear toda su doctrina epistemológica de la *idea* armando de este modo el núcleo teórico duro sobre el que se estructura su pensamiento en tanto ontología materialista de la historia. Además, las nociones de *idea* y *absoluto de las formas*, que para Benjamin adquieren desde el comienzo un sentido histórico, deben ser puestas en relación con el proyecto de reforma del kantismo ya que la operación crítica parece suponer para Benjamin una disgregación de las obras en su apariencia que las lleva a *lo incondicionado* [Unbedingte], según la expresión del autor.

Intentaremos mostrar ahora cómo todos estos elementos decisivos reciben su primer armazón teórico en la tesis sobre Schlegel y Novalis. Es necesario precisar, sin embargo, que la teoría romántica de la forma y su crítica es tan sólo uno de los elementos que ayudarán a Benjamin a constituir la *idea de historia natural*. Si como hemos anticipado anteriormente, esta matriz teórica se establece como una dialéctica entre naturaleza e historia o entre la forma y el contenido de las obras, lo que el autor consolida en su tesis sobre el primer romanticismo alemán y su concepción de la crítica es tan sólo uno de los dos extremos dialécticos, aquél relacionado con las puras formas y su devenir, es decir, con la constitución de lo histórico en la obra de arte a partir de la disolución de su apariencia. Es esto, como veremos, lo que nombra la *idea de arte como absoluto* propia de los románticos. Del otro lado, aunque quizás muy cerca, como veremos, queda la teoría de Goethe sobre los contenidos puros o *ideales*, referidos a la naturaleza, de cuya crítica podrá Benjamin extraer completa una dialéctica entre formas puras y contenidos puros o, lo que es lo mismo, una dialéctica entre naturaleza e historia. De este modo, la redacción de la tesis sobre el barroco entendida como culminación de la *idea de historia natural*, se producirá en 1925 como culminación de su investigación en torno a las relaciones entre naturaleza e historia. El final de la tesis sobre el romanticismo concluye precisamente especificando la necesidad de realizar esta confrontación entre los primeros románticos y Goethe.

“El problema de la relación entre la teoría goethiana del arte y la romántica coincide con el problema de la relación entre el puro contenido y la pura forma. En esta esfera es de resaltar el problema de la relación entre forma y contenido, planteado a menudo de manera engañosa respecto de la obra singular. [...] Forma y contenido no son sustratos de la obra empírica, sino diferenciaciones relativas en ella a las diferenciaciones necesarias y puras de la filosofía del arte. La idea del arte es la idea de su forma, al igual que el ideal es el ideal de su contenido. El problema sistemático fundamental de la filosofía del arte puede entonces ser formulado también como el problema de la relación entre idea e ideal en el arte. La presente investigación no puede tratar el umbral de este problema”. (Benjamin 1988: 164)

2.1. El concepto romántico de reflexión y sus consecuencias.

La primera parte de la tesis doctoral sobre los románticos está dedicada al concepto de reflexión en Friedrich Schlegel, que nace de su confrontación con el concepto de reflexión en Fichte. No es el propósito de nuestra investigación profundizar en la construcción gnoseológica de Schlegel sino detenernos sobre las consecuencias que ésta tiene en el concepto de crítica romántica, que resultará tan importante para Benjamin. La discusión de este concepto de reflexión parte de las *Lecciones Windinscham* (1804-1806) pronunciadas en París y en Colonia por el pensador romántico. Como advierte Benjamin en relación a este concepto, el pensamiento que se refleja sobre sí mismo en la autoconciencia es el hecho fundamental del que parten las consideraciones gnoseológicas de Schlegel. Trataremos, pues, de esbozar los rasgos fundamentales de la doctrina de Schlegel siempre desde la recepción benjaminiana.

El pensamiento como autoconciencia es considerado por Schlegel como una *forma* [Form] referida a un contenido en tanto todo pensar tiene como correlato un contenido pensado. Sin embargo, es característico de la forma de la reflexión la posibilidad de su constitución en niveles, es decir, el hecho de que la primitiva relación del pensamiento pueda constituirse, en un segundo nivel, como pensamiento del pensamiento y así sucesivamente. Ya en un segundo nivel, el mero pensar, constituyente de la forma en el primer nivel, se convierte en materia o contenido del pensar. “El primer pensamiento retorna transfigurado en un plano superior: se ha convertido en *forma de la forma como su contenido* [Form der Form als ihres Gehaltes]” (Benjamin 1988: 53). La diferencia entre la concepción de Schlegel y la de Fichte es que lo producido en la reflexión no es para el romántico una intuición intelectual del yo. “La intuición intelectual es pensamiento que engendra su objeto; la reflexión en el sentido de los románticos, por el contrario, es pensamiento que engendra su forma.” (Benjamin 1988: 55) De este modo, que la forma como determinación romántica del pensar, se transforme en su contenido, supone para los románticos una suerte de franqueamiento o autosuperación del pensamiento mientras que para Fichte es el engendramiento de un nuevo objeto para la intuición. El término de toda reflexión es en Fichte, en última instancia, un yo absoluto, mientras que para Schlegel, es una forma que se separa de sí al reflexionarse como contenido. Esta diferencia en el modo de entender la reflexión es decisiva, dado que para la gnoseología romántica la multiplicación del pensamiento remite siempre al pensamiento y no a la unidad de un yo. Por esta razón, la reflexión de la reflexión en su multiplicación aparece para Schlegel, en última instancia, como una disolución de la forma en el absoluto. Esta consideración resultará decisiva para Benjamin tanto desde un punto de vista gnoseológico como histórico-filosófico.

“Los románticos parten del mero pensarse a sí mismo como fenómeno; éste resulta apropiado para todo, pues todo es sí mismo. Para Fichte, sólo al yo le corresponde un sí mismo, es decir, que una reflexión existe única y exclusivamente en correlación con una posición. Para Fichte, la conciencia [Bewußtsein] es yo, en los románticos es sí mismo [Selbst]; dicho de otro modo: en Fichte la reflexión se refiere al yo [Ich], en los románticos remite al mero pensar [bloÙe Denken].” (Benjamin 1988: 55)

Benjamin extrae este esquema, fundamental para su propia gnoseología en el prólogo epistemocrítico del *Origen del Truerspiel alemán*, y elude el esquema tardío de Schlegel de la reflexión como referencia al concepto del yo. Ese estrato no le interesa y no constituye ningún momento de su investigación. Se centra en el pensamiento del pensamiento en tanto esquema originario de toda reflexión como fundamento de la concepción romántica de la crítica de arte. Se observa, en la línea de *Sobre el programa de la filosofía venidera*, cómo esta noción de reflexión arrastra ya una crítica implícita de las categorías de sujeto y objeto y cómo la estructura de la experiencia estética parece implicar desde el comienzo una crítica inmanente de ciertas estructuras fundamentales del conocimiento como objeto, conciencia o yo.

“En el sentido del primer romanticismo, el centro de la reflexión es el arte, no el yo. [...] La intuición romántica del arte descansa en que por pensamiento del pensamiento no se entiende ninguna conciencia del yo. La reflexión libre del yo es una reflexión en el absoluto del arte”. (Benjamin 1988: 67)

Como se recordará, la oposición establecida en el texto de 1917 entre conocimiento objetivo y experiencia suponía una destitución de las categorías de sujeto y objeto en favor de una experiencia *más elevada* que Benjamin asocia a la teología y a la religión y que sólo podía ser constatada en la referencia del conocimiento al lenguaje. Este esquema parecería haber sido trasladado sobre la

experiencia estética. Lo que se extrae del concepto romántico de reflexión es una cierta *dinámica* de la forma entendida como *lenguaje* que es autónoma con respecto al sujeto reflexionante y a la facultad de juzgar y que lo remite precisamente a un absoluto. Si en 1917 el conocimiento objetivador es expresado en términos kantianos, Benjamin localizará al sujeto objetivador en la gnoseología de 1925 en los términos, tomados de la fenomenología, de intención e intencionalidad. El concepto de forma extraído del primer romanticismo le permitirá pensar la idea, y la obra de arte, más allá de toda relación intencional, tal y como afirma en *El origen del Trauerspiel alemán*.

“Y es que la verdad no entra nunca en ninguna *relación intencional*. Pues el objeto de conocimiento, en cuanto objeto determinado en la *intención conceptual*, no es en modo alguno la verdad. La verdad es un ser desprovisto de intención que se forma a partir de las *ideas*.” (Benjamin 2012: 15)

2.2. La forma y el concepto de crítica romántico.

El concepto de reflexión romántico, al producir la noción de una forma que se produce a sí misma como contenido, otorgó a la crítica de arte su elemento decisivo: un principio de inmanencia. Un *principio de inmanencia* porque se descarta todo juicio exterior de la forma según una regla, el juicio de gusto de la estética de la Ilustración, y porque la forma aparece entonces como *incompleta* en tanto reflexionada. Este principio unió de una manera estrecha la obra a su comentario inmanente, basado en su dinámica interna, y a la vez reveló en la forma una suerte de incompletud estructural. El concepto de crítica en Schlegel se liberó así de toda doctrina estética heterónoma, haciendo posible otro criterio para la obra en lugar de la regla. El criterio de una precisa construcción inmanente de la obra misma. Lo hizo con una teoría del arte como *medium* de la reflexión y de la obra como centro de reflexión. Con ello aseguró la autonomía por el lado del objeto y no del juicio y el sujeto, como en el caso de Kant. Esta autonomía del objeto supone, en los términos de la gnoseología de 1917, un abandono de la estructura objetiva del conocimiento a partir de una destitución del juicio de gusto. Esto resultará característico del movimiento de Benjamin a la hora de enfrentarse a la crítica de arte de sus contemporáneos. Como no deja de apreciarse, la oposición Benjaminiana entre las dos dimensiones del lenguaje, la inmanencia expresiva y la trascendencia del sentido, no deja traslucirse en esta concepción de la crítica. De lo que se trata es precisamente de pensar la crítica más allá de la intencionalidad, del sujeto reflexionante y de la facultad de juzgar recuperando una dinámica de la forma que le es interior, del mismo modo que, en *La tarea del traductor* (1923), esta forma desvelaba en el original una relación interior al lenguaje e independiente del significado que parece fundamentar la transmisión. Lo que, sin duda, parece interesar a Benjamin de la crítica romántica es su absoluta despreocupación con respecto al *significado* de la obra en términos de gusto, armonía o subsunción a una regla. Estas determinaciones son rechazadas porque se corresponden precisamente con esa *experiencia empobrecida* propia del sujeto empírico que Benjamin criticó radicalmente en 1917.

“Por consiguiente, en *total oposición* a la *concepción actual* de su esencia, la crítica no es, en su intención central, juicio [Beurteilung]; sino, por un lado, consumación, complementación, sistematización de la obra [Vollendung, Ergänzung, Sytematisierung des Werkes]; por otro lado, su resolución en el absoluto [Auflösung im Absolutes]. Como se demostrará, ambos procesos coinciden en última instancia. El problema de la crítica inmanente [immanenten Kritik] pierde su carácter de paradoja en la definición romántica de ese concepto, según la cual éste no se refiere a una evaluación [Beurteilung] de la obra, para la que sería contradictorio ofrecer un patrón inmanente. La crítica de la obra es más bien su reflexión, que obviamente no puede sino proceder a

desarrollar el germen crítico que le es inmanente a la obra misma (cursiva mía).” (Benjamin 1988: 117)

Esta priorización del objeto considerado como forma y dinámica a partir de la *reflexión*, que lo separa de toda consideración intencional, propia del juicio de gusto, es lo que Benjamin va a emplear contra la crítica contemporánea y, en general, contra toda crítica anclada en principios subjetivos. En el prólogo de la tesis sobre el barroco criticará todo principio general de *empatía* y *proyección* sobre la obra que no significa otra cosa que el olvido de su dinámica interna y su reducción a dimensiones subjetivas. Estos principios, como se verá, son para el autor los principios de la deshistorización de las obras. En la tesis sobre los románticos el autor emplea conceptos análogos tomando como fuente a Novalis.

“En ejemplos de esta crítica positiva y plenificadora [vollenden, positiven Kritik] está pensando Novalis cuando, a propósito de cierta clase de traducciones a las que denomina míticas [mythische], dice: “Éstas representan el carácter acabado y puro de la obra de arte individual. No nos dan la obra de arte real sino el ideal de la misma [das Ideal desselben].” (Benjamin 1988: 106)

Este carácter acabado y puro en la obra de arte, denunciado por Novalis como *mítico*, es aquello contra lo que Benjamin escribió en el ensayo sobre la traducción al hablar de la traducción fallida y su relación con el original en términos de comunicación y significado. Es preciso retener estos conceptos de unidad y pureza, contra los que la teoría benjaminiana de la traducción se alza, y de la mano de Novalis asociarlos al adjetivo *mítico*. Como se verá, una de las dimensiones del *mito* en Benjamin se corresponde con estos caracteres, tan arraigados en cierto modo de comprensión de la obra de arte o de la traducción.

2.3. La ironía objetiva como dinámica de la forma.

La crítica inmanente que Benjamin extrae a partir del concepto de reflexión romántico debe partir de una dinámica objetiva de la propia obra. Si la reflexión implica en la obra su elevación sobre un plano superior en que ésta se plantea como forma de la forma como su contenido, esta segunda reflexión ha de ser inherente a la forma y justificarse en su propio desarrollo como estructura. Interviene aquí de un modo decisivo el concepto de ironía objetiva o *ironización de la forma* [Ironisierung der Form], que hace referencia a la estructura de la obra, en contraposición a la ironía subjetiva, que actúa sobre los materiales y se relaciona con el subjetivismo y juego [Subjektivismus und Spiel] del autor. Si esta última “depende del proceder del sujeto, aquélla representa un momento objetivo en la obra.” (Benjamin 1988: 124) Es a partir de esta distinción conceptual, no tematizada por los pensadores románticos pero presente en sus comentarios críticos, que Benjamin obtendrá ese *momento objetivo* [objektives Moment] a partir del cual se desarrollará la crítica como consumación o complementación. Entender el concepto de ironía objetiva nos ayudará a comprender el de crítica como *consumación* [Vollendung] de la obra. Esta ironía objetiva, y esto es un elemento de la mayor importancia, se halla relacionada con un carácter intrínseco de la obra, especialmente a la forma dramática: su carácter de ilusión.

“De entre todas, es la forma dramática la que puede ser ironizada en más alta medida y de la manera más profunda y eficaz puesto que contiene la más alta medida de fuerza de ilusión [Illusionskraft], y merced a ello, puede absorber un alto grado de ironía sin disolverse completamente.” (Benjamin 1988: 124)

Refiriéndose a la destrucción de la ilusión en las comedias de Aristófanes, Benjamin recoge una cita de Schlegel:

“Esa transgresión no es impericia, sino resolución voluntaria, rebosante plenitud vital, y no produce en general mal efecto sino que más bien eleva, pues, con todo, no puede aniquilar la ilusión. La máxima intensidad de la vida hiera.” (Benjamin 1988: 124)

De este modo, la dinámica objetiva de la forma que la crítica deberá reflexionar es una suerte de principio destructor que ataca el carácter aparente de las piezas dramáticas, que, según las palabras de Schlegel, las transgrede y, según las de Benjamin, las disgrega.

“En estas manifestaciones se ha expresado Schlegel claramente sobre el elemento destructor de la crítica [Das Zerstörende in der Kritik], sobre su acción disgregadora de la forma artística [ihre Zersetzung des Kunstform³⁶]. Así pues, muy lejos de representar una subjetiva veleidad del autor, esta destrucción de la forma es la tarea de la instancia objetiva del arte [die Aufgabe der objektiven Instanz in der Kunst], la tarea de la crítica. Mas, por otro lado, de esto mismo hace exactamente Schlegel la esencia de la expresión irónica del poeta.” (Benjamin 1988: 125)

Es esencial entender, por lo tanto, el carácter *no intencional* que el proceder crítico establece en relación a la obra. El elemento disgregador de la crítica carece de toda dimensión subjetiva y coincide enteramente con la dinámica de la forma, con el proceso de la ironía formal desarrollada en ella. La consumación de una obra por la crítica, en tanto disgregación de la forma, es una captación en la obra de un movimiento objetivo. Más adelante veremos como esto se concreta en la tesis sobre el barroco a partir del concepto de lo inintencional, lo extremo o lo desplazado. Si la crítica plenificadora considera la obra en términos subjetivos según un juicio de gusto, que se funda en la percepción en ella de una armonía, de una estructura, de un acabamiento, según la consideración clasicista que Benjamin trata de combatir, la crítica como *consumación* de la obra es la que detecta en ella, en el movimiento de la ironía formal, un esencial inacabamiento, una imposibilidad estructural de plenificación. En los términos de la gnoseología de 1917 lo que parece expresarse en la crítica estética es que la estructura de la experiencia, la consumación de la obra, se despliega desde la desarticulación crítica de la estructura del conocimiento estético racionalista, el juicio de gusto y la evaluación de la obra como apariencia o bella forma. Lo que es desarticulado en la dialéctica entre estas dos consideraciones extremas de la obra son los conceptos de unidad y totalización, propios del juicio según la regla del clasicismo pero también, y esto resulta aún de mayor importancia, una consideración de las obras en relación a la historia, es decir, un *concepto de transmisión*.

“En esta clase de ironía, que nace de *la relación con lo incondicionado* [der Beziehung aus der Unbedingte entspringt], no se trata de subjetivismo y de juego, sino de la asimilación de la obra limitada al absoluto, de su plena objetivación al precio de su ruina [seiner völligen Objektivierung um den Preis seines Untergangs]. [...] No sólo no destruye la obra objeto de su ataque, sino que propiamente la aproxima a la indestructibilidad [Unzerstörbarkeit]. Merced a la destrucción irónica de la forma determinada de exposición de la obra, la *unidad relativa de la obra singular* [die relative Einheit des Einzelwerkes] queda remitida más profundamente a la del arte como *obra universal* [Universalwerkes] (cursivas mías).” (Benjamin 1988: 125-126)

Tenemos por lo tanto un movimiento o una dinámica inmanente a la forma que, al mismo tiempo

36 Otra alternativa en español sería “su descomposición de la forma artística”.

que la disgrega, extinguiendo su carácter aparente, la objetiva remitiéndola al elemento de lo incondicionado. Partiendo de la unidad relativa de la obra individual, la reflexión en tanto crítica inmanente alcanza una unidad más profunda, lo que los románticos denominarán *el absoluto del arte* [Absolutum der Kunst]. Este absoluto del arte que la crítica debe alcanzar en su desfiguración de la obra ocupa una posición análoga a la *reine Sprache* del ensayo sobre el traductor y parece, del mismo modo, implicar una suspensión de la apariencia y el sentido de la totalidad. Es imprescindible, asimismo, llamar la atención aquí sobre la profunda conexión de este movimiento con toda la epistemología y la ontología de la historia de las formas -la filosofía benjaminiana del arte- asentadas en el prólogo epistemocrítico de la tesis sobre el barroco. Lo que los románticos denominaron absoluto del arte, o *medium* de la reflexión, es la matriz de lo que devendrá más tarde, en el pensamiento de Benjamin, *la idea*, que es al mismo tiempo un núcleo epistemológico y ontológico de la historización de las formas. Lo que aquí está en juego, en ese paso de la unidad relativa de la forma a su disgregación en la unidad absoluta en la idea, es la relación de lo fenoménico con lo originario tal y como Benjamin llegará a concebirla. La crítica es aquí el comentario inmanente que desarticula el conocimiento fenoménico objetivo, basado en el juicio de gusto y en la bella apariencia, de la obra de arte. Esta desarticulación de la bella forma que disuelve su unidad aparente (subjetiva-objetiva), unidad anudada por un juicio de gusto que supone la destrucción de esa armonía preestablecida entre conocimiento y sensibilidad que es propia de la imaginación trascendental en Kant y que se traduce en un acto de juzgar a partir del juicio reflexionante. La ruina de la apariencia, al contrario, confronta a la obra disgregada con lo incondicionado, que es en Kant el objeto de la razón práctica y del juicio moral. Puede leerse de este modo la latencia en el texto de un desplazamiento categorial según el cual la propia dinámica de la forma estética al contener en sí misma su desarticulación es llevada desde el ámbito del juicio teleológico, donde entendimiento y sensibilidad aparecen religados, a un juicio moral desligado de toda determinación sensible, de todo interés desinteresado, en el objeto. Que exista en el concepto de crítica de Benjamin una dialéctica latente entre el juicio teleológico como juicio de gusto y de conocimiento y el juicio moral como juicio no sensible condicionado es algo que deberemos elaborar.

Por otra parte, es preciso además alejar los conceptos romántico o benjaminiano de *idea* o de *absoluto del arte*, de toda lectura hegeliana convencional que remita la idea a un telos y a un movimiento de la forma a lo largo de la historia. Uno de los nombres que el berlinés asignó al resultado de este movimiento de disgregación fue el de *dialéctica detenida*, lo que abunda en una concepción dialéctica que *interrumpe* el movimiento más que propiciarlo. Como trataremos de mostrar, se trata más bien de la extracción o ruina de todo telos³⁷, de todo movimiento final, lo que pone la obra en relación con ese absoluto, que hemos asociado anteriormente a esa lengua sin significado, pura expresión creadora. Es además necesario señalar que esta dialéctica *entre apariencia y ruina*, es el movimiento de la forma que *salva* o *redime* las obras, utilizando el vocabulario místico de la restitución mesiánica. Esa ampliación del marco conceptual, de la *complementación* o consumación crítica romántica a la *redención teológica*, es ya propio del prólogo de la tesis de 1925 sobre el Trauerspiel alemán, donde el autor vuelve de nuevo, tras el ensayo sobre el traductor, sobre la concepción místico-alegórica del lenguaje.

En los términos de este último texto la obra, como se recordará, en virtud de la traducción, no se

37 Es precisamente el juicio de gusto el que, además de establecer a priori una adecuación entre sujeto y objeto remite, según la estética kantiana, a un finalismo general de la naturaleza. Es éste el significado del célebre esquematismo sin concepto que Kant atribuye al juicio de gusto: la manifestación en la naturaleza de una adecuación general a fines.

elevaba hacia la *reine Sprache* en todas las partes de su forma, es decir, quedaba disgregada en el propio movimiento en que señalaba al absoluto.

“En ella el original crece hacia una atmósfera más alta y pura de lenguaje, en la cual no puede vivir durablemente, porque no es alcanzada por él en todas las partes de su forma, y hacia la cual, sin embargo, señala al menos de forma penetrante, milagrosa, como el lugar predestinado y rehusado de *reconciliación y cumplimiento* de las lenguas.” (Benjamin 2012: 14)

Tenemos por lo tanto un movimiento de cumplimiento que es, al mismo tiempo, una disgregación de la forma y un elevarse de la forma a lo incondicionado. Ya hemos observado anteriormente que en la epistemología benjaminiana de la tesis sobre el barroco la *idea* era también considerada como un *nombre* en los términos de la *reine Sprache*. Por lo tanto, el lugar prohibido y prometido al que la forma señala en su disgregarse, el *absoluto del arte* romántico, la *idea* del prólogo epistemocrítico y la *pura lengua* de los ensayos sobre el lenguaje, aluden a un mismo elemento: el núcleo ontológico de historización de las obras en la destrucción de la *apariencia* sobre la que se sustenta el *proceso de transmisión*. Además, cabe también recordar que en la teoría del lenguaje de 1916 el lenguaje del verbo era denominado *medium* de la creación. Esto nos acerca a una nueva formulación de lo mismo: que el verbo como lenguaje de la creación, es el lugar, prohibido y prometido, que en la ruina de la *apariencia* se manifiesta.

2.4. El espíritu prosaico y el absoluto de las formas.

Como Benjamin advierte al comienzo de la investigación, los románticos construyeron su teoría de la crítica de arte a partir de la poesía; sin embargo, tendieron a desarrollar un concepto de poesía prosaica, pues para ellos la prosa comprendía varios elementos esenciales a su concepción de la forma. En primer lugar, lo prosaico en poesía suponía un principio autolimitativo de la forma en tanto lo poético, y esto era un defecto para los románticos, tendía a dejarse llevar por lo extático. “Si la poesía quiere expandirse -subraya Schlegel-, sólo puede hacerlo limitándose; contrayéndose [...] Adquiere una apariencia prosaica; sus partes constitutivas no se encuentran en una relación estrecha y deviene más apta para la representación de lo limitado.” (Benjamin 1988: 125-126) Esto se relacionaba también con la exigencia de una suerte de maestría artesanal, un cálculo regulado que pudiera ser reiterado por el poeta. Este principio del poetizar lo relaciona estrechamente nuestro autor con una exigencia de sobriedad reclamada por Hölderlin y que se convierte, a sus ojos, en un principio rector para esa reflexión autolimitativa propia a la forma artística. De este modo, Novalis destacará la importancia de lo didáctico en poesía como un modo de instalar en ella este espíritu prosaico. Benjamin afirma sobre lo prosaico:

“En obras hechas con espíritu prosaico, llenas de espíritu prosaico [mit prosaichem Geisten erfüllten], pensaban los románticos al formular la tesis de la indestructibilidad de la obra de arte auténtica. Lo que se disuelve en el rayo de la ironía es sólo la ilusión; indestructible permanece, sin embargo, el núcleo de la obra, porque no se sostiene sobre el éxtasis, que puede ser destruido, sino en la sobria, la intangible forma prosaica [der unantastbaren Nüchternen prosaichen Gestalt] [...] La ruptura de esta teoría con las tradicionales intuiciones acerca de la esencia del arte se manifiesta, finalmente, en el lugar que reserva a esas “bellas formas” [“schönen” Formen], a la belleza en general [Schönheit überhaupt]: como se indicó, la forma no es ya expresión de la belleza [Ausdruck der Schönheit], sino del arte como *idea* misma. En última instancia, el concepto de belleza debe ser apartado de la filosofía romántica del arte, no sólo porque estaba complicado con el concepto racionalista de regla, sino ante todo porque la belleza como objeto de “diversión”, del agrado, del

gusto [des Vergnügens, des Wohlgefallens, des Geschmacks], no parecía concordar con la rigurosa sobriedad [strengen Nüchternheit] que, según la nueva concepción, determinaría la esencia del arte”. (Benjamin 1988: 150)

Es importante observar a partir de estas palabras que lo que hemos denominado dialéctica entre apariencia y ruina, la disgregación de la apariencia en las obras, es precisamente el modo en que éstas, en su relación con el absoluto del arte, revelan un carácter indestructible. Es en esa destrucción de lo limitado en la obra, *su unidad relativa y singular*, propia de su apariencia, que la obra entra en relación con lo incondicionado. Lo que Benjamin parece destacar aquí es una ruptura radical con una concepción individual y limitativa de la obra en la que ésta aparece siempre dependiente de un vínculo subjetivo que se expresa en un juicio. No podemos evitar recordar aquí ese carácter subjetivo y degradado que Benjamin atribuye, en el texto de 1916, al juicio en relación al nombre. La sobriedad romántica, que implica su abandono de los cánones de la estética ilustrada, se produce en tanto se pasa de una unidad relativa, asentada en ese carácter unificante del juicio y ese carácter externo de la regla en la apreciación de las obras, a una unidad de las obra en relación a un plano superior en el que aparecen desarticuladas y, a la vez, plenificadas. Con esa desconexión practicada por el pensamiento romántico entre belleza y forma... ¿No se sella una desconexión de la obra con una relación limitativa, el juicio, y con un vínculo subjetivo a partir del gusto, del placer, e irrumpe algo del orden de lo incondicionado? ¿Cómo caracterizar esa nueva relación de las obras en el absoluto del arte? ¿Qué significa esa relación de las formas con lo incondicionado, con su esencia indestructible?

“El *acuerdo y la reconciliación* de las formas [Ausgleichung und versöhnung der Formen] constituyen el proceso visible y determinante para la *unidad en devenir* [werdende Einheit] de la poesía como obra invisible. A fin de cuentas, la mística tesis de que el arte mismo sería una obra [...] se encuentra en una precisa conexión con aquella frase que afirma la indestructibilidad de las obras que se purifican en la ironía. Ambas proposiciones indican que idea y obra no son opuestos absolutos en el arte (subrayado mío)”. (Benjamin 1988: 133)

El significado de la disgregación de la forma por la ironía parece hallarse entonces en que esta destrucción del estrato aparente de la forma, su unidad relativa ligada al juicio de gusto, incorporaría la forma en cuanto ruina a su *unidad en devenir*. El *acuerdo y la reconciliación* de las formas subraya la tesis mística de una restitución mesiánica que debe leerse en correlación con ese proceso de convergencia de las lenguas en la *reine Sprache*. Es aquí donde se halla, aunque todavía no desarrollado, un cierto concepto de crítica como historización de las obras que es equivalente a la restitución mesiánica de su lenguaje. Habremos de esperar al estudio sobre el barroco para que la concepción del *devenir de las formas* sea desarrollada conjuntamente como una epistemología de la idea y una ontología de los fenómenos originarios donde Benjamin determinará, volviendo a la arquitectura kantiana, su concepto histórico-filosófico de lo *incondicionado*. Sin embargo, se hace comprensible que la crítica immanente, en tanto destruye la apariencia en la forma, la trasciende de algún modo en tanto la muestra como expresión de otra cosa. Lo incondicionado designa para Benjamin la forma en que una obra individual, a partir de su crítica, se niega a sí misma en su individualidad para convertirse en manifestación de algo más. No debe olvidarse cuál es para el autor el objeto de la crítica filosófica de obras de arte explicitado en las páginas finales de la tesis. Volvemos con ello otra vez al problema de la forma y el contenido planteado al comienzo de este capítulo.

2.5. La dialéctica entre idea e ideal. Los románticos y Goethe.

Hasta el momento, al plantear el problema del concepto de crítica de los primeros románticos, hemos seguido a Benjamin en un análisis de la forma sin tener en cuenta de modo explícito el elemento del contenido. Sólo en el último capítulo del estudio se acercará el autor al problema del contenido de la mano de Goethe. Como hemos visto, la crítica inmanente capta en la obra empírica o individual un momento concreto que la supera como obra empírica, que es el estrato donde se manifiesta como *apariencia*. Esto tiene que ver, como hemos mostrado, con el problema crítico de la historización de las formas ya que, en tanto apariencia, permanecen ajenas a la idea de arte como absoluto. Sin embargo, si como hemos señalado en la introducción, la idea de historia natural es una matriz conceptual que involucra a naturaleza e historia, ¿dónde hallar ese momento natural en términos estéticos y según una dialéctica entre lo empírico y lo puro? ¿qué relación existe entre naturaleza e historia dentro del marco generado por el concepto de crítica romántico?

La respuesta del autor a esta pregunta se halla en el problema de los contenidos puros o de los ideales. En última instancia, Benjamin consideró que sólo de un correcto establecimiento de la relación entre forma pura y contenido puro podría resolverse correctamente el problema de la crítica de arte. Si los románticos nos han aproximado a una teoría de las formas puras, será de la mano de Goethe que el autor se acercará a una teoría de los contenidos puros. La dialéctica entre ambos estratos debería suponer, de este modo, la posibilidad de completar, de profundizar, la dialéctica entre apariencia y ruina que estamos tratando de esbozar. Como se deduce del final del libro, Benjamin no dio por explicitada esta solución y se remitió a ella como un umbral que debía traspasar en un futuro. El ensayo sobre *Las afinidades electivas de Goethe* (1922) podría ser considerado el lugar donde ese umbral se cruzó, siempre que no se considere que esto fue hecho de una forma explícita y argumentativa.

La primera consideración que hace Benjamin en relación a los románticos y a Goethe es que sus teorías del arte se contraponen en sus principios. Para el autor resulta decisivo que “la entera teoría del arte de Goethe evidencia su intuición de la no criticabilidad de las obras”. (Benjamin 1988: 155) Si, como hemos establecido, la criticabilidad de las obras supone un acceso de la obra a su devenir, a su historización crítica, por poco determinado que esté aún este concepto, la no criticabilidad supondrá precisamente una deshistorización de las obras que, como veremos, se hallará vinculada al problema de los contenidos puros o ideales, estrechamente ligados a la naturaleza, o más bien, a una cierta *imagen* de la naturaleza. Del mismo modo que los románticos no desarrollaron una teoría sobre los contenidos puros o ideales, Goethe no se acercó jamás al problema de la forma pura, cosa que le impidió acceder a un concepto sobre la criticabilidad de las obras. Es característico de la filosofía del arte de Goethe, al contrario, el haber establecido una teoría sobre los contenidos puros que Benjamin criticará junto a los románticos. Si la teoría romántica de la forma nos remite, como hemos visto, a la unidad del arte en su devenir, es decir, a su determinación histórico trascendental u ontológica, la teoría sobre los contenidos puros o ideales es una teoría sobre la unidad de los contenidos en su multiplicidad natural, es decir, constituye la teoría acerca de los contenidos naturales en su consideración *pura* o *a priori*. Goethe coincidía en su teoría de los contenidos puros del arte con la concepción griega del arte en relación a las Musas. Los griegos contaban nueve de esos contenidos puros a través de la idea de las musas guardianas bajo la soberanía de Apolo (cantos litúrgicos, epopeya, historia, canción bucólica, tragedia etc). La suma de los contenidos puros constituye el ideal del arte para Goethe, definido como lo musaico [das Musische]. Las obras no pueden alcanzar esos arquetipos [Urbilder] invisibles, aunque intuibles, cuyos guardianes son las musas. Esta concepción, como se advierte, vuelve sobre lo que para Benjamin eran formas

históricas del arte aunque ahora son tratadas, desde la perspectiva del clasicismo goethiano, como contenidos puros del arte. Lo que el autor está aquí apuntando es una segunda vía de entrada al problema de la crítica de arte, una segunda reflexión sobre el tema de las formas vistas ahora como contenidos *puros* de la naturaleza. Estos contenidos puros “residen, anteriores a toda obra creada, en aquella esfera del arte donde éste no es creación, sino naturaleza. Aprender la idea de la naturaleza y con ello hacerla idónea como arquetipo del arte, como puro contenido, era la finalidad última de Goethe en la indagación de los fenómenos originarios [Urphänomene].” (Benjamin 1988: 155)

El concepto de Urphänomenon se refiere a la morfología Goethiana de la naturaleza que el autor desarrolló a partir de sus investigaciones sobre botánica y anatomía. Para el poeta e investigador, la configuración de los organismos vivos en sus relaciones externas era un indicio visible de su morfología interior, así como un rastro de su proceso de desarrollo. Para Goethe, estos prototipos mostraban una comunidad de estructura entre el arte y la naturaleza, mas siempre desde presupuestos filosóficos *realistas*, pues para Goethe los fenómenos originarios eran a la vez ideales y sensibles, inteligibles y reales. Benjamin, adoptando en relación a este realismo sobre los arquetipos y fenómenos originarios una postura escéptica, apunta lo siguiente.

“Habría que plantearse el problema de la profunda y esencial identidad entre la “verdadera” naturaleza visible en la obra de arte y la naturaleza (quizás invisible, intuible solamente, profenomenica [urphänomenalen]) presente en los fenómenos de la naturaleza visible. Y este problema se resolvería de una manera paradójica, posiblemente de tal modo que sólo en el arte, pero no en el mundo, se haría visible y susceptible de ser imitada la naturaleza verdadera, intuible, profenomenica [die Wahre, anschauliche, urphänomenale Natur abbildhaft sichtbar wurde] mientras que en la naturaleza mundana se hallaría presente, ciertamente, pero encubierta [verborgen] (disuelta en el fenómeno [durch die Erscheinung überblendet]³⁸)” (Benjamin 1988: 159)

Lo decisivo de la crítica benjaminiana al realismo filosófico de Goethe es el hecho de que esta intuibilidad general del fenómeno originario en la naturaleza al margen de su captación en el arte reduce al arte a una función puramente mimética, donde es referido a una suerte de validez canónica [kanonischen Geltung]. Éste es el sentido desviado que lo musaico ofrece a la consideración del autor, el hecho de que separa a la obra de arte concreta de toda posibilidad de alcanzar esos *contenidos puros*, al contrario de lo que sucedía con la forma. De este modo, como Benjamin advierte a continuación, la obra concreta ofrece una relación “casual”, fundamentalmente imitativa, en relación a los contenidos puros. Se rompe de ese modo toda posibilidad de una dialéctica.

“Pues aquel ideal no es algo producido sino que, en su determinación gnoseológica, es idea en el sentido platónico, y en su esfera están encerrados unidad y ausencia de comienzo.” (Benjamin 1988: 159)

La obra concreta, de este modo, representa en cuanto a su contenido puro, una relación estática, se convierte “en un esfuerzo aislado por representar el arquetipo, y sólo como modelo puede perdurar junto a otros que le son semejantes, pero nunca pueden crecer juntamente de una forma viva hasta la unidad del ideal mismo.” (Benjamin 1988: 160) Esta relación no dinámica de la obra con el contenido puro la remite a él como a su *canon* y la aísla, desde un punto de vista gnoseológico, del resto de obras que se mantienen de este modo en una relación individual y externa a los contenidos puros. Se trata, como puede apreciarse, de un modo de relación entre lo particular y lo universal en

38 Otra alternativa en español sería “disuelta en la apariencia”.

que éstos dos ámbitos permanecen desligados, al contrario de lo que sucede en la teoría romántica de la forma. Si, como hemos visto, la dinámica de la forma cumple la historización de las obras concretas a partir de su ruina, a través de la cual éstas se relacionan con la idea de arte, los contenidos puros de Goethe suponen una radical *deshistorización* de las obras concretas en relación a sus contenidos puros y en su referencia mutua en relación a ellos. La obra, ligada a estos contenidos, adquiere un vínculo semejante al que los entes del mundo fenoménico tienen con las ideas platónicas, eternas y acabadas. Esto no es una metáfora, es a ojos de Benjamin, como ya hemos indicado, el problema principal que presenta la crítica de arte positivista e idealista, como se encargará de mostrar en sus consideraciones epistemológicas de la tesis de 1925. Así se comprende que la relación de los primeros románticos con la doctrina goethiana de la validez canónica de las obras griegas fuera problemática dado que ésta suponía la existencia, en el seno de la historia del arte, de una suerte de *arquetipos eternos*. Esto supone la asunción de una determinada *teleología histórica*, la de la encarnación de esos *arquetipos originarios* en las obras de cada época. Este es, muy probablemente, el elemento subyacente a la visión de Goethe contra el que carga Benjamin a través de la crítica romántica. Esto se apreciará de un modo más claro en la tesis de 1925 y en su crítica a la crítica idealista de su época que concibe lo trágico como un *arquetipo eterno*.

“Los románticos no podían reconocer modelos [Vorbilder], obras autónomas y cerradas en sí [selbständig in sich geschlossene Werke], figuras eternamente acuñadas y sustraídas a la eterna progresión [ewigen Progression].” (Benjamin 1988: 162)

Éste es el significado que los contenidos puros, ligados a la naturaleza a partir de arquetipos, de figuras acabadas y perfectas -como indica la concepción goethiana de lo mosaico-, tenían para los románticos. Por tanto, los arquetipos o modelos, expresan, en su vínculo con la naturaleza, esa *eternización* de las obras que las substraen a su devenir histórico y que representa, desde el concepto de crítica romántica, una consideración subjetiva ligada al juicio de gusto y a nociones como equilibrio, unidad, que suponen una imagen cerrada, orgánica y plenificadora, a imagen de la naturaleza, tanto del arte como de la historia. La naturaleza funciona aquí, en tanto modelo, como una clave de armonía que, de nuevo, remite a ese acuerdo entre sensibilidad y entendimiento tan del gusto clasicista y romántico. En esa exclusión de lo inarmónico, de lo excéntrico, de lo excesivo o lo desequilibrado radica el interés desinteresado del juicio de gusto: es de esa exclusión de la naturaleza en términos de contingencia y caducidad que nace esa *imagen eterna* de la naturaleza. Esa imagen inalterable era constitutiva de una naturaleza pura concebida en términos teleológicos como soporte del juicio de gusto. La naturaleza, *locus* en el sistema kantiano del entendimiento entre sensibilidad y conocimiento a partir del libre juego de la imaginación, es la que conforma a su imagen, en un primer movimiento dialéctico, la propia historia como evolución desde un origen pleno. No es preciso recordar que nociones como modelo, canon o arquetipo remiten lo histórico a la noción de un origen simple desde el carácter autónomo y cerrado del objeto histórico. Lo eterno es aquello que está preñado de telos en tanto proviene de una *naturaleza purificada*, liberada de la contingencia. Este será, como veremos, uno de los temas centrales de la gnoseología incorporada a la obra sobre el barroco en la dialéctica entre símbolo y alegoría.

En mi opinión, todas estas consideraciones nos dan la medida exacta de la problemática de la relación entre las formas puras y los contenidos puros. Si las primeras se mueven en el terreno de una dialéctica entre obra empírica y devenir, el *absoluto del arte* que acontece en la ruina de la apariencia, los segundos se mueven, en términos ya adialécticos, en el campo de una total separación entre lo universal y lo particular y son constitutivos del estrato de la *apariciencia*. En relación a los arquetipos, que constituyen los ideales de la pureza, de la adecuación

forma/contenido, las obras empíricas son medidas en relación a una *apariencia eterna* que se manifiesta en ellas. Las obras concretas, en su vínculo con contenidos puros, aparecen ante la crítica en una relación ahistórica y platonizante a partir del estrato de apariencia que las convierte en objeto de una evaluación, de un juicio desinteresado, es decir, de un juicio desligado de todo interés o finalidad sensible, y así, separado del ámbito fenoménico de la necesidad, la utilidad o la contingencia. El juicio desinteresado, la aparición de esa finalidad vacía, no determinable, en el objeto, como causa de placer, es el punto donde se marca en lo sensible una exclusión de la contingencia donde se fundan, precisamente, el telos y la armonía natural.

De este modo, el problema forma/contenido en la obra sobre el romanticismo parece ser que la dialectización de los contenidos puros, su historización, consiste simplemente en su inclusión en la dialéctica romántica de la forma como el estrato correspondiente a la *apariencia*. Lo que Benjamin teorizó separadamente como problema de los *ideales puros* estaba ya incluido en la relación propia de la ironía formal bajo la categoría de *apariencia o ilusión* que, como hemos observado, tiene ya un *contenido histórico* en términos de *naturaleza* a partir del tema de lo originario y los arquetipos o ideales. Si, volviendo a las consideraciones del comienzo, el problema sistemático fundamental de la filosofía del arte puede ser formulado como el problema de la relación entre idea e ideal en el arte, este problema no es otro que el de la *ruina del ideal ahistórico o eterno* como dinámica inmanente de la forma en su crítica. Los *contenidos puros* constituyen entonces la dimensión de la obra de arte en tanto *deshistorizada*, es decir, en referencia a idealizaciones *autónomas y eternas* que deben ser superadas por la crítica inmanente. En estas idealizaciones o arquetipos, se pone en juego el problema más general de la constitución histórica del sujeto moderno a partir de la eternización de contenidos ideales, problema central en el ensayo sobre las Afinidades Electivas. La naturaleza entendida en tanto esfera de los *urphänomene* goethianos es una naturaleza idealizada que se relaciona con los contenidos empíricos de las obras como con su modelo. Se presenta de este modo, según el lenguaje benjaminiano del ensayo sobre las afinidades electivas, como la dimensión *canónica* del mito, que no es otra que la que postula una dimensión de *naturaleza eterna* donde se refleja el sujeto autónomo: esto se corresponde como veremos, con el concepto benjaminiano de símbolo propio de este ensayo. La insistencia de Benjamin en que debe separarse los contenidos puros o fenómenos originarios de toda intuibilidad y de toda inmediatez está tratando de historizar una naturaleza arquetípica, que en el clasicismo estético sirve a la simbolización del propio individuo. Que los verdaderos contenidos naturales, los *urphänomene reales* se hallen encubiertos o disueltos en la apariencia y que sólo puedan comparecer en el arte, significa sin duda para nuestro autor que existe una conexión entre la naturaleza eterna o los contenidos idealizados y la obra concreta que es *dinámica, dialéctica*, es decir, que hay algo más que una naturaleza arquetípica y una obra entendida como su encarnación imitativa. Hay un estrato de simbolización ulterior que la doctrina goethiana de los *urphänomene* como base de los puros contenidos nos oculta. La naturaleza, en tanto fenómeno originario, aloja un elemento que no comparece a ninguna intuición y que sólo se manifiesta en el arte en tanto criticable.

Ya para finalizar, debería ser puesta de nuevo en relieve esa premisa gnoseológica benjaminiana de 1917 según la cual la estructura de la experiencia se despliega desde la *crítica* de la estructura del conocimiento. El hecho de que Benjamin desplace su interés filosófico hacia los terrenos de la mística del lenguaje y el mesianismo, lo que él denominaba *teología*, y hacia un concepto de *crítica de arte*, que en la obra sobre los románticos no se halla aún ultimado, puede ser leído desde el proyecto de 1917 según la clave de esa inversión del criterio regulador de la experiencia. Tanto la teoría mística del lenguaje de 1916 y 1923 como el concepto de crítica de 1918 y 1925 nos inducen a pensar que son la experiencia estética y la místico-mesiánica las que, funcionando como criterios

reguladores del modelo benjaminiano de conocimiento, producen esa *crítica* de las estructuras objetivas del conocimiento a partir de las que se despliega lo incondicionado o lo absoluto. Lo característico de estos *modelos privilegiados de experiencia* sería que en su propia estructura esta experiencia más elevada desarticula la apariencia propia del conocimiento objetivo ligado al significado y al telos. De este modo, la crítica benjaminiana del conocimiento se nos da, al menos en una de sus vertientes, a partir una crítica del conocimiento objetivante de las formas estéticas ligado a esa correspondencia entre entendimiento y sensibilidad, el telos, que es aquello que debe ser desarticulado en la propia estructura del conocimiento *más allá de su especificidad estética*. Para Benjamin, la forma estética es una forma histórica de conocimiento o una forma de conocimiento histórico que recibe su historicidad, incorpora su devenir, desarticulando la *apariencia eterna* que constituye su objetividad y su teleología. La desarticulación de la adecuación sujeto-objeto que conforma la tradición idealista se despliega de este modo en la cesura entre la forma y el contenido o en la discrepancia entre manifestación y significado.

3. El origen del drama barroco alemán (1916-1925)

La tesis doctoral de 1925 fue concebida por Benjamin como un estudio crítico sobre los Trauerspiele, los dramas luctuosos alemanes del barroco, pero también como la base de una ontología histórica materialista consagrada a la crítica de obras de arte y de su correspondiente epistemología y gnoseología: a partir de todo ello el autor fundamentó su crítica inmanente más allá de los resultados de la primera tesis. Para hacerlo se apoyó de un modo substancial en el ensayo místico-teológico sobre el lenguaje de 1916. Además, esta obra puede considerarse una plasmación del método expositivo benjaminiano correspondiente a su epistemología y a su ontología, con la introducción de los importantes conceptos de *constelación* y *de idea*. Más allá de esto, la *Erkenntniskritische* de 1925 recoge también esa inversión y desplazamiento de las categorías kantianas de 1917 a pesar de que el léxico gnoseológico sea ahora tratado desde la fenomenología, precisamente en referencia al concepto de *exposición* [Dartellung] que trataremos con detenimiento. En la propia estructura de la obra, exposición y teoría de la misma son una y la misma cosa. Fue Adorno el primero que subrayó en su *Introducción a los escritos de Benjamin* (1950) la peculiar construcción de la tesis.

“El libro suyo más extenso que nos ha quedado, el *Origen del Trauerspiel alemán*, está construido, a pesar de su minuciosa arquitectura, de tal modo que cada una de sus secciones, densamente entretrejidas y compactas en sí mismas, toma por así decirlo aliento, empieza de nuevo, en vez de desembocar en la próxima conforme al pensamiento continuo. Este principio literario de composición apenas representa una pretensión menor que expresar la concepción de la verdad misma de Benjamin. Ésta no es para él [...] sino una constelación de ideas que, puede habersele pasado por la cabeza, forman juntas el nombre divino”. (Adorno 1995: 39)

Como Adorno apunta y como Benjamin muestra claramente en el ensayo, el método expositivo depende estrictamente del objeto de su exposición, *la idea o la forma*, con lo cual, esa táctica expositiva basada en el rodeo y el perpetuo recomenzar implica que el carácter de lo aprehendido no pueda ser tratado por medio de la síntesis y la unificación propias de una exposición convencional. Del mismo modo que los románticos rechazaron que la crítica pudiese consistir en una *evaluación de la obra* basada en un juicio, es decir, en la aplicación al objeto de un principio externo de síntesis y unificación, Benjamin insiste en que la inmanencia de la crítica del objeto debe realizarse según un método de exposición no unificadora. Esto, como se verá, tiene que ver con el objeto último de toda crítica, la disolución de la obra en la *idea*, lo que en los románticos era conceptualizado como *absoluto del arte*, y que para Benjamin es ya un principio no sólo ontológico sino epistemológico y gnoseológico. Uno de los elementos esencialmente nuevos que encontramos en la tesis sobre el barroco, y concretamente en el denso prólogo epistemo-crítico, es el concepto epistemológico de *constelación*, que hace que ese absoluto del arte romántico, el núcleo histórico de la obra, tome aquí un aspecto más concreto y comprensible: la diferencia esencial es que ahora *el concepto de crítica* quedará definido como un método expositivo particular y un uso del concepto muy determinado: la constelación. Profundizar en la lógica benjaminiana de la constelación y en su relación con el concepto será pues obligatorio a la hora de enfrentarse a su gnoseología, que no puede ser separada de su ontología. La *idea* o *forma* se convierte en el prólogo en un elemento epistemológico y en

principio histórico-ontológico³⁹ y es en ese punto donde entrará en relación con toda la teoría de la *reine Sprache* y el lenguaje del verbo, del ensayo de 1916. Las ideas, nos dirá Benjamin, se corresponden, más allá de su significado epistemológico, con el estrato *místico-lingüístico* de la *nominación*: son ni más ni menos que *nombres* en los que el lenguaje se eleva a un nivel en el que ya no queda sujeto a su carácter degradado de *medio o de instrumento*, recuperando así su relación primera con el *acto creador del verbo* (según la teoría del lenguaje de 1916). Si el nombre, como ya vimos, se correspondía en la teoría alegórica del lenguaje a un estadio lingüístico superior, el del verbo creador, en que la palabra representaba un acto indiviso de voluntad-conocimiento, más allá de la división kantiana, corresponderá al análisis de la articulación entre gnoseología y ontología, resolver en qué condiciones y bajo qué presupuestos puede producirse una palabra no escindida que para Benjamin es de orden moral y, al mismo tiempo, *historia*.

Por el momento, será necesario examinar cómo retorna en la tesis y cómo se articula toda la teoría de la *reine Sprache*, la pura lengua de los nombres. La mostración, mediante la exposición en constelaciones de una verdad *en la historia* es el contenido de la *doctrina del origen* benjaminiana, otro elemento indispensable del prólogo epistemo-crítico que habremos de examinar cuidadosamente. De la relación entre epistemología, gnoseología y ontología debería extraerse ya una primera aproximación al objeto de nuestra investigación: *la idea de historia natural*. Este modelo de crítica histórica materialista se planteará entonces como un intento de dar respuesta al problema de la *verdad histórica* desde un punto de vista genético: lo que se trataría de superar, según los planteamientos de Adorno en 1932, son los modelos dicotómicos que oponen *génesis y verdad* tratando de establecer un modelo dialéctico en el que la verdad sólo comparece a partir de la inserción de las mediaciones históricas en el objeto. Esto, como puede adivinarse, tiene una estrecha relación, que hemos tratado de pormenorizar, con el combate de Benjamin contra la crítica literaria idealista y positivista, que en este ensayo comparece bajo el epígrafe de *historia del arte*, y que se caracteriza por una naturalización del objeto histórico, en este caso las formas estéticas, bajo formas pretendidamente eternas como tragedia, comedia, drama, que es preciso deconstruir para mostrarlas así en su historicidad. Este es uno de los problemas centrales que nos encontraremos en el tratamiento benjaminiano de la crítica de los Trauerspiele.

Con ello se nos ofrece ya el segundo centro de interés que la tesis de 1925 nos plantea, el *problema crítico* de los Trauerspiele barrocos alemanes y de su *crítica efectiva* ya que, siguiendo el impulso de Schlegel en su *Wilhelm Meister*, Benjamin realizará no sólo una teoría de la crítica sino una crítica efectiva de una forma en base a un amplio catálogo de obras. Lo hará aplicando precisamente el método expositivo, la gnoseología y la ontología de la historia planteadas en el prólogo. El mismo título de la obra nos indica ya que la crítica de los Trauerspiele habrá de consistir precisamente en una remisión de estas obras, obras consideradas “decadentes” por la crítica idealista romántica (y también por la contemporánea al autor), a su *origen* como forma. Benjamin parte de un problema crítico central: el hecho fundamental de que estas piezas hayan sido consideradas precisamente como “menores” por la historia literaria convencional en comparación con la tragedia clásica y con el drama moderno inglés (Shakespeare) y español (Calderón). Con ello, como ya sucediera en las *Afinidades electivas*, la crítica benjaminiana volverá a plantearse como una *crítica de la crítica* y, con ello, de todo un modelo moderno de transmisión de la historia cultural. Esta dimensión, no nos cansaremos de señalarlo, es fundamental para contextualizar el pensamiento del autor.

39 Ambas cosas, pues de lo que se trata tanto en Benjamin como en Adorno es de una historización del problema ontológico o, a la inversa, de una ontologización de la historia. Esto es lo específicamente materialista de una ontología y este es el núcleo de la conferencia adorniana de 1932 en la que expondrá *La idea de historia natural*.

Si los Trauerspiele resultan para la crítica idealista una forma imperfecta y esencialmente degradada es en virtud a toda una ideología de los modelos o los arquetipos -que Benjamin ya trabajó, como vimos, a partir de la relación entre Goethe y Schlegel- y a un método comparativo entre obra e ideal que tiende fundamentalmente a una *evaluación*, es decir, a la emisión de un juicio de gusto; pero también, igualmente, a una consideración teleológica en tanto las obras se miden, en relación a un modelo en términos de progreso (Shakespeare) o de estancamiento (los Trauerspiele). La crítica benjaminiana es un intento de producir una historización del Trauerspiel precisamente como *destrucción* de esta concepción no inmanente (basada en ideales o en conceptos totalizadores y teleológicos), que muestre esta forma en su radical historicidad. Para concretar uno de los aspectos del problema, Benjamin denuncia en el prólogo una cierta “teoría barroca del drama” que no sería otra cosa que la teoría Aristotélica de la tragedia adaptada a las necesidades de la época. Esto sería constitutivo de un modelo de análisis esencialmente problemático desde la crítica histórico-filosófica.

“De este modo, el Trauerspiel del Barroco alemán aparecía como mera *caricatura* [Zerrbild] de la tragedia antigua. Pues dentro de este esquema se quería *encajar* aquello que a un gusto refinado se le antojaba extraño, bárbaro incluso, en aquellas obras. [...] El Trauerspiel se presentaba así como el *torpe* renacimiento [unbeholfene Renaissance] de la tragedia (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 32)

La necesidad de encajar en un esquema lo que no se comprende, y la valorización según un juicio de gusto fundado en modelos eternos, es aquello que Benjamin pretenderá destruir en relación a la transmisión que de estas obras había realizado una crítica fundada en modelos teleológicos levantados sobre abstracciones conceptuales: merced a estos el drama barroco alemán era una *degradación* o una *caricatura*. Eso no significa que en cuanto a su forma, los Trauerspiele no fueran para el propio Benjamin “pobres” en relación a la obra de Shakespeare o de Calderón; el problema era más bien que esa pobreza o ese carácter rígido y artificioso de la forma permanecía inexplicado en su contenido de verdad, que es histórico y lingüístico, a causa de su comparación con modelos abstractos antiguos o contemporáneos⁴⁰. Lo decisivo para Benjamin no era producir una evaluación según una presunta perfección de la forma en relación a *modelos* sino mostrar que la tosquedad o la pobreza de una cierta forma eran también constitutivas al elaborar el problema de la forma o la idea de tragedia en su devenir: es más, su teoría de la crítica afirmaba que esa excentricidad era el lugar donde buscar un elemento esencial; pues, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, es consubstancial a los modelos e idealizaciones apartar o expulsar ciertos contenidos inadecuados considerados entonces como obsoletos, toscos o bajos. Este es el problema de fondo de los Trauerspiele para Benjamin, y lo que los convierte en objeto de su interés, el hecho de que constituyen una excentricidad que no cabe en los límites del ideal trágico que la ideología de la transmisión sólo puede asimilar/expulsar bajo categorías como caricatura o parodia. La descanonización del *ideal de lo trágico* deberá entonces realizarse a partir de la contrucción de la *idea o la forma de lo trágico* donde los Trauerspiele, lo no asimilable por la historia monumental idealista, deberán ocupar un lugar central. Este, podría decirse, es el proyecto crítico que la tesis se plantea aunque, como es acostumbrado, no de un modo explícito.

“Lo auténtico [Das Echte] -ese sello del origen [Ursprungssiegel] presente en los fenómenos- es objeto de descubrimiento, y de un descubrimiento vinculado de un modo único con el

40 Benjamin parte de una teoría en que la obra, como ya se ha dicho, es un objeto empírico que mediante la crítica inmanente es disuelto en una forma pura. De la relación entre estas dos dimensiones, que se ubica necesariamente en la materialidad de la obra, ésta puede suponer una encarnación, propio de las grandes obras, o una plasmación, propia de las menores. En ambos casos el análisis inmanente revela para el autor una relación histórica.

reconocimiento [Wiederkennen]. En lo más excéntrico [Verschrobensten]⁴¹ y singular [Singulärsten] de los fenómenos, en las tentativas más torpes e impotentes de una época de decadencia es donde el descubrimiento puede hacerlo salir a la luz [zu tag zu fördern]. No para construir una unidad [Einheit] a partir de ellas, ni menos para extraer algo común [Gemeinsames], asume en sí la idea la serie histórica de sus plasmaciones”. (Benjamin 2012: 28)

Lo que resulta esencial en los Trauerspiele barrocos es su carácter excéntrico o extravagante, difícil de encajar dentro de los modelos culturales idealistas. No sucede así, sin embargo, para una teoría crítica de la idea o de la forma, que verá en ellos algo esencial, el signo de un *origen*. La idea o la forma, nos dice Benjamin, debe asumir *la serie histórica* de sus plasmaciones y, precisamente, no para construir una unidad ideal y exterior a esas plasmaciones ni para extraer una serie de rasgos comunes a diferentes obras históricas, que es una de las bases del procedimiento crítico basado en arquetipos o modelos. Por lo tanto, el vínculo de los Trauerspiele con su origen es su vínculo con la idea de lo trágico que, como se adivina, se corresponde con la ruina de todo ideal de lo trágico. Para ello, Benjamin pondrá en juego toda una epistemología y gnoseología de la idea que debe ir dirigida, en su uso del concepto, a destruir la unidad aparente del objeto continuando con la operación, propia ya de la gnoseología de 1917, de desplegar, a partir de la estética, la estructura de la experiencia desde una crítica de la estructura del conocimiento. Lo que emergerá de la serie de las diferentes plasmaciones de la idea será una multiplicidad en la idea en la que deberán conjugarse, como veremos, los extremos incompatibles.

“... así también es impensable que la filosofía del arte se desprenda jamás de sus *ideas* más puras [reichen Ideen], como las de lo trágico o las de lo cómico. Pues éstas no son compendios de reglas, sino que son *formas* [Gebilde] ellas mismas. [...]. Así que no tienen ninguna pretensión de subsumir cierto número de obras literarias sobre la base de cualesquiera puntos en común. Ni la crítica ni los criterios de una terminología [...] se fundan aplicando la pauta externa de una comparación [dem äußeren Maßstab des Vergleiches], sino antes bien de forma inmanente [sondern inmanent], gracias a un desarrollo del lenguaje formal propio de la obra, el cual *exterioriza su contenido a costa de su efecto* [die deren Gehalt auf Kosten ihrer Wirkung heraustreibt] (subrayado mío)”. (Benjamin, 2012: 26)

De este modo, la forma entendida como *idea*, deberá basarse no en reglas exteriores, ni en arquetipos construidos, ni en conceptos analíticos, sino en el desarrollo formal propio de la obra, en el cual ésta *exterioriza su contenido a costa de su efecto*. Éste es el movimiento último del que la crítica inmanente de la forma debe dar cuenta; esta exteriorización del contenido que es lo que específicamente la arruina en su existencia empírica, en su *efecto de ilusión*, que se corresponde con lo subjetivo en ella (unidad, juicio de gusto, armonía). Esta quiebra de la ilusión, esta exteriorización de contenidos a costa del efecto es en última instancia la emergencia de ese estrato de lenguaje no comunicativo que en 1916 aparecía como *palabra divina* en la teoría de la nominación.

Es preciso subrayar de nuevo la doble dimensión en que la crítica de la obra quiebra la ilusión: lo hace en la obra empírica como exteriorización de un contenido oculto y lo hace, como hemos visto, en en el seno de una determinada ideología de la recepción arruinando los ideales o modelos culturales, por ejemplo el de lo trágico. Esta doble dimensión es esencial para comprender esa estructura monadológica de *la obra* en la que se halla contenida una totalidad histórica como su protohistoria y su posthistoria. De ahí nuestra insistencia anterior en que el problema de la

41 Excéntrico o extravagante.

adecuación forma contenido en el símbolo plástico, el problema del estrato ideal en las obras (su empiricidad), estaba ligado indisolublemente al problema de su transmisión histórica. Lo propio de la empiricidad de la obra, de lo fenoménico en ella, *la apariencia*, es que es el fundamento de lo captado en el proceso de su transmisión. Todos estos elementos serán decisivos para comprender, más adelante, la idea benjaminiana de progreso que es igualmente *apariencia transmitida*, historia naturalizada en un *tiempo continuo y homogéneo* propio de la llamada historia cultural: la ideología monumental de los vencedores.

Ulteriormente, deberemos ocuparnos de una cuestión central en la obra sobre el barroco: la construcción benjaminiana del *concepto de alegoría* en contraposición al de símbolo, que ocupa la primera parte del último capítulo de la tesis. Este concepto ocupará un lugar central en la conferencia de Adorno de 1932 sobre *La idea de historia natural* en tanto en él se contiene sintetizada toda la dialéctica benjaminiana entre naturaleza e historia. Como tendremos ocasión de comprobar, símbolo y alegoría suponen para Benjamin dos tipos de relación significativa con el elemento natural, *la physis*, que nos permitirán realizar una elaboración ya completa de la *idea de historia natural*.

3.1. Consideraciones previas sobre el prólogo.

La *epistemología de la idea o crítica del conocimiento* benjaminiana [Erkenntnistkritische], desarrollada en el prólogo de la tesis sobre el barroco, es una cuestión compleja cuya resolución deberá conducirnos a una determinación más concreta de la *idea* gracias al concepto gnoseológico de *constelación*, que Adorno incorporaría más tarde a su aparato crítico. Esta cuestión envuelve, al menos, otras dos cuestiones decisivas: la relación de esta crítica del conocimiento con el método de exposición [Darstellung] y la radical separación en Benjamin entre *verdad*, objeto de la idea, y *conocimiento*, objeto del concepto. En su libro *Marxismo tardío* (1990), que trata de desarrollar la evolución del concepto de *modelo* en Adorno, Fredric Jameson dedicó el capítulo V, *Benjamin y las constelaciones*, a una lectura del prólogo epistemocrítico para clarificar este concepto esencial en los dos autores. Se trata en este caso de una lectura puramente epistemológica, que aparta todo el estrato ontológico o místico, la doctrina del origen, del campo de consideración y que habremos de discutir en diferentes aspectos. En primer lugar, en cuanto a sus protocolos de lectura, Jameson prefiere traducir *darstellung* por *representación o presentación*, según los casos, mientras que yo me inclino por conservar en todos los casos el término del traductor al español del prólogo, *exposición*. La razón de esta divergencia es que a partir de la decisión de Jameson se deriva continuamente, en su análisis, una noción extraña a la lógica del prólogo, la de *representación o presentación de la idea*, en contraposición a la de *exposición de la idea* de la traducción española. Si, como Jameson constata al comienzo del ensayo, la contraposición entre conocimiento y verdad articula todo el ensayo, siendo lo propio del conocimiento, como se verá, una cierta intención unificante y objetivadora, lo que tradicionalmente se vincula a la representación, y lo propio de la idea un uso del concepto más allá de esa intención unificante, resulta entonces problemático hablar de *representación de la idea*. Si, además, y como también el propio Jameson constata, de lo que se trata en la constelación como configuración de conceptos es de que “la misión fundamental del concepto consiste en destruir la *unidad aparente* de las realidades ordinarias, analizándolas y dividiéndolas” (Jameson 2010: 92), resulta entonces inadecuado traducir *darstellung* por *representación o presentación*. Por último, aunque esta es realmente la cuestión decisiva, las primeras páginas del prólogo tratan precisamente, como veremos, de una *metodología expositiva* consistente en el rodeo y en el sometimiento del concepto no a la intención sino a los diferentes niveles del significado: de traducir como Jameson tendríamos un método de representación que iría en contra de la representación, lo cual es, al menos, confuso y alejado de la lógica del texto. El

hecho de que Jameson no use nunca el término inglés *exposition*, que se corresponde muy exactamente con el español *exposición*, y que designa una técnica o un método de exponer y organizar contenidos, nos parece el signo de un problema terminológico y conceptual que atraviesa todo el comentario del autor norteamericano.

Otro protocolo de la interpretación del autor que no me satisface es la renuncia explícita a leer los pasajes introductorios sobre *verdad e idea* en que Benjamin usa *El banquete* de Platón. Es conocido que Benjamin, autor materialista, desarrolló en el prólogo su doctrina gnoseológica de la idea en conexión con la platónica, cosa que a Jameson le parece un elemento confuso e inútil que cabe desechar argumentando el hecho de que Adorno, el autor que trata de interpretar a través de su lectura de Benjamin, nunca haga uso de este concepto. “El hecho de que él -Adorno- evite la palabra idea se traduce con facilidad en nuestra incomodidad con la conceptualidad de lo trascendente o lo metafísico”. (Jameson 2010: 91) De este modo, al eludir esta conceptualidad por trascendente, que como hemos visto es esencial en un estrato del pensamiento Benjaminiano, *el místico*, Jameson desconecta la epistemología de la idea de la doctrina del origen y del estrato ontológico del prólogo epistemocrítico. Se pierde así toda posibilidad de elaborar lo místico o lo teológico en Benjamin, que como Jameson advierte está relacionado con la exposición de la doctrina platónica, que es considerada por el norteamericano como “un ámbito del pensamiento del pasado que nos resulta por definición virtualmente inaccesible, como también la categoría, relacionada con la anterior, de misticismo”. (Jameson 2010: 91) Sin embargo, Benjamin activa al inicio del prólogo una lectura de platón que funciona como una *figura* de sus propios conceptos fundamentales epistemológicos y ontológicos del mismo modo que lo hizo en el ensayo alegórico sobre el lenguaje de 1916. Además, como ya hemos dicho y Jameson percibe también, la idea benjaminiana, además de una construcción epistemológica es un *nombre* en el sentido específico y semánticamente sobrecargado que hemos tratado de desenterrar en el ensayo sobre el lenguaje de 1916. Jameson despacha todo el estrato alegórico, que es siempre un vehículo para lo místico, con esta sentencia.

“Porque el siguiente tema en el prólogo nuevamente hace aparecer con fuerza el *espejismo* del misticismo de Benjamin, y pone en escena una vez más el motivo arquetípico del *lenguaje mágico*: el *acto de nombrar*, en el cual, de manera previsible, aparece Adán desplazando a Platón (cursivas mías)”. (Jameson 2010: 94)

Como nuestra vía de análisis pasa por considerar todo el estrato místico-alegórico como algo más que un “espejismo”, trataremos de recuperar y activar la doctrina de la nominación de 1916 en relación a la epistemología y la ontología de 1925. El motivo arquetípico del lenguaje mágico, como Jameson lo llama, es el motivo alegórico del *verbo divino* de 1916, que nosotros hemos leído como la figura de un acto indiviso de voluntad-conocimiento sobre el que habremos de profundizar. Al desplazar con un gesto un tanto impaciente este *acto de nombrar* de toda consideración, el autor tendrá más adelante dificultades para dar cuenta del hecho de que *la idea* es una *construcción epistemológica* y un *nombre*, despotenciando totalmente la carga semántica que la nominación como *acto de lenguaje* tiene para Benjamin bajo la categoría de lo *inexpresivo*⁴².

El comentario benjaminiano de *El banquete* que Jameson rechaza trata de poner en relación la verdad -el reino de las ideas platónico- como contenido esencial de la belleza, con la filosofía del arte. Todo el comentario puede entonces ser leído como la exposición figurada de la relación entre

42 La expresión, categoría con la que nos hemos familiarizado en la primera sección, es siempre, como sostiene Adorno en *Teoría Estética*, expresión de lo inexpresivo.

belleza (apariencia), deseo (filosofía del arte) y desvelamiento (verdad). Cuando Platón llama bella a la verdad, nos dice, esto debe ser considerado en el contexto de *El banquete* que describe la escala de los deseos eróticos.

“El ser humano es bello para el enamorado, aunque no lo es en sí; y ciertamente es así porque el cuerpo se expone en un orden superior al de lo bello. Así sucede también a la verdad, que es no tanto bella en sí como para el que la busca”. (Benjamin 2012: 11)

Lo que el autor está tratando de determinar en su comentario alegórico de la doctrina platónica de *El banquete*, es precisamente un orden superior al de lo bello en una relación entre para sí (apariencia) y en sí (verdad). El cuerpo bello lo es tan sólo *para* el que lo desea, no *en sí mismo*. Nos situamos entonces en el orden del para sí que se corresponde con la apariencia, del mismo modo que la verdad sólo es bella para el que la busca. Por lo tanto, la conexión entre belleza y verdad se produce en tanto la verdad se presenta en el orden del deseo como apariencia. Es esta apariencia la que nos habrá de conducir a un orden superior al de lo bello pues la verdad no es bella *en sí*. Lo que Benjamin está exponiendo aquí sintéticamente mediante un relato alegórico es toda la dialéctica de la apariencia que comenzamos a exponer a partir de la tesis sobre el romanticismo donde lo bello, asociado a un juicio de gusto, determinaba la obra en términos de adecuación y se hacía accesible según determinaciones subjetivas. Lo que trata de poner Benjamin de relieve es, según creo, la necesidad de este estrato de apariencia a todo proceso crítico y, más concretamente, a la crítica filosófica de arte. Más allá de este estrato, en un orden superior de la forma o el lenguaje -ahora figurado como el reino platónico de las ideas- se hallará la verdad que acontece en esta ocasión como una combustión o un llamear que designa, en una nueva figura, esa *quiebra de la apariencia* de toda belleza de la que venimos tratando como un tema central de esta investigación. “Pero éste -el contenido de verdad- no sale a la luz en el desvelamiento [Enthüllung], más bien se prueba en un proceso que, a modo de símil, podría definirse como el llamear del velo al entrar en el círculo de las ideas, como aquella combustión de la obra en la que su forma alcanza ya su punto culminante de fuerza lumínica”. (Benjamin 2012: 11)

Como se aprecia, Benjamin está realizando una exposición alegórica de la disgregación de la forma que trató en la tesis de 1918 de un modo más conceptual a partir de Schlegel. No se trata, por lo tanto, de que Benjamin se platonice ni de que más tarde se adanice en la doctrina del nombre. Es siempre exposición alegórica de conceptos, en este caso de la disgregación de la forma, la ruina de la apariencia y, en el otro caso, del estrato superior del lenguaje, la expresión. En realidad se trata del mismo y único acontecimiento tratado desde la dimensión de la destrucción (la ruina de la apariencia) y desde la emergencia (irrupción de la expresión). Tendremos ocasión de abundar en el significado de esta dinámica de la forma y de su relación con lo místico a partir del concepto de *salvación*. Es de señalar, no obstante, que la dificultad que estas imágenes inspiradas en *El banquete* nos oponen, así como la posible confusión entre idea como absoluto del arte e idea platónica, es que a partir de esta alegorización el significado histórico-ontológico se diluye y se encripta de un modo que hace que la inquietud y el apresuramiento de Jameson resulten comprensibles. La alegoría es un método en Benjamin de síntesis de extensas relaciones conceptuales pero también de encriptación de estas mismas relaciones. Hemos de ocuparnos ahora, para clarificar la estrecha relación entre epistemología y ontología, del retorno del tema alegórico de la *reine Sprache* en el prólogo epistemocrítico.

3.2. Retorno a la reine Sprache.

El prólogo epistemo-crítico de la tesis de 1925 está dividido en 16 partes separadas por breves espacios en blanco. Todas estas partes presentan un tema particular que se halla, sin embargo, estrictamente entretelado en su desarrollo con el resto de temas. Suponen en su conjunto la fragmentación de la epistemología y la ontología benjaminianas según los diferentes estratos del sentido de la *idea de historia natural*. Al menos cuatro temas esenciales se entrecruzan en ese tejido: el de la epistemología o teoría de las constelaciones, el de la metodología o uso del concepto en las constelaciones, el de la exposición de las constelaciones en el ensayo y el de la ontología o doctrina del origen. Además, el tema de lo originario es desarrollado bajo dos figuras alegóricas, la teoría platónica de las ideas en *El banquete* y la teoría sobre el lenguaje originario y no comunicativo de los nombres, la *reine Sprache*, ya expuesta en 1916. Si la parte quinta, titulada “La idea como configuración” hace alusión a la epistemología de la idea y su configuración en constelaciones, la parte sexta, titulada “La palabra como idea”, supone un retorno a la teoría de los nombres de 1916 que confluye, como el propio Jameson ha observado, con la figura platónica de *El banquete*. Este capítulo es el núcleo de exposición alegórica de Benjamin en el prólogo y, como siempre que utiliza la alegoría, es porque se acerca al núcleo mesiánico o redentor de su pensamiento, pues ambos están estrechamente ligados. La recuperación de la teoría de los dos estratos lingüísticos, que parte de la distinción entre lo que se comunica *por medio de* la lengua y lo que se comunica *en* la lengua y de la fijación en la nominación de la esencia no comunicable del lenguaje, es imprescindible para comprender la doctrina de lo originario y la contraposición, articuladora del prólogo, entre verdad (inintencional) y conocimiento (intencional). Como ya sucedía en *La tarea del traductor*, el tema de la *reine Sprache* es tratado desde la perspectiva de la caída, es decir, el lenguaje del sentido y el significado, que es el estrato que se debe superar para restituir la nominación. No obstante, es preciso establecer que el estrato de la pura lengua que tiende a alcanzar la traducción lograda es, todavía, una forma estética, mientras que la restitución de los nombres es, ahora, en la crítica de obras, una operación cognoscitiva (bajo un determinado uso del concepto) que restaura un hecho originario en el despliegue teórico de la forma. Como veremos inmediatamente, la idea o la forma están estrechamente relacionadas con ese lenguaje primordial, pues lo contienen como una latencia. De este modo la crítica en tanto *disolución de la apariencia* es considerada al mismo tiempo *reinstalación* de ese lenguaje que, en el ensayo sobre Goethe, sería asociado a lo *inexpresivo*. El prólogo define con exactitud el estatuto epistemológico y ontológico del nombre.

“La verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiría, sino en la *fuerza* [Gewalt] que primero plasma la esencia de esa empiría. El ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha *fuerza*, es el ser del nombre [Namens], que determina el darse de las ideas. Pero éstas son dadas no tanto en un lenguaje primordial [Ursprache] como en aquella percepción primordial [Urnehmen] en la que las palabras poseen su nobleza denominativa, sin haberla perdido en favor del significado cognoscitivo [erkennende Bedeutung] (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 16)

La idea de *fuerza* debe ser retenida en su nexos con esa verdad unintentional que será uno de los temas principales del prólogo. Recordemos que el nombre, en la teoría bíblica del lenguaje, designaba el *acto creador* del verbo, que era un acto indiviso de conocimiento y acción, entendiendo aquí conocimiento, según el sentido que Benjamin le da en 1916, guiado por el texto bíblico, como un conocimiento de orden moral (“y Dios vio que aquello era bueno”). El sentido performativo o de fuerza dado a la manifestación alude, como ya se ha tratado en la primera sección

de la investigación, tanto a la emergencia o restitución de algo olvidado como a la compleción de ese algo en lo absoluto, que coincide con una fuerza creadora. Sin embargo, desde el punto de vista de la caída en que nos situamos, ya no se trataría del acceso completo a un lenguaje primordial a partir de la crítica de la obra, una suerte de retorno a la *reine Sprache*, sino a una *percepción primordial* en que lo nominativo irrumpe como una *señal* más allá del significado cognoscitivo.

“La idea es, en efecto, un *momento lingüístico* [Sprachliches Moment], siendo ciertamente en la esencia de la palabra, cada vez, aquel momento en el cuál ésta es *símbolo* [Symbol]. Ahora bien, en el caso de la percepción empírica, en la que las palabras se han desintegrado, junto a su aspecto simbólico más o menos oculto poseen un significado abiertamente profano [offenkundige profane Bedeutung]. Cosa del filósofo será restaurar en su primacía mediante la *exposición* [Darstellung] el carácter simbólico de la palabra en el que la idea, llega al autoentendimiento [selbsvertandigung kommt]. Pero esto, puesto que la filosofía no puede arrogarse el discurso de la revelación, únicamente puede suceder mediante un *recordar* [Erinnern] que se haya remontado al *percibir primordial* (cursivas mías)”. (Benjamin 2012: 16)

La idea o la forma es considerada, en su vínculo con la *reine Sprache*, como *momento lingüístico* donde la palabra es *símbolo*, lo que quiere decir en el contexto benjaminiano de *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano* que algo se comunica entonces *en* la palabra y no *por medio* de ella. El significado abiertamente profano del lenguaje, su aspecto comunicativo o simbólico en un sentido convencional, es superado en la dinámica de la forma. Ese momento puramente lingüístico es lo que la crítica como redención debe captar a partir del método expositivo. Pero como Benjamin advierte un segundo después, la crítica filosófica *no puede arrogarse el discurso de la revelación*, con lo cuál es tan sólo el *recuerdo* lo que puede hacer emerger ese lenguaje primordial, que se localiza en un momento en la obra, el de la ruina de su apariencia. La referencia al *recuerdo*, que en el contexto de la cita es alegóricamente remitido a la anámnesis platónica, no debe confundirnos a la hora de considerar lo salvífico en Benjamin, ya que, retornando a unas palabras ya citadas, ¿cuál es el objeto del recuerdo o del reconocimiento por parte de la crítica?

“Lo auténtico [Das Echte] -ese sello del origen presente en los fenómenos- es objeto de descubrimiento, y de un descubrimiento vinculado de un modo único con el reconocimiento [Wiedererkennen]. En lo más excéntrico y singular [Singularsten und Verschrobensten] de los fenómenos, en las tentativas más torpes e impotentes de una época de decadencia es donde el descubrimiento puede hacerlo salir a la luz. No para construir una unidad a partir de ellas, ni menos para extraer algo común, asume en sí la idea la serie histórica de sus plasmaciones”. (Benjamin 2012: 28)

El objeto de reconocimiento, de rememoración, no es otra cosa que lo excéntrico, que lo singular o lo impotente apartado por la crítica idealista. El recuerdo es recuerdo entonces de lo olvidado o lo expulsado en ese estrato aparente del fenómeno que convierte el contenido en *ideal*. De este modo, la rememoración propia de la crítica y su exposición, ese elemento *auténtico* en lo aparente es figurado como una rememoración o restitución de los contenidos que, expulsados por el ideal civilizador, retornan en lo simbólico, es decir, en la *nominación*: es a partir de ahí donde se da la posibilidad de localizar la emergencia de un *acto de lenguaje*, de una fuerza nominativa en la obra, que proviene en ella de lo *olvidado protohistórico* o, si se quiere, aludiendo a otro plano de lectura que habremos de tratar, de lo *sintomático*⁴³. En esa restauración, la crítica, mediante un riguroso

43 Todo esto no es arbitrario. La exposición de Adorno sobre *la idea de historia natural* remite ésta a la elaboración

método expositivo, llega al *momento lingüístico del nombre*, que es emergencia de la *naturaleza histórica*. La filosofía; sin embargo, no puede arrogarse el discurso de la revelación sino precisamente a partir de la ruina de todo contenido revelado, de todo telos y de toda promesa de salvación, pues la emergencia del orden del lenguaje primordial es destrucción del orden teleológico de la apariencia y la destinación. Lo teológico, o más precisamente lo mesiánico en Benjamin, en tanto es fundamentalmente una *quiebra de lo teleológico*, aparece como una negación del sentido teológico instituido por la revelación: la inauguración de una historia universal en términos de origen y destinación y la elaboración de una hermenéutica del sentido histórico. Lo mesiánico en Benjamin queda así desplazado y, como vimos en el capítulo sobre el ensayo místico de 1916, en oposición al concepto judeocristiano de revelación como progresión de la historia universal hacia un telos final a partir de la interpretación de los signos. Lo teológico debe ser, de este modo, si utilizamos el marco aquí abierto, entendido en un sentido *místico*, en tanto es la mística la que, como ya observamos siguiendo a Gershom Scholem, puede, en sus versiones más extremas, destruir el propio sentido instituido por la revelación oficial en su exégesis del libro. Todo el concepto benjaminiano de crítica como desfiguración, en tanto supone la destrucción de una cierta ideología de la recepción en arte, que es teleológica y canonizadora, puede ser leído en los términos de una crítica al sentido de la historia en términos escatológicos. En el ensayo sobre el traductor asistimos ya a esta operación de desarticulación del sentido como fundamento de la traducción. Esto se traslada en la tesis sobre el Trauerspiel sobre el contexto de la historia cultural, de la historia idealista y evolucionista del arte, donde se ve reflejado el individuo burgués en los mitos del clasicismo y el romanticismo, a partir de una cierta *idea eterna* de lo trágico. Lo mesiánico o lo redentor en Benjamin, en tanto aparece como una destrucción del acontecimiento histórico universal y destinado, es mesiánico y teológico en un sentido *místico*. Como observa Scholem al hablar de los místicos revolucionarios en *La cábala y su simbolismo* (1960), donde analiza los dos tipos de relación, conservadora o revolucionaria, que la mística entabla con la tradición de la Torá, “la postura revolucionaria se da, no obstante, inevitablemente, aun si se reconoce como autoridad el mismo libro sagrado, cuando el místico rebasa el marco de sentido de la palabra, de modo que éste queda suprimido⁴⁴”. (Scholem 2009: 16)

Una débil, muy débil fuerza mesiánica, nace así de esta inversión de la teología en que todo orden moral, toda fuerza creadora, aparece únicamente a partir de la *mortificación y la desfiguración* de todo contenido ideal y de toda forma teleológica. La estructura de la promesa, el sentido de la redención como promesa, según una escatología que tanto el marxismo como todas las doctrinas de la transmisión (hermenéutica, deconstrucción) han incorporado, es radicalmente negada por Benjamin. Todo el elemento alegórico de su lenguaje, donde se sintetizan los contenidos salvíficos o redentores, debe ser entendido también en este sentido específico de una mística revolucionaria que en esencia *interrumpe* radicalmente *el orden de la transmisión*, como Benjamin atestiguó en las Tesis. De este modo, según creo, debe ser entendida la alegoría sobre la tinta y el papel secante en que Benjamin describía su relación con la teología: en última instancia, si por el papel secante fuera, *la tinta no existiría*. Este núcleo mesiánico podría ser considerado, aunque decidir sobre esto no es nuestra pretensión, un modo encriptado de exposición de su materialismo ontológico: ambos

crítica de contenidos simbólicos ya tematizados por el psicoanálisis: el estrato de los símbolos intrahistóricos, que configuran lo aparente, y el de los símbolos arcaicos, que permanecen ocultos.

44 Esta suspensión radical del sentido transmitido, de la tradición en sentido evolutivo o hermenéutico, es lo que Benjamin está poniendo en juego a partir de su concepto de crítica de las obras en relación al idealismo de la historia literaria. Esta suspensión es, de seguir a Scholem, uno de los movimientos de la mística en relación al sentido instituido, el tradicional-histórico, y es bajo esta clave, como ya se ha dicho, que debe ser interpretado el misticismo y el mesianismo benjaminianos.

deberán ser ampliados y comentados en el próximo capítulo; por ahora, baste recalcar que la restitución crítica del lenguaje de los nombres, esa palabra moral, supone una destitución de *toda doctrina histórica de la transmisión*.

“En la contemplación filosófica la idea se desprende de lo más íntimo de la realidad en cuanto palabra que reclama su derecho denominativo. Pero tal actitud no es en última instancia la actitud de Platón, sino la de Adán, el padre de los hombres, en cuanto padre de la filosofía. En efecto, el denominar adánico está tan lejos de ser juego y arbitrio que en él se confirma el estado paradisíaco como aquel que aún no tenía que luchar con el significado comunicativo de las palabras [mitteilenden Bedeutung der Worte]. Lo mismo que las palabras se dan *desprovistas de intención* en el nombrar [Ideen intentionlos im Benennen sich geben], en la contemplación han de renovarse. Y a través de tal renovación se restaura la percepción originaria propia de las palabras (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 17)

Por lo tanto, lo que finalmente aparece a partir de la ruina de la forma es el llamado momento lingüístico, una superación del lenguaje como *medio del arte* en el carácter *propriadamente lingüístico* de la obra, en la que el lenguaje se significa a sí mismo en los términos del ensayo de 1916. Esto es lo que Benjamin denomina *ser inintencional de la verdad* que es lo restaurado por la obra a partir de su exposición crítica. La ontología está estrictamente ligada a la verdad a partir de un método expositivo cuyo objetivo es la reinstauración de lo olvidado, de lo expulsado por el conocimiento, al que la verdad se contrapone.

“El método, que para el conocimiento es un camino apto para obtener -aunque sea engendrándolo en la consciencia- el *objeto de la posesión* [Gegenstand des Innehabens], es para la verdad exposición de sí misma [Darstellung ihrer Selbst], dado por tanto con ella en cuanto forma [als Form]. Pero esta forma no pertenece a una conexión en la consciencia, como en el caso de la metodología del conocimiento, sino ya a un *ser* (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 9)

La ruina de la apariencia, el ascenso de la forma al momento lingüístico inintencional, la redime de convertirse en objeto de posesión, en patrimonio de una historia cultural, que es lo que caracteriza la crítica canónica y monumental propia del positivismo y del idealismo. Un núcleo simbólico invariante que es lenguaje inexpressivo, lenguaje de lo olvidado, de la contingencia y de la muerte, es para Benjamin el principio de descanonización de la cultura y el núcleo de historicidad de las obras. El *ser* que se manifiesta en esa autoexposición de la verdad, es ya historia. Todo lo olvidado por la cultura debe llegar, por medio de la crítica, hasta su simbolización: la captación de ese núcleo es el cumplimiento del impulso crítico, sea crítica de arte o crítica social, como disolución y consumación. Como hemos visto, si la apariencia es al mismo tiempo un estrato objetivo de las obras que debe ser criticado y una cierta estructura ideológica de la recepción, la emergencia del momento inintencional en el lenguaje de las obras supondrá la ruina de esa historia monumental donde las obras comparecen eternas y canonizadas, en un tiempo lineal, vacío y homogéneo, como botín de la cultura. Este es ya un primer sentido del concepto de *redención* en Benjamin que deberá ser ampliado con la lectura de los textos políticos y la centralidad en ellos del concepto de *acción política*.

3.3. Epistemología de la idea y exposición.

Es preciso considerar ahora ese momento epistemocrítico y gnoseológico ligado a la crítica de arte. La constelación, como se verá, alude a una determinada organización y uso de los conceptos que les permite captar una idea, es decir, ese desarrollo del *momento lingüístico inintencional* en el lenguaje de las formas. Por otra parte, el autor pretenderá además desarrollar los presupuestos metodológicos correspondientes a esta epistemología, que chocan de una forma explícita con ciertas nociones establecidas por la historia del arte sobre los géneros literarios y la manera de elaborarlos conceptualmente a partir de procedimientos inductivos y deductivos que son incapaces de captar esos géneros como formas históricas. Estos temas expositivo-metodológicos se relacionan de una forma estrecha con ciertas consideraciones sobre el tratado como forma y la forma de exposición que, como ya hemos advertido, son de extrema importancia, pues nos ayudarán a concretar metodológicamente la diferencia benjaminiana entre *verdad y conocimiento*. Comenzaremos con una de éstas consideraciones sobre la exposición en el apartado sobre *El concepto de tratado*, donde se plantean ya algunos conceptos clave.

“La quintaesencia de su método (el del tratado) es la exposición. El método es *rodeo*. La exposición en cuanto rodeo [Darstellung als Umweg]: ése es el carácter metódico del tratado. La *renuncia al curso inamovible de la intención* es su primer signo distintivo. Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Esta incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la *contemplación*. Pues, al seguir los *diferentes niveles del sentido* en la consideración de uno y el mismo objeto, recibe el impulso para aplicarse siempre de nuevo tanto como la justificación de *lo intermitente de su ritmo*. Así como la majestad de los mosaicos perdura pese a su *troceamiento* [Stückelung] en caprichosas partículas, tampoco la misma consideración filosófica teme perder empuje (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 8)

Estas consideraciones sobre la exposición filosófica, que fueron más tarde retomadas por Adorno en su texto *El ensayo como forma* (1958) nos acercan a los presupuestos expositivos de Benjamin y, por ende, a los caracteres del objeto mismo de la exposición que, como sabemos, son las *ideas o formas históricas*. La exposición, en tanto debe hacer justicia a su objeto, es decir, debe captar la autoexposición de una verdad inintencional (que Benjamin viste mediante la noción de contemplación) debe establecer su método en el rodeo, la intermitencia y la interrupción en el desarrollo de los diferentes niveles del sentido, para no llevar el sentido hacia la totalización. Esto aleja la exposición de lo conclusivo y lo sintético (la unidad) y de lo lineal (la finalidad o el telos), que Benjamin explicita en esa “renuncia al curso inamovible de la intención” [Verzicht auf den unabgesetzten Lauf der Intention] que caracteriza el tratado. La fidelidad al objeto inintencional, que implica, por supuesto, su crítica inmanente, exige así su despiece, su troceamiento a partir de un método que se funda en el continuo recomenzar y no en el curso lineal de una intención subjetiva que lo guíe. De este modo, los caracteres y estrategias del método expositivo deben coincidir absolutamente con la dinámica objetiva de lo expuesto, la idea. Es, de este modo, lo esencial de la exposición, donde ha de manifestarse una verdad inintencional, renunciar a todo lo intencional y subjetivo para dar su prioridad al objeto en su complejidad y multiplicidad inmanentes.

“Y es que la verdad no entra nunca en ninguna relación, y nunca especialmente en una *relación intencional* [intentionale Relation]. Pues el objeto de conocimiento, en cuanto objeto determinado en la *intención conceptual* [Begriffsintention], no es en modo alguno la verdad. La verdad es un ser desprovisto de intención que se forma a partir de las *ideas*. [...] La verdad es la muerte de la intención (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 15)

Como se aprecia, en términos gnoseológicos Benjamin está llevando a cabo un cuestionamiento metodológico de principio de la doctrina de la intencionalidad, clave de bóveda de la fenomenología husserliana de la conciencia, que postula la *adequatio* entre el sujeto y el objeto y la presuposición de una *estructura intencional* del objeto de conocimiento presente siempre a la conciencia. Todo esto nos remite de nuevo a la crítica de la objetividad de *Sobre el programa de la filosofía verdadera* aunque en aquel texto la crítica se hacía usando los conceptos kantianos. A pesar de las diferencias entre el trascendentalismo kantiano y la fenomenología, ambas dependen del mismo modo en su constitución de esa *experiencia empobrecida* propia del *sujeto empírico* que está en su base y que era un motivo central en la crítica a Kant de 1917. Para distanciarse de la estructura intencional del objeto de conocimiento, deben ser claramente diferenciados en Benjamin dos niveles en relación al *objeto teórico*, uno ligado al conocimiento y a su estructura intencional sujeto/objeto (que es característico de una determinada crítica totalizadora de las obras de arte), y uno inintencional, ligado a las ideas y a la verdad como contemplación: este segundo nivel destituye todas las categorías subjetivas implicadas en la crítica de obras de arte: juicio, unidad, placer, armonía, apariencia. Todas las consideraciones de Benjamin sobre el método expositivo en su fragmentariedad se dirigen de este modo a la consideración del *objeto teórico, la idea*, más allá de toda constitución en la conciencia que, según el modelo intencional, es la que introduce las síntesis y totalizaciones del sentido del mundo o de la historia. La estructura de la experiencia estética, expresada ahora como despliegue de una idea en constelación, es la que produce en sí misma la *crítica del conocimiento intencional* y la desarticulación del sujeto empírico y su modelo de transmisión. De este modo, las *ideas y la verdad* a la que se accede mediante ellas, hacen referencia al objeto teórico en su desarrollo inintencional, es decir, según un estrato objetivo *olvidado u oculto* en lo fenoménico que nos permite captar aquello que ha sido desplazado por la reflexión unificante e inmediata, aquello disuelto por el concepto y por la cultura material. La cuestión que entonces se suscita es la de la relación que el autor planteará entre los fenómenos, los conceptos y las ideas.

3.4. Idea, concepto, fenómeno. Verdad y conocimiento.

Como hemos visto, el método de exposición del objeto teórico debe coincidir para Benjamin con el carácter mismo del objeto teórico, que por su propia estructura *no intencional* jamás comparece a la conciencia *como una unidad* y, de este modo, no es totalizable. Es esto lo característico de la verdad en contraposición al conocimiento, el cual es siempre, en tanto intencional, posesión del objeto en la conciencia. No otra cosa percibimos en el juicio de gusto, que por más que en términos kantianos no suponga un conocimiento conceptual, se plantea sin embargo, al mismo tiempo, como referencia a una posibilidad general de concepto y como referencia al sujeto.

Esa *dinámica* de la forma que los románticos localizaron en el concepto de ironía formal y que suponía una segunda reflexión inmanente, la propia ruina de la forma, significa en términos gnoseológicos la destrucción de la apariencia inmediata de la forma ligada a una intención subjetiva (el juicio de gusto), para dar acceso a un plano de existencia inintencional del objeto que coincide con la ruina de su unidad aparente. En *La tarea del traductor*, la ruptura de la unidad del original por su traducción, detallaba un proceso homólogo en la forma traducción. De este modo, sus consideraciones sobre lo expositivo nos acercan de algún modo a la naturaleza de la idea o forma que ya hemos examinado desde el punto de vista ontológico. Una idea es para Benjamin, como no dejará de recalcar, una determinada *generalidad lingüística*, también una dinámica, pero nunca, en ningún caso, un concepto, que es aquello a lo que se ve reducida, como veremos, en la crítica idealista que convierte las formas (lenguaje) en géneros (conceptos). El *trauerspiel* es una idea del mismo modo que lo es la tragedia, o lo es la traducción y como tales pueden ser captados mediante

la exposición, pero nunca a partir del concepto de su género. Las ideas exigen una configuración específica de los conceptos que no sea totalizadora ni subjetiva, la *constelación*.

“La panoplia de conceptos que sirve sin duda a la exposición de una idea hace a ésta presente como configuración [Konfiguration] de aquellos conceptos. Pues los fenómenos no están incorporados como tales en las ideas, ni están tampoco en ellas contenidos. Las ideas son más bien su virtual ordenamiento objetivo [objektive virtuelle Anordnung], su interpretación objetiva”. (Benjamin 2012: 14)

Lo que el autor pretende aquí desechar en primer lugar es que exista relación alguna entre la función gnoseológica tradicional de los conceptos y la de las ideas. Las ideas no son conceptos y, por lo tanto, no subsumen ni contienen a los fenómenos como su objeto de conocimiento, tampoco los ordenan en relación a un telos, por eso es ilógico hablar de representación de una idea, como sucedía en la exposición de Jameson. “No se puede por tanto adoptar como criterio de su existencia si lo aprehendido lo comprende (la idea) bajo sí como el concepto de género contiene a las especies”. (Benjamin 2012: 14) Las ideas constituyen, al contrario, una determinada configuración *objetiva* del fenómeno que, como se ha dicho, debe ser obtenida *dividiendo* o *fragmentando*. Ese es el *sentido epistemológico de la idea* que se realiza a través de la *constelación de conceptos*, los cuales no buscan ya la unificación y la totalización de los fenómenos sino la fragmentación y la división para hacer emerger en ellos lo *olvidado*. Por lo tanto, si el Trauerspiel hace referencia a una forma histórica, no se refiere sin embargo a un objeto de conocimiento que pueda extraerse a partir de los diferentes casos particulares (las obras concretas) como si éstos pudiesen darnos por abstracción la generalidad llamada Trauerspiel. En ese caso estaríamos ante un concepto, una generalidad que comprendería las diferentes especies totalizando un fenómeno. La naturaleza de las ideas, bien al contrario, es para el autor inintencional y discontinua, por lo que ideas y fenómenos no pueden entrar en una relación género-especie, ni ser captados según procedimientos de síntesis. Las ideas ni son conceptos ni son subsumibles por conceptos: son formas históricas, configuraciones objetivas del fenómeno históricamente considerado *en cuanto lenguaje*, y el papel de los conceptos en relación a ellas es el contribuir a fragmentar la *unidad aparente* de la reflexión inmediata, las totalizaciones en que las formas han sido introducidas por la cultura y de las que deriva, por ejemplo, que los Trauerspiele puedan ser concebidos como una *degradación* o *caricatura* de la tragedia.

“En el sentido en que es tratado en la *filosofía del arte*, el Trauerspiel sin duda es una idea. Lo más llamativo que lo distingue del propio de la *historia de la literatura* es que tal enfoque presupone una unidad, mientras que el otro está obligado a demostrar una multiplicidad [Mannigfaltigkeit]. Las diferencias y los extremos [die Differenzen und Extreme] que, desde el punto de vista de la historia de la literatura, el análisis amalgama y relativiza como algo en devenir, acceden en el desarrollo conceptual al rango de energías complementarias [...] A la filosofía del arte le resultan necesarios los extremos, mientras que el decurso histórico sin duda les resulta virtual. Y a la inversa, la idea es el extremo de una forma o género que, en cuanto tal, no tiene su cabida [nicht eingeht] en la historia de la literatura (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 18)

Como se aprecia, del carácter de la idea se desprende la necesidad de mostrar, a partir del concepto, una multiplicidad y no una unidad. Por lo tanto, la función asignada por el filósofo al concepto, dividir y fragmentar, contribuirá a mostrar las diferencias y los extremos, las tensiones dialécticas, en lugar de facilitar la unidad propia de la media y el borramiento o relativización de las diferencias, funciones que son prerrogativa de la crítica idealista que Benjamin combate. Lo que la *filosofía del*

arte busca en las formas no es un decurso histórico, una historia evolutiva que sería una pura virtualidad, sino diferencias, cortes y contradicciones en la serie de apariciones de la idea, en su repetición. La repetición es aquello que la crítica capta en su restitución de los nombres, que coincide con el momento inintencional de la obra. Y a la inversa, del mismo modo que toda linealidad temporal debe ser borrada a partir de la fragmentación de las obras empíricas y la diferenciación de lo semejante, una síntesis de lo extremo debe aparecer, como movimiento último del lenguaje de las formas en tanto la idea es el extremo de una forma que no cabe en la historia evolutiva: la propia fractura de la forma en el lenguaje originario de lo inexpresivo. Esta síntesis última de lo extremo, la fractura de la forma en la *expresión*, es el contacto de ésta con un absoluto negativo, con una totalidad que se produce tan solo como exposición en el lenguaje de su propia incompletud e inacabamiento en la ruina del significado⁴⁵. El estallido del continuum temporal propio de la historia de la cultura.

“Pero los fenómenos no entran integralmente al interior del mundo de las ideas en lo que es su estado empírico bruto, con el que se mezcla *la apariencia*, sino únicamente en sus elementos, en tanto que salvados [gerettet]. Así se despojan de *su unidad falsa* [falschen Einheit] *para participar, divididos* [aufgeteilt], *de la auténtica unidad de la verdad*. En esta división [Aufteilung], que es propia suya, los fenómenos se subordinan a los conceptos, los cuales consuman la disolución de las cosas en los elementos (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 13)

Desde un punto de vista epistemológico, la categoría mesiánica de *restitución* se corresponde con la división de los fenómenos que los despoja de la *falsa unidad* que es constitutiva de la estructura intencional del conocimiento que remite para Benjamin a las ilusiones propias de la conciencia empírica. Esta división en el concepto que destotaliza las formas es lo que permite extraer en la forma lo originario olvidado, la restitución de un elemento de esa lengua originaria de los nombres. Se comprende de este modo que la forma del tratado, en su fidelidad a la idea, múltiple y discontinua, deba progresar mediante interrupciones, mediante cortes en que puedan absorberse los diferentes niveles del sentido sin anticipación alguna de síntesis o unidad. Lo que Benjamin manifiesta al hablar del *fenómeno empírico bruto* es que éste ya posee, en su determinación histórica inmediata, una unidad que es producto de la unidad de la conciencia, es decir, de la estructura intencional y teleológica del conocimiento basada en la *adequatio* entre sujeto y objeto: el fenómeno empírico bruto no es entonces, como podría pensarse, lo caótico o lo múltiple, es más bien la *unidad aparente* de lo dado en su totalización por parte de la intención cognoscitiva: ésta es la *estructura mítica de lo histórico* en Benjamin, apariencia y falsa unidad y, del mismo modo, la *estructura mítica del conocimiento* que el autor criticó, aunque someramente, en el ensayo de 1917. Ambos elementos son uno y el mismo ya que el conocimiento es conocimiento histórico y su crítica inmanente es una crítica del conocimiento histórico.

3.5. Verdad y método en Benjamin.

Las características de este modelo cognoscitivo de lo inintencional son ricas en consecuencias teóricas. Especialmente en lo que se refiere a la metodología de construcción de categorías estéticas, contra la que Benjamin cargará en varias de las partes del prólogo (*La idea, no clasificatoria/ El nominalismo de Burdach/ Verismo sincretismo, inducción*). La cuestión de los géneros literarios se suscitará entonces de un modo inmediato así como todo tipo de observaciones críticas sobre cómo éstos son identificados y analizados por los historiadores del arte y la literatura. Si el Trauerspiel o cualquier otra forma histórica son *ideas* resulta obvio que, según el modelo expositivo planteado

45 Ya hemos desarrollado esta dialéctica entre significado y expresión en la parte dedicada al lenguaje.

por el autor, será imposible establecer un concepto de Trauerspiel o de Tragedia en base a caracteres comunes de las obras, dado que es el lenguaje inmanente, las tensiones y las relaciones de fuerza lo que se busca, y no determinadas totalizaciones exteriores al objeto. Sin embargo, es propio de la *historia del arte* el tratar estas formas históricas a partir de conceptos o, al menos, como objetos empíricos subsumibles en conceptos. Atrapada en esta consideración, la metodología al uso en crítica e historia del arte extraerá un concepto de Trauerspiel o de Tragedia aplicando unas determinadas operaciones que básicamente, del mismo modo que sucede en las ciencias de la naturaleza, son la inducción (a partir de los casos particulares) y la deducción (abstrayendo unas notas o caracteres generales a partir de estos casos). Como advierte Benjamin, toda esta serie de operaciones se fundamentan en la presuposición de una unidad exterior al objeto, es decir, en una *proyección de unidad*. Esta unidad exterior, propia de la estructura intencional del conocimiento, es lo que hemos definido como *unidad aparente* del fenómeno bruto.

“En verdad que no puede conducir a nada el intento de determinar inductivamente las ideas -por lo tanto, conforme a su extensión- a partir del modo popular de hablar, para acabar luego explorando la esencia de lo que se ha fijado de manera extensiva”. (Benjamin 2012: 19)

Aquí se enfrenta Benjamin al problema de la confusión de la forma o la idea con el concepto a partir de la consideración nominalista de las formas a partir del “modo popular de hablar”. Es ese precisamente un problema metodológico central. A partir de esta fijación nominalista del género a partir de sus especies se produce luego la abstracción de la que se obtendrán sus rasgos o notas características. Para mostrar este uso metodológico inadecuado de una idea, la de lo trágico, reducida a concepto y dotada por lo tanto de una unidad exterior y artificial, recurre el autor al ejemplo de Volkelt.

“[...] la *Estética de lo trágico* de Volkelt incluye en el seno de sus investigaciones piezas de Holz o de Halbe⁴⁶ en el mismo sentido que los dramas de Esquilo y Eurípides, sin preguntar siquiera si lo trágico es una forma que pueda cumplimentarse actualmente de modo general o si no será por el contrario una forma históricamente condicionada [eine geschichtlich gebundene]; entonces, por lo que a lo trágico se refiere, entre tan diversos materiales no existe *tensión* [Spannung], sino sólo una muerta disparidad. Ante la acumulación así surgida de unos hechos entre los cuales los más originarios, que resultan también los más esquivos, no tardan mucho en verse recubiertos por la maraña de los hechos más modernos, a la investigación que para explorar lo que es “común” [Gemeisame] quiso imponerse esta compilación no le quedan por tanto entre las manos sino algunos *datos psicológicos* que camuflan en la subjetividad lo resueltamente heterogéneo (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 19, 20)

Vemos aquí hacia donde conduce esta metodología: se confunden las formas históricas, que los géneros literarios únicamente manifiestan, con las propias formas, que son comprendidas como conjuntos de rasgos comunes. Lo que se produce entonces es una unidad exterior, sustentada tan sólo por la intención unificadora de un concepto que subsume materiales heterogéneos proyectando una falsa unidad. Como Benjamin apostilla en relación a esta metodología nominalista/positivista: “Mientras que la inducción rebaja las ideas a conceptos mediante la renuncia a su articulación y ordenación, la deducción hace lo propio mediante su proyección en un continuo pseudológico [Projizierung in ein pseudo-logisches Kontinuum]”. (Benjamin 2012: 24)

46 Arno Holz y Max Halbe son autores contemporáneos de Benjamin que Volkelt incluye en su *estética de lo trágico* como autores de tragedias.

En estas dos operaciones en base a conceptos unificantes las ideas desaparecen como tales: la inducción, incapaz de articular una constelación de conceptos, extrae siempre una *unidad exterior* al objeto inintencional dado en la idea, una serie de reglas, leyes o propiedades abstractamente obtenidas a partir de los diferentes ejemplares o especies; la deducción, por su parte, supone la aplicación de estas leyes o propiedades sobre un continuo pseudológico. Este continuo pseudológico es lo que aparece en una obra como la de Volkelt donde lo trágico expresa una comunidad de rasgos entre fenómenos carentes de determinación histórica concreta: falta la *tensión*, la *referencia a fuerzas* que es propia de lo histórico en tanto lenguaje y que sólo la dinámica inmanente de la obra y su despliegue como lenguaje puede captar. Si la totalización se da como unificación de la forma a partir de un conjunto de rasgos externos, produciendo una *idea en sentido platónico tradicional*, un *modelo ahistórico*, la *proyección* de este modelo sobre un continuum genera la historia de lo trágico, como *evolución* dentro de un *tiempo continuo y homogéneo*. Tenemos así determinada, desde un punto de vista epistemológico, la idea de progreso benjaminiana propia de la historia cultural como un olvido, en la obra, de toda referencia a fuerzas o tensiones. Esta *idea de progreso* debe entenderse, al mismo tiempo como un elemento ontológico (la constitución *espontánea o subjetiva* del fenómeno histórico a partir de una represión de las fuerzas que lo constituyen) y como un constructo epistemológico derivado de la propia constitución subjetiva de lo histórico. Unificación y proyección son, en los términos de la crítica del conocimiento de 1917, las determinaciones del conocimiento obtenidas a partir del *sujeto empírico* que Benjamin, en su crítica a Kant, comparaba con las proyecciones e identificaciones de las culturas preanimistas o de los enfermos mentales. Ese carácter *patológico* del conocimiento objetivo es aquello que nuestro autor está ahora desarrollando en términos epistemológicos para desprenderse de todas la *psicologizaciones* que determinan el conocimiento en contraposición a la *verdad*.

El continuo pseudológico y la identificación unificante se corresponden para el alemán con una deshistorización sistemática tanto de las formas como de los fenómenos que éstas tratan de ordenar. Lo que se pierde es el *campo de fuerzas*, el carácter *históricamente condicionado* de la forma que comparece en su *lenguaje en acto* a partir de todas las plasmaciones concretas de la obra. Por lo que se refiere a la forma trágica, a la idea de lo trágico, se ha perdido así toda la *tensión* entre los materiales y por ello, el elemento de su devenir o de su historia. Esta tensión está delimitada en la constelación trágica por conceptos que hemos mencionado ya como, por ejemplo, culpa, muerte, destino, redención u orden moral. Todos ellos hacen referencia a una *naturaleza histórica* enfrentada a la muerte. La construcción lógica evolucionista según ideales se basa, al contrario, en la estructura inmediata o subjetiva del tiempo histórico, que se da como *historia naturalizada o deshistorizada*. Esta naturalización evolutiva del tiempo expulsa de su constitución el campo de fuerzas donde la obra se enmarca. Esto es lo que la disputa entre los románticos y Goethe en relación a los arquetipos o modelos dejaba entrever, que la reducción del contenido histórico de las obras según modelos eternos (lo musaico, el símbolo plástico tomado de los griegos), se corresponde con una naturalización de lo histórico según un telos y un origen: la historia se interioriza inmediatamente desde un modelo evolucionista según el cual se olvida el campo de fuerzas dominado por la necesidad y la muerte, la naturaleza histórica. Para atravesar esta apariencia, esta falsa unidad producida al tomar las formas históricas como modelos bajo los que subsumir lo empírico, es necesario mantenerse fiel a las formas en su carácter históricamente condicionado, es decir, en su relación con las *fuerzas sociales*, carácter que debe extraerse del desarrollo o de la dinámica de su *lenguaje formal*, es decir, del propio objeto teórico en su constitución material, que es histórica precisamente en relación a las fuerzas de la naturaleza histórica. Para ello es preciso mantenerse apegado a la materialidad del lenguaje y a su dinámica

inmanente en la que emerge, como hemos visto, una dialéctica específica entre fuerza y significado que afecta a la historia. Primero se da la constitución subjetiva de la forma como significado, es decir, como vínculo con el origen pleno en el que el objeto pierde su nexo con las fuerzas constitutivas, más tarde, el análisis crítico subvierte este borramiento de la fuerza en el significado al hacer emerger de nuevo lo oculto y revelar la discrepancia entre sentido y manifestación en el lenguaje expresivo.

De este modo, la idea como principio organizador y como elemento ontológico en el fenómeno debe ser entendida como la destrucción de una apariencia que es *apariencia histórica*, como ya se vislumbraba en la tesis sobre el romanticismo.

3.6. La doctrina del origen.

Hemos visto que, de un modo riguroso, el prólogo epistemocrítico se cierra en torno a un elemento objetivo en las obras de arte, algo que en su lenguaje permanece oculto y que la crítica debe restituir. Este esquema, es preciso recordarlo, está presente ya en la koda estética del ensayo místico sobre el lenguaje de 1916, donde este lenguaje oculto era asociado ya a lo simbólico en términos de *símbolo de lo incomunicable* [Symbol des nicht-Mittelbaren]. Todo el método expositivo y todo el trabajo del concepto, que ha quedado completamente redefinido en contraposición a su uso totalizador y unificante, se desarrolla en relación a esta *restitución* que es *destrucción* de la obra en su *apariencia histórica* como naturaleza idealizada. La captación en la obra por el procedimiento crítico de esta *verdad inintencional* que quiebra el *continuum pseudológico* sobre el que la recepción asienta su imagen de la historia, supone confrontar las obras a su origen, que es un devenir, *determinándose así el ser como historia* y suprimiéndose toda diferencia ontológica. La función de la crítica filosófica es captar en las obras los elementos originarios, los núcleos sintomáticos, todo aquello que es *cifra* de lo que ha sido expulsado, y mostrar, a partir de su elaboración, la dinámica de consumación de la forma. De esta concepción se desprenden dos consideraciones esenciales para Benjamin: la primera es que aquello excéntrico, oculto, inaparente, todo lo que cae bajo la categoría de *lo olvidado y lo inintencional*, tiene la consideración y la dignidad del fundamento, del origen, en tanto la constitución de lo histórico como apariencia se produce como su *ocultación*. En segundo lugar, que en ese elemento olvidado se localiza precisamente la *historicidad*, en tanto es el fundamento, en su ocultación, de la *apariencia histórica*.

“Con lo cual la tendencia que es propia de toda conceptualización filosófica [philosophischen Begriffsbildung] se determina de nuevo en el viejo sentido: establecer el devenir de los fenómenos en su ser [das Werden der Phänomene festzustellen in ihrem Sein]. Pues el *concepto de ser* de la ciencia filosófica no se satisface en el fenómeno, sino solamente en la *absorción de su historia*”. (Benjamin, 2012: 29)

De este modo, y en oposición radical a otras concepciones de lo originario, el orden del fundamento se teoriza en Benjamin no como un elemento *eterno, trascendente* o exterior en relación al cual la historia se configura como un cierto movimiento; sino, al contrario, como algo inmanente e intrahistórico que, oculto por la apariencia, interrumpe en su emerger todo movimiento y destinación. El origen, y la verdad que a este origen corresponde, son esencialmente *genéticos* y se producen a partir de una *construcción* del *objeto histórico* en términos de *destrucción* de la apariencia bajo la que éste se presenta, su naturalización, que oculta un campo de fuerzas. Por lo tanto, la doctrina benjaminiana de lo originario supone precisamente, como ya vimos en el ensayo del traductor, la *destitución de la categoría de origen eterno*, ligada a la crítica idealista y positivista

de arte. Lo originario emerge, de ese modo, a partir de la repetición crítica, lo que Benjamin denomina, aquí con un término místico que ya hemos tratado ampliamente, *restitución*.

“Lo originario no se da nunca a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico, y su rítmica únicamente se revela a una doble intelección. Aquélla quiere ser reconocida como restitución, como *rehabilitación* [als Restauration, als Wiederherstellung], por una parte, lo mismo que, justamente debido a ello, como algo *inconcluso e imperfecto* [Unvollendetes, Unabgeschlossenes]. En cada fenómeno de origen se determina la figura bajo la cual una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su *plenitud* en la totalidad de su historia [in der Totalität ihrer Geschichte vollendet daliegt]. El origen, por tanto, no se pone de relieve en el dato fáctico, sino que pertenece a su prehistoria y a su posthistoria (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 27)

La *idea* en tanto remisión de los fenómenos al origen se funda, como *lo histórico* que se encierra en ella, en un principio de repetición que en el caso de lo trágico viene dado por toda la constelación de obras que va desde la tragedia antigua hasta el drama moderno de destino y que incluye los Truerpiele alemanes. El ideal trágico como tratamiento de los contenidos se construye precisamente a partir del olvido de ese principio de repetición en el que se localiza un lenguaje *en acto* y que sólo puede ser captado en una diferenciación rigurosa entre lenguaje figurado y lenguaje manifestativo, pues el lenguaje figurado es aquel a partir del cual se producen la empatía y la psicologización como método de análisis. Benjamin se pregunta lo siguiente al discutir la teoría de lo trágico del idealismo alemán: “¿Las acciones y los modos de comportamiento, según los *representa* una obra de arte, poseen quizás un *significado moral* en cuanto reproducción de la realidad? O también, ¿es quizás en nociones morales como cabe aprehender adecuadamente lo que es el contenido de una obra (cursiva mía)?” (Benjamin 2012: 97)

Toda proyección empática que detecta en la tragedia un significado moral universal mediante la identificación con las situaciones y los personajes representados, destruye precisamente la posibilidad de mostrar ese elemento universal, que podría ser hallado en el despliegue de su lenguaje manifestativo y de las fuerzas sociales que lo transportan. De nuevo comparecen esas proyecciones e identificaciones que son constitutivas de un conocimiento, basado en el sujeto empírico, y que tienen para Benjamin, según el vocabulario de 1917, “el valor de fantasías y alucinaciones”. El autor insiste en este punto y en la diferenciación, crucial para él, entre lo representado y la representación misma.

“Y esta vida, que nos concierne moralmente, es decir, en nuestra unicidad, aparece o debería aparecer como *negativa* desde el punto de vista de toda figuración artística. Pues, por su parte, el arte no puede admitir verse promovido en sus obras a director de conciencia, ni que se preste atención a *lo representado* en lugar de a *la representación* misma (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 97)

La identificación, la empatía del idealismo, se consigue precisamente por un aislamiento de lo representado de su modo lingüístico de representación para extraer un *modelo eterno*. Esto se realiza mediante el olvido del elemento expresivo, de la fuerza, donde se hallan las determinaciones reales -objeto de una filosofía de la historia- de toda obra. La unidad externa, el ideal eterno, es el modelo a partir del cual un objeto como el Trauerspiel es expulsado, en tanto *caricatura*, de la secuencia histórica lineal, porque lo allí representado no coincide con el *significado moral* proyectado por el crítico. Lo que constituye lo trágico como ideal es, por lo tanto, el desplazamiento de la forma menor, que no encaja en el significado universal, y la ocultación del principio de repetición que se asienta en el lenguaje manifestativo como forma. Este principio de repetición,

vinculado al campo de fuerza del destino y la culpa, debe ser entendido, precisamente, en oposición a la linearización del tiempo que los esquemas idealistas plantean a partir de la ocultación de los contenidos inadecuados. Rehabilitación, en tanto emergencia de lo protohistórico, supone captar ese elemento extremo, *el campo de fuerzas*, que se repite en toda la serie de apariciones de la idea constituyendo su principio de diferenciación. La fuerza se capta como elemento lingüístico en que irrumpe la naturaleza histórica (expresión) como ruina de la historia naturalizada (significado). Lo que esa rehabilitación o repetición, que la propia crítica benjaminiana en sí misma supone como su operación, es la destrucción del continuum temporal, la apariencia histórica, es decir, la confrontación de la obra, más allá de su carácter eterno, con su carácter de ruina como algo *inconcluso e imperfecto* [Unvollendetes, Unabgeschlossenes] y, al mismo tiempo, en otro plano, *a la luz de su redención o plenificación* [vollendet].

El origen se manifiesta en la idea a partir de esta plenificación de lo inconcluso e imperfecto que nos remite a su *estructura monadológica*. La idea, en tanto síntesis concreta de protohistoria y posthistoria, es mónada y según el autor “eso significa, en pocas palabras, que contiene la imagen del mundo” (Benjamin 2012 : 29). Pero esa imagen del mundo, en tanto idea, dada como síntesis de protohistoria y posthistoria, es la imagen del mundo a la luz de su redención. Si la emergencia de lo protohistórico, el campo de fuerzas, supone una construcción del objeto que suspende la apariencia bajo la que este se manifiesta, del mismo modo, la apariencia es negada y conservada como aquello que debe ser llevado a lo real, superado, mediante la *interrupción de la repetición*. La manifestación, el acto de lenguaje, hace emerger una *totalidad intensiva de lenguaje*, según el vocabulario místico-mágico, en los términos de una *conexión inintencional* que presenta una totalidad, un campo de fuerza, desde el punto de vista de su disolución. El concepto de estructura monadológica como síntesis dialéctica de protohistoria y posthistoria es, de este modo, a nuestro juicio, una traslación en términos histórico-filosóficos del concepto místico-mágico de totalidad intensiva de lenguaje que hallamos en la filosofía del lenguaje de 1916 y en el *compte de rendu* de 1933.

Esa contradicción manifiesta entre lo real y lo aparente, entre fuerza y significado, inscribe en lo real una apertura sólo después de haber producido un *cierre*, la suspensión de la apariencia como *apertura en lo imaginario*. La estructura monadológica que se hace presente en la expresión, una determinada totalidad como campo de fuerzas, inscribe la relación de fuerzas en el orden de su superación o plenificación. La mónada se nos aparece así, más allá de la suspensión de la apariencia, como el autoengendramiento en la expresión de una estructura inversiva o cancelatoria del campo de fuerzas, su negación determinada: ahí aparece *salvada pero sólo en tanto disponible para una interrupción de la repetición*. De este modo, la síntesis concreta de protohistoria y posthistoria en el fenómeno originario aparece como una operación dialéctica entre la *fuerza emergente y el significado interrumpido*. Esta operación debe ser todavía profundizada en los términos de una filosofía del lenguaje. En las tesis de 1940, Benjamin afirma que en la mónada el elemento concreto que emerge como expresión, la fuerza, se da como conservada y superada [aufbewahrt und aufgehoben].

La dialéctica que nos lleva de lo inconcluso, lo inintencional, a su plenificación, concibe la totalidad y la completud no a partir de la expulsión de la negatividad sino de su simbolización. La emergencia del carácter inconcluso e imperfecto que esa rehabilitación supone funda la repetibilidad de la obra. En este sentido, el concepto benjaminiano de *redención o salvación* sólo se funda en el carácter fragmentario y *carente de telos* en que la forma, y *la historia en sí misma*, se revela como origen, es decir, confrontada con su incompletud. El origen no hace así referencia a una

plenitud o a una destinación en la obra sino a una carencia, propia de la estructura de lo histórico, que sólo una nueva repetición podría colmar. Algo incondicionado emerge de este modo en la confrontación de la obra con su limitación, y ese incondicionado, como veremos al acercarnos al modelo teológico-político, puede ser concebido, tal y como leemos en los textos políticos, bajo la categoría de *acción*.

3.7. La constelación de lo trágico como campo de fuerzas.

Es imposible en esta investigación seguir de un modo exhaustivo el desarrollo de la tesis sobre el barroco y su exposición de la constelación de lo trágico, así como de su análisis de las formas barrocas. Aún así, es hora de tratar de clarificar de un modo concreto el elemento que quizás resulta más oscuro en nuestra investigación, el de *campo de fuerzas*, en su dimensión *estética*. Ya hemos visto cómo la epistemología de la obra ligaba la autoexposición de la verdad, el momento inintencional que la filosofía del arte debe captar, a la noción de fuerza.

“La verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiría, sino en la *fuerza* [Gewalt] que primero plasma la esencia de esa empiría. El ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha fuerza, es el ser del nombre [Namens], que determina el darse de las ideas (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 16)

El *nombre*, que determina el ser depurado de toda fenomenalidad, debe ser entendido entonces como la conexión con una fuerza. Nada diferente sucedía en la primera exposición de la filosofía del lenguaje, la de 1916, donde el nombre aludía, según la concepción mística del lenguaje, a la manifestación del *acto creador* de Dios. Más tarde, en el ensayo sobre el traductor, donde la perspectiva era ya la de la caída y ocultación de la *reine Sprache*, vimos como Benjamin hacía depender la traducibilidad [Übersetzbarkeit] del original no de la transposición del sentido sino en la estrecha conexión con una fuerza [steht sie mit diesen Kraft im nächsten Zusammenhang] que nuevamente nos llevaba a ese lenguaje oculto tras el significado. Kraft o Gewalt -sabemos que para Benjamin el uso de las palabras no es determinante, tan solo las constelaciones en que se insertan designan de este modo la conexión del lenguaje y de la forma con esa pura lengua que la crítica debe restituir. La clarificación de la constelación de lo trágico, que abarca tanto la tragedia antigua, como el drama español o isabelino y, naturalmente, los Trauerspiele, deberá de este modo revelarse como una determinada conexión del lenguaje en su desarrollo con un determinado campo de fuerzas.

Este campo de fuerzas es delimitado por uno de los conceptos centrales del filósofo, el de *destino*, que fue presentado en su texto de 1919, *Destino y carácter*, texto que, como Adorno advierte en su libro sobre Benjamin, tiene algo de programático dentro de la constelación de los textos benjaminianos. El hecho de que el orden del destino, como ya hemos señalado, sea equiparado por Benjamin, ya en este texto temprano, al orden del derecho, no hace más que sobredimensionar el propio concepto de campo de fuerzas que sólo podrá ser llevado hasta sus últimas consecuencias a través de la lectura de *Crítica de la violencia*, donde la conexión destino/derecho se clarifica de un modo conveniente dentro de un contexto *teológico-político*. Por ahora nos ceñiremos al tratamiento que Benjamin da a este concepto, entendido siempre como un campo de fuerzas, dentro de la constelación de lo trágico.

Para caracterizar según su filosofía de la historia el concepto de destino necesitará el autor separarlo de los tópicos de la tradición romántica del Sturm und Drang y de la crítica idealista posterior que

se fundan, según teorías ya comentadas sobre la universalidad del acontecer trágico, en la hipótesis “según la cual lo trágico puede darse de modo incondicional en ciertas constelaciones fácticas que ocurren en la vida”. (Benjamin 2012: 92) Para Benjamin resulta esencial separar el acontecer trágico de todo impulso mimético representativo que trate de captar algo que objetivamente se produce en el mundo y que nos sitúa de lleno en ese contexto de universalización propio de la estética de lo trágico de Volkelt pero que resuena aún en los años 60 en los estudios de Albin Lesky, quien vuelve a plantearse el problema de la universalidad del acontecer trágico. Para Benjamin, lo que realmente cuenta en la idea de destino es la naturaleza culpable de la criatura que el oráculo manifiesta como modo lingüístico, estableciendo de este modo una conexión entre una función lingüística, las sentencias oraculares, y un campo de fuerzas.

“Pues no es en sí fatal el ineluctable encadenamiento de las causas. Por mucho que se repita no será nunca verdad que al dramaturgo pueda competerle la tarea de presentar en el teatro el desarrollo de un acontecer como si fuera causalmente necesario”. (Benjamin 2012 : 125)

Según las teorías de tradición romántica, sería propio del artista reproducir lo trágico en virtud al encadenamiento de las causas, es decir, reproduciendo en la obra una causalidad externa y presentándola, mediante su arte, como necesaria. Se partiría así de la posición inversa a la sostenida por Benjamin, para quien la obra en sí misma, como desarrollo lingüístico y dinámica de la forma, no realiza mimesis alguna de una causalidad natural sino que, al introducir el destino y el oráculo como manifestación lingüística arcaica de lo ineluctable, funda el destino más allá del plano del encadenamiento de los acontecimientos. Para Benjamin, lo trágico es una dimensión lingüística y no un acontecer que el artista copia de la naturaleza.

“La tragicidad es una fase preliminar de la profecía, hecho que sólo se encuentra en lo lingüístico: trágicos son la palabra y el silencio propios del tiempo arcaico en los que la voz profética se ensaya, como lo son la muerte y el sufrimiento en cuanto redimen esta voz, pero nunca un destino en el pragmático contenido de su enredo.” (Benjamin 2012 : 113)

Para Benjamin lo trágico, lo destinal, sólo puede ser localizado en la dinámica de la forma estética historizada y no en la naturaleza como fuente de conflictos. No existen en general “hechos trágicos” que el poeta imita y canta, no son determinantes las “pasiones humanas universales” que arrastran a los personajes ni tampoco ese acontecer causal que el poeta debe saber encadenar.

“El destino es la entelequia del acontecer en el campo de la culpa, lo cual caracteriza en consecuencia un *campo de fuerzas aislado* [isoliertes Kraftfeld] en el que todo lo intencional y accidental se va intensificando de tal modo que los enredos, la honra por ejemplo, delatan en su paradójica vehemencia el hecho de que esa obra ha sido galvanizada por un destino (cursiva mía)”. (Benjamin 2012 : 125).

La definición dada de destino puede parecer difícil; para tratar de aclararla deberíamos recordar quizás que en Aristóteles la *entelequia* es aquello que porta en sí mismo su finalidad o la fuerza que lleva en sí misma su autorrealización. Por lo tanto, el destino como entelequia es el acontecer como realización del carácter culpable de la criatura⁴⁷ lingüísticamente plasmado en la voz oracular que condena, en última instancia, a la muerte. De otro modo se daría, por ejemplo, en la comedia, donde la fuerza que tiñe el acontecer no participa del campo de la culpa sino del de la reconciliación. Las

47 Y la ruptura de este acontecer culpable, de este ciclo de culpa y expiación, es la operación de redención o restitución. Esta ruptura es el núcleo de la fuerza mesiánica como fuerza política.

dinámicas de la forma son diferentes y galvanizan de distinta forma el acontecer, pero no lo copian del acontecer natural sino que ordenan éste según ciertas dinámicas o fuerzas. Esto debe entenderse, tanto en la tragedia como en el drama, en términos estrictamente lingüísticos a partir de la función lingüística oracular que es la que, desde un primer momento, tiñe la trama de ese carácter ineluctable y aislado que determina, intensificándolos, todos los acontecimientos hasta desembocar en la *mudez del héroe*. Una vez de este modo puntuada por el oráculo, la trama se desarrolla como ese campo de fuerzas aislado en que los acontecimientos, desde los más azarosos a los más intencionales, aparecen exacerbados, dotados de un sentido más alto, en tanto tienden tan sólo al cumplimiento del oráculo, que es ineluctable, y ante los cuales el héroe se enfrenta en esa mudez que es *expresión de lo inexpressivo*. No es destinal, por lo tanto, el hecho de que la trama se desarrolle en un sentido causalmente necesario; la clave se halla, al contrario, en cómo todo el acontecer ha sido intensificado y teñido de fatalidad a partir del oráculo, que encierra al hombre en el campo de la culpa y lo redime a través de la muerte y el sufrimiento en un sacrificio que es de orden cívico-moral (la katharsis colectiva).

El elemento oracular, desprovisto ya de todo contenido cívico-ritual, lo encontramos también en la tragedia moderna y en el drama barroco. El oráculo, como voz sobrehumana de lo ineluctable, aparece como *sentencia* que siempre se cumple y, por lo tanto, como encarnación lingüística de una fuerza performativa⁴⁸ que arrastra todos los acontecimientos. Como resulta obvio, la noción de performatividad que estamos manejando, y que deberá ser razonada más ampliamente, poco tiene que ver con las investigaciones de Austin o Searle y sí con la ritualización de las fuerzas que amenazan la supervivencia del ser humano. Benjamin ya nos advierte que lo que denominamos aquí función lingüística oracular, la sentencia oracular, proviene de los rituales arcaicos donde la voz profética se ensaya por vez primera fundando ese campo de fuerzas aislado donde tanto el azar como lo intencional aparecen bajo una *conexión culpable*. Todo esto se halla, desde el punto de vista de una filosofía de la historia, en estrecha relación con los *ritos piaculares o de expiación*⁴⁹ donde la producción de cualquier contingencia -la muerte, la violencia, la enfermedad, el hambre- inserta a la comunidad en un campo de fuerzas demónicas donde el orden natural, quebrado por la irrupción de la contingencia, debe ser restituido mediante el sacrificio y la expiación.

Siendo necesaria la determinación del campo de fuerzas como hecho lingüístico o del lenguaje como expresión de un campo de fuerzas, la constelación de lo trágico debe pasar, por supuesto, no tan solo por la restitución de esa conexión lingüística arcaica, sino, al mismo tiempo, por su diferenciación. En cada fenómeno de origen, como acabamos de ver, “se determina la figura bajo la cual una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico”. Sin embargo, rehabilitación o restitución, en tanto emergencia de lo protohistórico, supone captar ese elemento extremo, *el campo de fuerzas*, que se repite en toda la serie de apariciones de la idea constituyendo su *principio de diferenciación*. De este modo, se impone en el análisis histórico-filosófico de esa función lingüística oracular.

El oráculo, esencial en *Macbeth*, en *La vida es sueño* o en algunos Truerspiele, es siempre la voz de lo ineluctable, pero la conexión del campo de fuerzas con el modo oracular no es ni puede ser la misma en la tragedia antigua y la moderna. La tragicidad en su momento antiguo, nos dice Benjamin, es *redención* en la muerte y el sufrimiento, de ese elemento oracular del lenguaje que toca al hombre. El destino como conexión culpable implica cierta dialéctica entre el silencio del

48 La relación entre ritual y fuerza performativa ha sido tratada por Roy A. Rappaport en *Ritual y religión en la formación de la humanidad*.

49 Para un excelente tratamiento de estos ritos de purificación ver *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Émile Durkheim.

héroe trágico y la palabra oracular que lo ha condenado desde el comienzo y que repercute en lo colectivo como *purificación*. Es el oráculo el que inscribe al hombre en la dimensión de la culpa pero, en el contexto griego, la sentencia oracular, portadora de la culpa, es *lavada* por la muerte y el sufrimiento. La pieza teatral se haya inscrita así en un cierto orden ritual (que proviene de los cultos dionisiacos) y ético (en tanto se trata de certámenes integrados en la vida religiosa de la ciudad)⁵⁰. No se trata aquí, dado el contexto histórico-social, tan solo de la mudez y la palabra trágicas, sino de la manera en que ésta es confrontada por el coro y por la comunidad ético-religiosa. Es en este contexto que deben entenderse, dentro de la *dinámica* de esta forma teatral-ritual, esos sentimientos de temor y compasión y esos efectos de purga, la llamada *katharsis*, que la tragedia debe producir. Nada sucede de este modo en el Trauerspiel que es un *espectáculo* (no una forma ético-religiosa) y, además, un *espectáculo luctuoso* en el cual, nos dice el autor, el luto obtiene su *satisfacción*. La cuestión de los modos de satisfacción y la dialéctica histórica entre *katharsis* y luto constituiría aquí una cierta dialéctica de la tradición. Debemos clarificar en qué sentido entiende Benjamin este luto. Sin duda, considerado en términos de una filosofía de la historia, este luto tiene que ver, precisamente, con la ausencia de un *topos simbólico*, con la pérdida de todo el *armazón ritual y mítico-religioso* que vehicula el lenguaje de la tragedia. Es esencial, a la hora de diferenciar Tragedia y Trauerspiel, tener en cuenta que la primera se haya inscrita ético religiosamente en su mundo mientras que el Trauerspiel es una *forma secularizada*. Esto tiene repercusiones en el orden de la escena, que no puede ser considerado ya del mismo modo.

“Por lo demás, la escena en todo el Trauerspiel europeo no es tampoco rigurosamente fijable, no es un lugar propiamente dicho, sino *dialécticamente desgarrado*. Por el contrario, en el caso griego, la escena viene a ser un topos cósmico. [...] Como sugieren el teatro abierto y la repetición nunca igualmente repetida, lo que en ella se da es un suceso decisivo en el cosmos. Allí la comunidad es invitada a juzgar dicho suceso. Mientras que el espectador de la tragedia resulta exigido y justificado por ella, el Trauerspiel tan sólo es posible entenderlo a partir del espectador. Éste, en efecto, experimenta cómo se le presentan de modo incisivo diversas situaciones en la escena, junto a un *espacio interior del sentimiento* que queda sin relación alguna con el cosmos (cursiva mía)”.
(Benjamin 2012 : 114)

Estas observaciones resultan esenciales en tanto el autor advierte con claridad meridiana un rasgo histórico-filosófico esencial: para el espectador barroco la escena está dialécticamente desgarrada de cualquier topos cósmico, es decir, se ha transformado en un espectáculo y ha perdido su carácter de lugar de un vínculo ético-religioso y con ello su carácter ejemplar para una comunidad. Este carácter, que pervive aún en las formas medievales del teatro en su versión cristiano redentora, desaparece del Trauerspiel europeo a pesar de que este conserve, secularizado, el elemento mítico de la vida culpable y del destino en que esta se manifiesta a partir de los oráculos, propios tanto de Shakespeare, como de Calderón o de los Trauerspiele alemanes de Lohenstein o Gripius. Lo que emerge en este nivel de análisis de la forma, es el espectador en tanto *interioridad* separada de todo orden ritual. En un contexto tal, donde la escena se transforma en el lugar de un espectáculo y donde el vínculo que se produce es estético y no moral, el elemento oracular, el elemento lingüístico que transporta el carácter culpable de la criatura no podrá resolverse en un horizonte religioso, como sucede en la tragedia o en el misterio cristiano. Ya no hay una comunidad religiosa, un mundo simbólico que contemple el drama humano desde una perspectiva redentora, lo dramático y lo culpable son ahora una cuestión de orden estético. Lo que se inscribe de este modo en la expresión, como su contexto, es el colapso del sentido cósmico o ritual de los acontecimientos humanos. Si la purga del temor y la compasión remiten a un significado colectivo de la vida humana en un

50 Estos temas, en los que no podemos abundar, están excelentemente tratados en *La tragedia griega*, de Albin Lesky

contexto ético religioso, el duelo, sentimiento que desencadena y satisface el Trauerspiel barroco, remite precisamente a la imposibilidad de purgar esa naturaleza culpable de la criatura dentro de una estructura social. Resulta decisivo para Benjamin calibrar qué sucede con la concepción del destino en formas que carecen ya de toda remisión escatológica a la salvación (mundo cristiano) o al borramiento ritual de la culpa mítica (tragedia)⁵¹.

Tanto la *katharsis* como el *luto* son la respuesta del afecto a ese vínculo del lenguaje con el campo de fuerzas de la culpa y el destino, sin embargo, la moderna conexión culpable no parece susceptible de resolverse en un vínculo colectivo. Este es el sentido profundo de la secularización de la forma y de la historia como proceso de secularización. El retorno de la culpa y el destino sobre la individualidad carece ya de todo soporte ritual y es incapaz de constituirse en un vínculo colectivo. La soledad del héroe trágico, la mudez trágica y la extinción del lenguaje en la expresión resultan en Grecia ejemplares para la comunidad. La soledad del héroe moderno y su lenguaje son expresión precisamente de esa soledad. En términos histórico-filosóficos, tal y como Benjamin lo entiende, el luto constata precisamente un vacío de simbolización, la imposibilidad histórica de operar sobre la muerte y sobre la contingencia una *acción ritual*. Las consecuencias de esta lección histórico-filosófica están todavía muy lejos de haber sido asumidas por la teoría crítica. Explorarlas es una de las intenciones de nuestra investigación dado que el desplazamiento de la filosofía benjaminiana desde una ontología materialista de las formas estéticas a una ontología materialista de las formas sociales, se nos aparece como una *restitución dialéctica* de las categorías de acción y de vínculo social fundadas en la contingencia y la necesidad.

3.8. Símbolo y alegoría. La *idea de historia natural* como dialéctica.

Resulta imprescindible intentar clarificar la fundamentación benjaminiana del concepto de alegoría, pues éste funciona, además de como clave formal de los dramas barrocos, como una suerte de síntesis de su ontología de la historia. Cumpliendo con las premisas metodológicas dadas en el prólogo epistemo-crítico, Benjamin construirá la constelación de lo trágico desde la antigüedad griega a la modernidad produciendo la diferenciación de la tragedia antigua y moderna, es decir, destruyendo todo concepto o *modelo eterno* en términos de patrón externo y, al mismo tiempo, produciendo esa síntesis en lo extremo, la rehabilitación de lo protohistórico, que es posible únicamente a través de una consideración de las obras en su desarrollo lingüístico o inmanente. Es ahí donde el concepto de alegoría resultará indispensable para destruir toda construcción aparente del fenómeno de lo trágico.

Al dirigirnos al núcleo del concepto de alegoría en Benjamin es preciso distinguir antes la alegoría y lo alegórico como *principio expositivo*, el uso de figuras o emblemas que remiten a conceptos y a relaciones conceptuales a partir de relatos alegóricos, de la alegoría como *concepto ontológico* expuesto en el texto que ahora analizamos, que se plantearía en oposición dialéctica al de símbolo y que podría entenderse como un *principio sintético* de su filosofía de la historia. En última instancia, hecha esta diferenciación, puede afirmarse que la alegoría expositiva, que hace referencia en Benjamin a lo salvífico o a lo *mesianico* (el pequeño relato del Angelus Novus en las tesis, por ejemplo), sería la exposición del concepto de alegoría como principio ontológico, ya que toda referencia a la *reine Sprache*, a la doctrina del nombre, o al ámbito de la culpa demoníaca como

51 La excepcionalidad que la tragedia presenta para Benjamin en la obra sobre el barroco y en *Destino y carácter* parece radicar en que el sacrificio del héroe rompe con el ciclo de la culpa y la expiación en un sentido *moral*. No es ya un sacrificio a los dioses sino que Benjamin parece entenderlo, en tanto fundador de una nueva cosecha humana, como un *sacrificio del sacrificio*, como una *fundación* y una *ruptura absoluta* con el ciclo de la culpa y la expiación.

lenguaje caído, guarda relación con la dialéctica propia de la alegoría que no es otra, obviamente, que una dialéctica entre fuerza y significado. Todos los elementos de este concepto, que en lo más profundo no expone otra cosa que la relación, ya explicitada en el ensayo sobre Goethe, entre muerte y significación, han sido ya desarrollados en su dialéctica interna durante esta exposición; sin embargo, el posterior uso intensivo que tanto Benjamin como Adorno harán de la alegoría, nos obliga a considerarlo como una *síntesis virtuosa* de los diferentes elementos de la *idea de historia natural* que aparecerá también, en la correspondencia entre los dos amigos, bajo el epígrafe de *imagen dialéctica*. En última instancia, a partir de 1927, a raíz de las conversaciones de Königstein y Frankfurt, será este concepto el que, proyectado sobre el concepto marxiano de *mercancía*, constituirá uno de los intereses principales de la investigación sobre la protohistoria del siglo XIX que conforman las notas y los ensayos relacionados con el *Passagen-werk*.

En la primera parte del último capítulo de la tesis, “Alegoría y Trauerspiel”, Benjamin retorna sobre un asunto que ya había tratado con anterioridad en *El concepto de crítica en el romanticismo alemán* (1918): se trata de la concepción clasicista-romántica del símbolo como “ligazón indisoluble de forma y contenido”. (Benjamin 2012: 160) Esta concepción adialéctica, basada en una transposición del símbolo teológico sobre el estético, en la que el símbolo aparecía como *encarnación de lo suprasensible*, tan sólo contribuye, según el autor, a oscurecer los análisis estéticos ya que, en virtud a esta unidad indisoluble “en el análisis formal se pierde el contenido y en la estética del contenido se pierde la forma.” (Benjamin 2012: 160). Esta concepción del símbolo se asentaba en la tendencia del clasicismo humanista, y más tarde del ilustrado, a invocar mediante el símbolo una “apoteosis de la existencia” o una concepción de lo humano en cuanto “suprema plenitud de ser [die höchste Fülle des Wesens]”. (Benjamin 2012: 165) Todo este estrato de la cultura, que tiene su origen en el renacimiento y en el retorno a la antigüedad como símbolo de esplendor humano, fue incapaz de elaborar un concepto de alegoría propio de una filosofía del arte ni una doctrina coherente de la emblemática, que se hallaba presente en la cultura occidental ya desde la Edad Media y cuyo sentido y ámbito de acción se modificó tanto en el Renacimiento como en el Barroco. De este modo, no se desarrolló nunca la relación entre el símbolo y la alegoría en términos estéticos considerándose a esta como una mera “técnica lúdica de producción de imágenes” (Benjamin 2012: 163). Para Benjamin, la alegoría, en tanto se relacionaba históricamente con significaciones arbitrarias dadas a imágenes simbólicas que habían perdido sus *contextos vivos*⁵², era un concepto ontológica y estéticamente relevante en tanto expresaba una *relación histórica*. En su análisis de los diferentes posicionamientos sobre este tema, Benjamin destacará; sin embargo, una intuición rica en consecuencias pero nunca profundizada, en ciertos comentarios de Johann von Görres y Friedrich Creuzer⁵³, según los cuales, sería propio de la intención alegórica introducir la *categoría de tiempo* en la esfera de la semiótica. El problema, sin embargo, permanecía intacto en tanto toda comparación entre símbolo y alegoría se producía siempre a partir de un *rebajamiento* de la alegoría a la condición de “técnica escritural” y a su consideración como un elemento impropio de la estética, que debía ocuparse del símbolo. Esto resultaba para Benjamin un procedimiento paralizador de toda filosofía del arte dado que para él la alegoría era central y constitutiva de la forma barroca. Esta lateralización de la alegoría, que impedía concebirla en una relación dialéctica con el símbolo del clasicismo era una de las causas, si no la fundamental, de la profunda incompreensión con que los Trauerpiele alemanes y aún las

52 En su estudio de la significación alegórica, Benjamin la relaciona siempre con una falta de referencia en el signo: de esta pérdida de toda referencia derivan los significados teológicos dados a las imágenes de los dioses paganos en la Edad Media o el desciframiento arbitrario de la jeroglífica egipcia que se dio en el renacimiento. En ambos casos la alegóresis tendía a suplementar esa falta no ya de sentido, sino de referencia a un campo de fuerzas.

53 Ambos son eruditos y filólogos miembros del cenáculo romántico de Heidelberg muertos a mediados del siglo XIX.

grandes tragedias de destino de Shakespeare y Calderón, habían sido tratadas por la crítica romántica y también por la contemporánea a Benjamin. Del mismo modo que los trauerspiele habían sido asimilados como formas degradadas, una tragedia de destino como Hamlet, a pesar de su asimilación por la cultura de forma exaltadora, era fundamentalmente incomprendida en lo que tenía de forma alegórica y, de este modo, en su historicidad. El problema era la ausencia de una crítica inmanente del desarrollo lingüístico en la forma de estas obras, que era un desarrollo fundado en la alegoría como principio formal del llamado drama de destino. La introducción en la teoría de la forma simbólica de la categoría de tiempo permitía establecer “persuasiva y formulariamente la relación entre símbolo y alegoría” (Benjamin 2012: 167), lo cual era esencial para el concepto de crítica benjaminiano. Si el símbolo, en tanto adecuación clasicista entre forma y contenido, se establecía como un determinado vínculo en la representación entre naturaleza, vida y tiempo, su *eternización*, era propio de la alegoría introducir entre naturaleza, vida y tiempo la relación inversa: su extrema *caducidad*. De la primera simbolización se desprendía una apoteosis de la existencia y se constituía, a partir de esta eternización, una idealización del hombre en términos de *plenitud de ser*; que, como se ha visto, era el fundamento de su autoimagen histórica (su identificación) en el humanismo y el clasicismo. A la alegoría, como se adivina, correspondía la relación inversa que había sido desplazada de la historia de las formas estéticas pero que se había vuelto constitutiva en el barroco a pesar de que no existiera su concepto. Benjamin lo expresa con una violenta claridad en esta extensa cita ya usada por Adorno en la conferencia de 1932.

“Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la caducidad [Verkärung des Unterganges], el rostro *transfigurado de la naturaleza* se revela fugazmente a la luz de la *redención* [Erlösung], en la alegoría, la facies hipocrática de la historia se ofrece a los ojos del espectador como *paisaje primordial petrificado*. En todo lo que desde el principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido [Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes], la historia se plasma sobre un rostro: o mejor, en una *calavera*. Y, si es cierto que ésta carece de *toda libertad simbólica de expresión* [symbolische Freiheit des Ausdrucks], de toda armonía clásica de la forma, de todo lo humano, en esta figura suya, la más sujeta a la naturaleza, se expresa significativamente como enigma no sólo la naturaleza de la existencia humana como tal, sino la historicidad biográfica propia de un individuo. Este es sin duda el núcleo de la visión alegórica, de la *exposición barroca y mundana de la historia* en cuanto que es historia del sufrimiento del mundo [Leidengeschichte der Welt]; y ésta sólo tiene significado en las estaciones de su decaer. A mayor significado, mayor sujeción a la muerte, pues es sin duda la muerte la que excava más profundamente la dentada línea entre physis y significado. Pero si la naturaleza ha estado siempre sujeta a la muerte [todverfallen], viene a ser igualmente de siempre alegórica (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 167)

Examinado atentamente, este pasaje nos muestra con gran penetración dos configuraciones del lenguaje que podrían componer, como veremos, una sola estructura. Es preciso señalar antes, sin embargo, que aquí Benjamin ha transformado las designaciones en relación a los dos ensayos místico-teológicos sobre el lenguaje. Allí, el vínculo del lenguaje con la caducidad era asociado a lo *simbólico*, mientras que lo comunicativo en los lenguajes del arte era designado como *signico*. En el ensayo sobre el barroco, en virtud del nuevo contexto al que se aplica la teoría del lenguaje, el vínculo con la caducidad de la naturaleza histórica es alegoría y el elemento comunicativo ligado al significado es simbólico. Este cambio en las designaciones no altera, sin embargo, el modelo. El símbolo es una transfiguración (en el sentido específico de una expulsión o una represión) de la caducidad en la naturaleza, cosa que la revela *a la luz de la redención*, es decir, la califica teológicamente (según una encarnación de lo suprasensible propia del símbolo teológico y que ha sido transpuesta al estético). Equilibrio de la forma, libertad simbólica, remiten, como ya hemos

observado en otros pasajes, a una humanización de la physis, que tan solo depurada de la caducidad aparece ligada a un telos que se revela como retorno al origen: ese *finalismo general de la naturaleza* que revela precisamente el vínculo de lo creado con Dios. La alegoría, al contrario, es una emergencia de todo lo oculto por la tranfiguración simbólica. La naturaleza se revela entonces *a la luz de la muerte*, aparece en todo lo que tiene de fallido, de doloroso y de incompleto, como sometimiento y contingencia y en ausencia de Dios. La adecuación, la armonía, la plenitud humana del ser son llevadas a su ruina del mismo modo que todo telos redentor. Si el símbolo expresa la relación entre naturaleza y vida en su fundamental eternización, nos dice Benjamin, la alegoría expresa la relación entre naturaleza y vida en su fundamental historicidad. De este modo, lo simbólico en tanto eternización de la physis aparece como su deshistorización, mientras que la alegoría la revela en su historicidad. Si el símbolo desarrolla una relación entre physis y vida en términos de plenificación y salvación, la alegoría, al destruir esa eternización del ideal, revela en la physis la historia de su caducidad. Y es *ahí*, en la *muerte*, y no en su transfiguración, donde Benjamin localiza la *figura mesiánica*. La calavera es entonces el símbolo de todo lo que carece de expresión simbólica, de libertad y de significado, es *expresión de lo inexpresivo* en un nivel de simbolización que como se advierte, sólo puede constituirse como ruina de toda libertad y de toda significación. Nos hallamos de nuevo en el nivel de un vínculo redentor, una conexión de lo muerto con su plenificación a través de ese lenguaje sin significación o, en términos estéticos, de ese *momento lingüístico o performativo* en la forma donde se arruina y se suspende toda significación: la expresión. La alegoría puede ser entendida de este modo como un momento del símbolo que lo arruina en toda su potencia teleológica de significación y que, al mismo tiempo, en esa destrucción, se eleva como una señal de salvación. Si en el expediente simbólico la redención y el telos se obtienen como una expulsión/transfiguración de la caducidad; en la alegoría, donde reina la calavera, la redención se alcanza por la emergencia de lo reprimido, de la relación entre muerte y significado (la abolición del significado), es decir, por la emergencia de una historicidad radical que arruina todo telos y toda eternidad. Sólo a partir de esta emergencia del vínculo entre muerte y significación la calavera, en un vuelco, puede transformarse en significante, en *alegoría de la redención*.

“La desconsolada confusión del Gólgota, que puede ser leída como esquema de las figuras alegóricas en miles de grabados y descripciones de esa misma época, no es sólo símbolo de la desolación de la existencia humana. En él la caducidad no es significada [bedeutet], no es alegóricamente representada, tanto *como es significante y ofrecida como alegoría* [selbst bedeutend, dargeboten als Allegorie]. Alegoría de la resurrección.” (Benjamin 2012: 239, 240)

Si la alegoría es *un momento* de lo simbólico, precisamente el de su quiebra, el de la ruptura de la adecuación entre la forma y el contenido y la emergencia de otra relación fundada en la caducidad, que *historiza y sublima* la physis en tanto la hace emerger en términos de carencia e incompletud, tenemos encerrado en este esquema *la idea de historia natural*. Aquí se da esa dialéctica entre naturaleza e historia, entre cultura y mito, que el modelo analítico de Benjamin nos prometía. Para comprender esta *idea de ideas*, que es la matriz de todo el pensamiento estético-ontológico benjaminiano, pero también de su filosofía de la historia, es preciso, sin embargo, volver a lo dicho ya tantas veces: que la apariencia y la adecuación de forma y contenido, constitutiva de una cierta aparición de la forma empírica, es al mismo tiempo el elemento nuclear de una cierta constitución de *lo histórico como apariencia*, lo cual es un dato ontológico. Toda *ideología de la transmisión* se funda en esa naturalización de lo devenido, la historia, que *la transforma en símbolo*: ahí se asienta toda la monumentalización de la cultura que para Benjamin constituye su elemento *mítico*. Pero la historia simbólica, la historia canonizada, es alegórica en su constitución ya que más allá de la

depuración en los ideales el elemento olvidado *retorna*. El concepto de crítica de arte benjaminiano, es obligado repetirlo de nuevo, supone una *crítica de la crítica* que pretende precisamente hacer emerger el elemento olvidado que al desfigurar las obras, destruye asimismo la ilusión sobre la que se funda la historia de su recepción. El rostro transfigurado de la naturaleza que aparece ante el símbolo, iluminado a la luz de la redención, es ya *historia naturalizada* según una referencia a ideales, a un elemento eterno que fundamenta la recepción (los cánones o modelos en el caso de la historia del arte) y que inaugura un telos y una destinación. La estructura del símbolo como remisión a un elemento eterno y a un telos redentor se corresponde con la *estructura ontológica* de la ideología histórica, una naturalización del movimiento histórico que lo transforma en *mito* insertando sus obras en un tiempo vacío y homogéneo. Inversamente, y según una crítica de la *apariencia* en las obras, rescatar en ellas lo extremo y lo olvidado, lo protohistórico que se repite como destino y que es *la cifra* de lo originario, es detectar en ellas la naturaleza en términos de repetición, de contingencia, de muerte y de caducidad: destruir en ella toda idea de destinación o eternidad. En el punto de indiferencia entre muerte y significación, donde la caducidad y la muerte se alzan en significativo, emerge la interrupción de todo telos y de toda repetición culpable: la ruina de la apariencia, la destotalización de la forma, es la destrucción de la *historia naturalizada* por la emergencia de la *naturaleza histórica*. En ese instante, emerge lo *mesiánico* en sentido benjaminiano. Se interrumpe ahí, como veremos, todo orden de destinación, pero se abre un cambio de sentido en la repetición en tanto lo inconcluso es referido a su *consumación*. La divisa benjaminiana, *a mayor muerte mayor significación*, interrumpe toda significación e introduce en la historia, al romper el continuum, un orden *moral*. Esta cita de Adorno lo expresa con justicia.

“Su interés filosófico no se dirige en absoluto hacia lo ahistórico, sino precisamente hacia lo más determinado temporalmente, hacia lo no reversible. De ahí el título de su libro *Dirección única*. Las imágenes de Benjamin no están relacionadas con la naturaleza como momentos de una ontología que se mantiene igual a sí misma, sino en nombre de la muerte, hacia la que avanza la especulación de Benjamin. Lo único eterno en él es lo precedero”. (Adorno 1995: 43)

3.9. Apéndice. Hacia una epistemocrítica de las fuerzas.

Creemos haber mostrado que la epistemocrítica de *El Origen del Trauerspiel alemán* no sólo incorpora todos los elementos de la teoría mística del lenguaje, sino que además los inserta dentro de un aparato gnoseológico más elaborado donde se realiza una crítica tanto de la función totalizadora y unificante del concepto como del orden del *conocimiento subjetivo y teleológico* que este supone. Esta crítica del conocimiento implica, como hemos reiterado, una *dimensión histórica* que ubicamos en la crítica benjaminiana de la *tradición estética*. La polémica de nuestro autor contra la elaboración inductivo-deductiva de los géneros literarios por parte de la historia idealista del arte, que convierte a estos en su uso acrítico en meros conceptos abarcadores construidos en base a la acumulación de rasgos y a la empatía subjetiva, es la base para la distinción de benjaminiana entre el *objeto de conocimiento*, alcanzado a partir de la intención subjetiva y la identificación, y una dinámica de *autoexposición de la verdad* de la que dan cuenta las ideas, que son constelaciones de conceptos en su uso *diferenciador* y, al mismo tiempo, *nombres* en el sentido de la *reine Sprache*. Esta autoexposición se basa precisamente en la posibilidad de abandonar el uso unificante y totalizador del concepto para captar, a través de él, las formas estéticas en la dinámica de su lenguaje manifestativo, es decir, mediante la *restitución* del nombre como *acto lingüístico*. La discrepancia entre la función significativa y manifestativa del lenguaje, que se hallaba en el origen de toda la teoría del lenguaje del berlinés, reaparece en la epistemocrítica del Trauerspiel dentro de un aparato gnoseológico más refinado. Toda la estética benjaminiana, de hecho, parece fundada, ya

desde la tesis sobre los románticos, en esa noción de *inmanencia lingüística* que hemos tratado de producir en la primera sección dedicada al lenguaje y que en la epistemocrítica del Trauerspiel se nos presenta encarnada en las nociones de constelación y restitución del nombre.

“La verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiría, sino en la *fuerza* [Gewalt] que primero plasma la esencia de esa empiría. El ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha fuerza, es el ser del nombre [Namens], que determina el darse de las ideas (cursiva mía)”. (Benjamin 2012: 16)

El nombre plasma así la esencia de la empiría como un campo de fuerzas donde el ser, que es historia, se da apartado de toda fenomenalidad y donde la fenomenalidad debe ser considerada, precisamente, como apariencia, es decir, como vínculo subjetivo de conocimiento intencional y teleológico. Lo que se produce, en cambio, en la idea a como vínculo inintencional, donde emerge lo que antes denominamos una *situación lingüística concreta*, es, en primera instancia, una *suspensión*, una interrupción de lo que el conocimiento intencional había construido a partir de la totalización unificante y la identificación empática, como el *origen eterno de lo trágico*, esa esencia universal desligada de todas sus concreciones histórico-filosóficas. Al contrario, las concreciones histórico-filosóficas que vinculan la tragedia a su origen histórico, *su devenir*, se fundan en una serie de actos de lenguaje, la función oracular, el silencio trágico, y las situaciones históricas que determinan el campo de fuerzas, a saber, el topos cósmico de orden ético ritual en la tragedia antigua, y el espectáculo, la escena *dialécticamente desgarrada*, en palabras de Benjamin, en el caso de la tragedia moderna. Debemos insistir en algo que ya afirmamos en la introducción: no apreciamos rupturas en la filosofía de la historia de Walter Benjamin. Lo que acabamos de exponer proviene de los ensayos místicos sobre el lenguaje y es trasladado, en un último esfuerzo intelectual, a las tesis de 1940. Obviamente, la construcción epistemocrítica de 1925 es más elaborada pero se funda igualmente en la discrepancia entre lo performativo y el orden del significado que articulaba ya, como vimos, el concepto de traducción de 1922. Lo que se produce a partir de 1927 es un desplazamiento del concepto de campo de fuerzas desde el contexto estético al político marxista, y esto sin ruptura, sin contradicción entre un Benjamin místico y un Benjamin materialista porque lo místico-teológico, la conexión performativa del lenguaje con un campo de fuerzas y la restitución de este se basa, como hemos tratado de mostrar en la primera parte, una concepción materialista del lenguaje que ordena toda la filosofía bejaminiana de comienzo a fin.

Sin embargo, el germen de este desplazamiento está ya implícito en *Destino y carácter* (1919) y *Crítica de la violencia* (1922). Es preciso no olvidar que ese orden del destino que delimita el campo de fuerzas había sido ya equiparado por Benjamin en estos dos textos, en un movimiento filosófico que detallaremos, con el *orden del derecho*. La crítica, como mostraremos en la tercera parte, es susceptible ya de una lectura marxista en tanto el problema de la fundación del derecho aparece ligado de un modo indisoluble al problema de la *acción política* revolucionaria. En última instancia, para nuestro modelo interpretativo, la conexión fuerte de Benjamin con el marxismo no está en el estudio de Marx, que se evidencia en el *Passagen-Werk* o en textos como el de la reproductibilidad técnica, sino en la centralidad del concepto de acción revolucionaria en los dos textos políticos, separados por 19 años.

4. La idea de historia natural de Theodor W. Adorno (1932).

En el año 1929 tuvieron lugar en Frankfurt y Königstein dos encuentros entre Benjamin, Horkheimer y Adorno donde, según puede apreciarse, la teoría benjaminiana de la alegoría estaba cobrando un nuevo significado a juzgar por la correspondencia de la época y por el Konvolut de los pasajes dedicado a Baudelaire, que contiene numerosas anotaciones sobre la correlación entre alegoría y mercancía. El concepto de alegoría que hemos expuesto, y que debe ser entendido en relación dialéctica al de totalidad simbólica, fue recibido por Adorno, si consideramos el seminario y la conferencia que suscitaron, como un hallazgo inestimable y una contribución decisiva a una profundización del materialismo histórico de Marx. Bajo la formulación sintética de *imagen dialéctica* la alegoría benjaminiana, que introducía la categoría de tiempo y caducidad en las formas simbólicas, podía ser convertida en una poderosa herramienta para la crítica materialista de la sociedad. Benjamin trabajaba ya en esa línea desde 1927 recopilando todo tipo de materiales para el que sería su gran proyecto, jamás acabado, sobre la protohistoria parisina del siglo XIX: *El Passagen-werk*⁵⁴. Adorno, en carta a Max Horkheimer de 1935, se refiere a estas conversaciones en su intento de recabar ayuda del instituto de investigaciones sociales, que Horkheimer dirigía, para el desarrollo del Passagen-werk. Dice lo siguiente en referencia a las conversaciones de 1929:

“Esta concepción (la de las imágenes dialécticas) tiene tanto que agradecerle a usted como me consta. En aquella curiosa conversación en el hotel Carlton de Frankfurt que usted, Benjamin y yo tuvimos hace años con Asja Lacis y Gretel Adorno sobre imágenes dialécticas, fue usted el que abordó el carácter de imagen histórica central para el producto, y de esa conversación data una decisiva reorganización de las ideas de Benjamin y mías. El libro sobre Kierkegaard las contiene de manera rudimentaria, el proyecto de los pasajes de manera explícita. Quizás recuerde que hace un par de meses le escribí en una carta que considero que la categoría decisiva de mediación entre sociedad y psicología no es la familia, sino el carácter de producto. Hace poco he defendido esa idea ante Pollock. Sin saber que Benjamin se movía en la misma dirección, el proyecto es para mí una gran confirmación. El carácter de fetiche del producto se toma como clave del consciente, y sobre todo del inconsciente, de la burguesía del siglo XIX”. (Adorno 1995: 122)

Adorno, ya desde su tesis doctoral sobre el materialismo dialéctico y el psicoanálisis freudiano estaba interesado en un desarrollo de la teoría marxista de la superestructura que se alejaba bastante de la acostumbrada teoría del Estado, el derecho, la familia o la educación (los aparatos ideológicos del estado en el lenguaje Althusseriano). Lo que para Adorno, un joven teórico de la cultura de amplia formación estética, parecía decisivo según refleja la carta, era establecer la mediación entre individuo y sociedad en el marco de su relación con el producto social, la mercancía, que ya desde Marx había sido calificada en su *apariencia objetiva* como un *fetiche*. Estas preocupaciones confluyen con las de Max Horkheimer y el Instituto de investigaciones sociales, interesado en establecer una teoría psico-sociológica de la integración social en el capitalismo post-liberal⁵⁵. Lo

54 Para una recensión detallada sobre los primeros pasos del proyecto, ver Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*. (1989)

55 Para estas cuestiones me remito a Axel Honneth y su importante artículo *Teoría crítica*.

que la mercancía representaba para Adorno, como se desprende de la cita, era una suerte de clave o cifra de la mediación consciente/inconsciente entre individuo y sociedad, en el contexto de la sociedad de masas, a partir del producto social. Esto, sin duda, suponía un desarrollo del concepto de fetichismo, que en Marx era tomado, según su teoría del valor, como un problema de teoría económica, para desarrollarlo, al considerarlo una mediación universal entre el individuo y la sociedad en el consumo de masas, en el horizonte de una elaboración de la teoría de la reproducción social, presentada en *El capital* en términos económicos pero nunca desarrollada en su dimensión ideológica. Es aquí donde se ubica la interesante observación de Horkheimer del *producto como imagen histórica*. Esto suponía, en el nivel de la crítica de la ideología, la posibilidad de elaboración de una teoría de la sociedad de masas pero también de una ontología histórica materialista, proyecto que Adorno esbozaría, en 1932, en su conferencia sobre *La idea de historia natural* [Idee der Naturgeschichte] que ahora nos ocupa.

4.1. Fetiche y alegoría: la imagen dialéctica.

El vínculo entre una teoría de la reproducción social y un tratamiento de la mercancía como *imagen histórica* planteado por Horkheimer nunca llegaría a realizarse en el marco de investigación del instituto. El Passagen-Werk era sin duda el proyecto, interrumpido por la muerte de Benjamin, donde este planteamiento hubiera podido tomar forma. Adorno ofrecería junto a Horkheimer una versión bastante acabada de la teorización de la sociedad de masas en *Dialéctica de la ilustración* (1947) en el célebre capítulo sobre la industria de la cultura; sin embargo, el tratamiento del proceso de reproducción social queda muy lejos de sus planteamientos ontológicos de 1932 y de una teoría que tratase el producto como una *imagen dialéctica*, que era la idea original que los tres filósofos compartían. Benjamin, por su parte, en el seno de sus notas sobre los pasajes de París, había dado una gran resonancia a la categoría de fetiche, primero como cifra del inconsciente de la primera burguesía y, más tarde, como categoría central de la sociedad de masas. El motivo central era la transposición de la relación entre símbolo y alegoría establecida en la tesis sobre el barroco a la propia mercancía en su carácter de fetiche. El concepto de *imagen dialéctica* fue la síntesis de la ontología benjaminiana que ambos autores usarán en su correspondencia sobre los pasajes como concepto clave de sus análisis. He aquí cómo Adorno lo formula en carta a Benjamin de 1935.

“...al perder su valor de uso, las cosas alienadas se vacían adquiriendo significaciones como claves ocultas. De ellas se apodera la subjetividad, cargándolas con intenciones de deseo y miedo. Al funcionar las cosas muertas como imágenes de las intenciones subjetivas, éstas se presentan como no perecidas y eternas. Las *imágenes dialécticas* son constelaciones entre las cosas alienadas y la significación exhaustiva, detenidas en el momento de la indiferencia entre muerte y significación. Mientras que en la apariencia se despierta a las cosas para lo más nuevo, la muerte transforma las significaciones en lo más antiguo.” (Adorno 1995: 128)

Como se aprecia, Adorno era consciente del significado profundo que el *injerto* del concepto de alegoría en el de fetiche de la mercancía tenía para la teoría social; sin embargo, que fuera capaz de realizar esta síntesis no supone que su propia teorización de la mercancía en *Dialéctica de la ilustración* coincidiera con esta formulación de 1935 que es, a mi entender, bastante fiel a la dialéctica benjaminiana. Adorno parece ser perfectamente consciente del carácter que presentaban las mercancías, en tanto habían perdido su valor de uso, de símbolos alienados de su significado que se convertían en *cifras* o *claves ocultas* de la historicidad y parece inspirarse en esta breve exposición en el fragmento de la tesis sobre el barroco que hemos comentado en el capítulo anterior y que él mismo utilizaría en la conferencia de 1932 para presentar el concepto de alegoría. La relación entre

el carácter simbólico de las mercancías, que es *subjetivo*, y el carácter alegórico *objetivo*, nos presenta la misma dialéctica planteada por Benjamin en la tesis sobre el barroco entre símbolo eterno y alegoría como imagen de la caducidad: es a partir de esta exposición que, según creemos, se fundamenta el concepto de *imagen dialéctica* dado que es esa referencia la que Adorno toma en la conferencia de 1932 al introducir los planteamientos histórico-naturales benjaminianos. Como ya expusimos en el capítulo anterior, el símbolo, en tanto adecuación clasicista entre forma y contenido, se establecía como un determinado vínculo en la representación entre naturaleza, vida y tiempo, su *eternización*. Al contrario, era propio de la alegoría introducir entre naturaleza, vida y tiempo la relación inversa: su extrema *caducidad*. De la primera simbolización se desprendía, según Benjamin, una apoteosis de la existencia y se constituía, a partir de esta eternización, una idealización del hombre en términos de *plenitud de ser*, que era el fundamento de su *autoimagen histórica* en el humanismo y el clasicismo y, más tarde, en la sociedad burguesa. Es precisamente esta autoimagen, esa identificación, aquello que Adorno registra en las intenciones subjetivas de deseo y miedo. Es en este sentido preciso, afirmamos, que la mercancía podía convertirse en *cifra* del inconsciente colectivo y en la categoría decisiva de la mediación entre individuo y sociedad lo que implicaba, en términos históricos, que las mercancías apareciese como *imagen dialéctica* del proceso histórico. Que las cosas alienadas, que se aparecían como eternas al deseo subjetivo, llegasen al punto de indiferencia entre muerte y significado, es decir, a la expresión como *referencia* a la caducidad, era lo que las convertía en imágenes históricas de una conciencia alienada en un deseo de eternidad que sería una de las claves de la alienación social: en una versión tal sería posible superar el concepto, basado en Marx, de alienación como *falsa conciencia*⁵⁶. Vemos en Adorno, sin embargo, una comprensión limitada de la dialéctica en tanto no parece ser capaz de percibir la inversión de esta y la emergencia de la expresión como un atravesamiento de la imagen eterna, es decir de la autoimagen histórica. Benjamin, como veremos, expresa la dialéctica entre imágenes en términos de *atravesamiento* en la tesis número V, cuando se refiere al punto en que la imagen histórica del materialismo atravesaba la imagen *eterna* del historicismo. Este problema de integración del momento expresivo como categoría histórica, que Adorno desarrollará más tarde en un contexto estético en *Teoría estética*, no queda reflejado adecuadamente en la conferencia de 1932, donde, a mi modo de ver, no llega a explicitarse lo que hemos llamado dialéctica entre *ruina* y *apariencia*. Del mismo modo, su referencia a intenciones subjetivas de deseo y miedo resulta problemática. El miedo y el deseo no nos parece que ocupen una posición idéntica en relación a las intenciones subjetivas. Las cosas aparecen como no *percidas* y *eternas* en el deseo que cabe ligar a la autoimagen histórica naturalizada (eterna) que se vehicula en el símbolo. El miedo, o lo amenazante, como mostró Benjamin en las Afinidades electivas, corresponderían más bien a la concreción de la categoría de cifra o de síntoma en lo histórico.

El concepto de imágenes dialécticas nos presenta, como ya mostramos en el capítulo anterior, una suerte de síntesis virtuosa de la idea de historia natural. Al ser trasladada la dialéctica símbolo-alegoría sobre la mercancía convierten el fetiche en una imagen histórica, (y no ya, como en psicoanálisis, en un objeto sintomático para la individualidad), y nos marcan el momento, en el pensamiento de Benjamin, en que los planteamientos histórico-naturales, basados, como los

56 La superación en Adorno del concepto de ideología como falsa conciencia queda registrada en sus cursos sobre sociología y filosofía de los años 60. A lo que apuntan los planteamientos benjaminianos sobre el fetichismo como relación histórica es más profundo que cualquier falsa conciencia, a pesar de que él mismo, en el primer exposé, asocie la novedad a la falsa conciencia: la imagen del mundo y el significado son, en realidad, secundarios. Apuntan más bien a un nuevo vínculo libidinal que constituye lo colectivo como masa y que se basa en la disociación de ésta de todo vínculo con la naturaleza histórica. Los vínculos de dominación, cargados ahora libidinalmente, se articulan sobre una *regresión narcisista* de profundas consecuencias. Sería preciso pensarlos en relación al culto a la individualidad, cuyos mecanismos hallamos esbozados en *La obra de arte*.

místicos, en la discrepancia entre significado y expresión, son trasladados conscientemente al contexto del materialismo histórico. Las tesis de 1940 se nos presentan, como veremos en el próximo capítulo, como un texto donde la dialéctica de imágenes se desarrolla perfectamente superpuesta al motivo teológico de la redención.

Todos estos planteamientos sobre el fetiche como imagen dialéctica quedan muy lejos de los futuros desarrollos del instituto. Como demuestra su manera de trabajar la mercancía en el capítulo sobre la industria cultural, Horkheimer y Adorno no elaboraron en ella, en tanto mediación social, una dialéctica entre apariencia y ruina, entre eternidad y caducidad, ni tampoco abordaron su dimensión de *imagen histórica*. La alienación del uso, cabría añadir, era para Benjamin un concepto ontológico que Adorno, a pesar de formularlo con claridad, no puso jamás en juego en los términos de un vacío de simbolización, de la desaparición del vínculo alegórico con la naturaleza histórica en la eternización del significado. Por todo lo expuesto, cabe pensar que la teoría de la mercancía benjaminiana, muy ligada a su concepto de moda como relación del inconsciente con la muerte y con la novedad, habría ofrecido un aspecto muy diferente de la adorniana. Aún así, como trataré de mostrar, creo que es sin duda Adorno el que tuvo, a pesar del cripticismo buscado y fomentado por su amigo, una visión más próxima de la ontología benjaminiana, aunque no tanto de su expresión teológica, como se desprende de la conferencia de 1932. Es en este texto, a pesar de que no trabaja directamente sobre la mercancía y su carácter de fetiche, donde puede plantearse el problema de una *imagen histórica de la modernidad* a partir del concepto de apariencia, una de las caras, como hemos visto, de la imagen dialéctica.

4.2. La conferencia sobre la idea de historia natural.

El mismo año de las conversaciones de Frankfurt y Königstein, Adorno dio un seminario en la universidad de Frankfurt sobre *El origen del Trauerspiel alemán*. Debió ser allí donde llegó a formulaciones precisas, como la que acabamos de recoger, que indican una comprensión bastante adecuada de la dialéctica entre símbolo y alegoría⁵⁷. Es de este seminario de donde nace la conferencia de 1932 en la que Adorno pretende entrar, desde una óptica materialista, en el debate sobre *el historicismo* planteado en aquella época en la universidad de Frankfurt, que giraba en torno a un modelo ontológico de la historicidad, el triunfante en aquella época, que partía de los planteamientos de Scheler y Troeltsch y que se afirmaba con rotundidad en la academia a partir del planteamiento histórico-ontológico de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Como tendremos ocasión de ver, la exposición de Adorno de la *idea de historia natural* debe ser leída como la intervención de la filosofía materialista en un problema ontológico que, a ojos de Adorno, estaba siendo tratado al margen de la *facticidad de lo ente*, es decir, según categorías idealistas que paralizaban el análisis de lo histórico. Como advierte al final de esta compleja exposición, que es, sin duda, el primer enfrentamiento hipercrítico de Adorno con la filosofía heideggeriana del ser, la cuestión en juego dentro de todo su despliegue de la dialéctica entre naturaleza e historia, era la relación de la ontología histórica con el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Este es el contenido de las últimas líneas de la conferencia donde Adorno considera su intervención como inmanente al materialismo histórico.

“Quisiera hablar aún de la relación de estas cosas con el materialismo histórico, pero aquí sólo puedo decir esto: no se trata de que una teoría (la idea de historia natural) complete a la otra, sino de interpretación y despliegue inmanentes a una teoría. Por así decirlo, me situó como instancia judicial de la dialéctica materialista. Habría que señalar que lo expuesto es sólo una interpretación

57 Él mismo había trabajado estas categorías en su primer libro *Kierkegaard. Construcción de lo estético*.

de ciertos elementos fundamentales de la dialéctica materialista.” (Adorno 1991: 134)

Como se aprecia, lo que Adorno considera que está elaborando en la conferencia es un *despliegue* inmanente de ciertos elementos de la dialéctica materialista y del materialismo histórico en los términos de la discusión de los años 30 sobre *historia y ontología*. Puede decirse que ese despliegue se basa, entre otras cosas, en la problematización ontológica del concepto de *apariencia*, que es, como veremos, un concepto omnipresente en Marx en *relación al problema de la historia y sus categorías*. Con ello, Adorno se plantea un ámbito de problemas que atañen y contradicen la interpretación evolucionista y hegeliana del marxismo y que retornarán en los años 60 de la mano de Althusser y los althusserianos, pero que, en tanto vehiculados por el francés como lecturas de *El capital* y el problema de la historia a partir de *El capital*, no abordarán el problema de la reproducción de las relaciones sociales en términos de superestructura, ni tocarán la problemática de la sociedad de masas. En tanto Adorno y Benjamin, interesados precisamente en la mercancía como *mediación universal* y como *imagen histórica*, apuntan a la sociedad de masas como objeto teórico, la ontología de ambos se situaría, en el seno del materialismo histórico, dentro de una teoría de la *reproducción de las relaciones sociales*, lo que los althusserianos delimitan como ideología y asignan a los aparatos ideológicos del Estado. Ambas teorías, que renuncian a toda interpretación evolucionista y teleológica del marxismo corren en paralelo; sin embargo, mientras que los althusserianos *releen* el conjunto del texto de Marx según un aparato teórico psicoanalítico-estructuralista, Adorno y Benjamin se sitúan en un sector específico de la teoría marxiana, el de la reproducción, para *desarrollar y ampliar*, a partir del materialismo dialéctico, una teoría de la ideología más allá de los aparatos ideológicos del Estado: de ahí la centralidad del problema del fetiche de la mercancía como *imagen histórica y mediación universal*. Lo que a Benjamin y Adorno interesaba en ese momento en relación a la reproducción social, es el *modo de simbolización* de las relaciones de producción en la sociedad de masas y el significado histórico de ésta. Ambos temas tienen su trazado y su recorrido en ambos autores aunque los fragmentos benjaminianos son, probablemente, más decisivos, dado que Adorno, con el correr del tiempo, desplazó los planteamientos histórico-naturales y teológicos, como ya vimos, al campo de la estética. El problema del tiempo histórico, que tanto Benjamin como Althusser problematizan como un tiempo vacío y homogéneo, es, sin embargo, un problema teórico-científico para los Althusserianos, mientras que para Benjamin es, al mismo tiempo, un problema histórico-ontológico y radicalmente fáctico o material. La fantasmagoría histórica del progreso del segundo exposé, que se sitúa en el ámbito de la reproducción social, así parece confirmarlo.

4.3. Planteamiento del problema naturaleza/historia por Adorno.

Al comienzo de la conferencia, y tratando de delimitar el problema, Adorno declara que su intención central al abordar la cuestión sobre el problema del *historicismo y la ontología* es desarrollar los conceptos de naturaleza e historia de modo que “queden superados en su pura separación” (Adorno 1991: 104), es decir, que se tratará de co-delimitarlos y dialectizarlos en lugar de ofrecerlos en su mútua oposición, que es lo propio, a pesar de su apariencia dialéctica, de la ontología historicista. La clave de bóveda de la crítica adorniana serán los conceptos de facticidad y singularidad en tanto representan los conceptos de aquello que no cabe en el proyecto ontológico de la época y que el materialismo debe recuperar. El concepto de naturaleza que Adorno tratará de “disolver”, estas son sus palabras, se corresponde con el de mito, que, como nos advierte, habrá de ir clarificando en su significado a lo largo de la conferencia, aunque nos ofrece una pequeña orientación para comenzar.

“Por “mítico” se entiende lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta la historia humana y aparece en ella como el Ser dado de antemano, dispuesto así inexorablemente”. (Adorno 1991: 104) Del mismo modo, y fruto de esta oposición, lo histórico es entendido en estos planteamientos no dialécticos como la “aparición de lo cualitativamente nuevo”, aquello que no se desarrolla en la “pura reproducción de lo que siempre estuvo ya allí”. (Adorno 1991: 104).

El reciente giro ontológico heideggeriano tenía en aquella época según Adorno la particularidad de tratar de dejar de lado la antítesis entre *historia y ser* convirtiéndose la misma historia en una categoría ontológica. El reconocimiento de la radical historicidad del ser parecía volverse contra la cuestión mítica del fundamento, de lo ahistórico, historizando así lo ontológico. Sin embargo, este nuevo enfoque ontológico sólo aparentemente conseguiría establecer una relación dialéctica entre naturaleza e historia a partir del concepto de historicidad dado que éste suponía para Heidegger una ontologización del fenómeno histórico que volvía a separarlo de toda facticidad y que reintroducía un sentido y una *intención subjetiva*⁵⁸ en las configuraciones de lo ente. Esto se manifestaba con rotunda claridad en el pensamiento epocal y sus totalizaciones (el proyecto del ser y su historia). La historicidad, tal y como es entendida por Heidegger, era de este modo algo producido y derivado de la posición de partida de la razón idealista en tanto Heidegger la repite en dos determinaciones esenciales.

1. La existencia de una totalidad abarcadora frente a las individualidades abarcadas. “Pero al creer posible resumir unívocamente el conjunto de la realidad siquiera en una estructura [Struktur] alberga la pretensión de que aquel que resume todo lo existente en esa estructura tiene el derecho y la fuerza para reconocer en sí mismo y adecuadamente todo lo existente [das Seiende an sich adäquat zu erkennen], y para darle cabida en la forma”. (Adorno 1991: 114).

En primer lugar, Adorno hace referencia a la totalización del sentido propia de la historicidad heideggeriana donde este se funda en “la interpretación que el ente hace de sí mismo en función de lo que él caracterice como ser”. (Adorno 1991: 108) Este es el caso de la interpretación que la modernidad hace, según Heidegger, del ser en términos de *representación* (y que es la interpretación *de* Heidegger). Este modelo de comprensión, que reduce toda una época histórica a una única determinación que se funda, precisamente, en el olvido del sentido de la pregunta que interroga por el ser, esto es, en el olvido de un contenido ahistórico (naturaleza) que determina absolutamente el sentido de la historicidad, constituye una reducción unívoca de todas las determinaciones fácticas y materiales que son expulsadas de toda estructuración histórica en función a un significado eterno (aunque no determinado). El esquema que se produce es, a pesar de la intención de dialectizar los conceptos, el de la historia como *producida o fundada* a partir de un significado ahistórico que es determinante del *sentido actual* de la historicidad. Como se aprecia, el final de la cita Adorno se refiere precisamente a la totalización del sentido en términos de *reconocimiento* (subjetivo) y *adecuación* entre la forma y el contenido utilizando, al igual que el propio Benjamin en la tesis sobre el barroco, las categorías estéticas *al mismo tiempo* como categorías históricas.

2. El acento puesto en la categoría de posibilidad [Möglichkeit] en relación a la de *facticidad*. “En cualquier caso, una posición que la atraviesa (a la nueva ontología) de extremo a extremo es la que afirma la prioridad en todo momento del “proyecto” del Ser [“Entwurf” des Seins] sobre la *facticidad* [Faktizität] tratada en su interior [...]”. (Adorno 1991: 115)

58 Cabe recordar que el problema de la *intención subjetiva* es central también, como hemos visto en el capítulo precedente, en el Benjamin del prólogo epistemocrítico.

En segundo lugar, esta pérdida u olvido de lo originario ahistórico determina el propio movimiento histórico en tanto la interpretación del sentido del ser determina o abre las posibilidades de lo ente. El “proyecto del ser” es aquello propio al pensamiento de la historia, que es el pensamiento de la historicidad del ser al margen de las determinaciones fácticas o materiales de lo ente. Lo que aquí persiste de la crítica ontológica benjaminiana al humanismo y al clasicismo, ya perfectamente articulada en el prólogo epistemocrítico, es tanto el elemento de la totalización, la unidad externa impuesta al fenómeno por la intención subjetiva (la reducción del fenómeno a un sentido único), como la proyección de ese sentido sobre un tiempo continuo y homogéneo según la categoría de destinación (el proyecto). A diferencia de la ideología histórica de la transmisión, que totalizaba y fundaba la historia en relación a un origen pleno (los modelos antiguos del humanismo y el clasicismo), determinando así la herencia positivamente, en la moderna ontología idealista la expulsión de la facticidad material se plantea en relación a un origen *olvidado* que desde su olvido determina no obstante un movimiento histórico que parece ser lo que Heidegger trata de pensar.

Esta categoría heideggeriana de lo *originario olvidado como fundamento*, tiene para Adorno, desde su tratamiento materialista del problema, un sentido muy preciso ya que “la cuestión del sentido del ser [Sinn des Sein] sólo puede llegar a plantearse donde la *ratio* reconoce la realidad que se halla frente a ella como algo ajeno, perdido, cósmico [Fremdes, Verlorenes, Dinghaftes], sólo donde no es ya directamente accesible y el sentido no les es común a *ratio* y realidad”. (Adorno 1991: 107) El problema del sentido es en sí mismo una dimensión del fenómeno o de la obra histórica en su relación con la subjetividad autónoma, pues es la subjetividad autónoma -como producto social- la que proyecta estas intenciones sobre un mundo inmediatamente cósmico y ajeno al sentido. Este es el planteamiento que introduce el concepto de *segunda naturaleza* o mundo de la convención que Adorno tomará de la *Teoría de la novela* (1919) de Georgy Lukács como aclaración de uno de los momentos de la ontología histórica materialista. La segunda naturaleza es una función histórica entre el sujeto atomizado y un mundo que se le ha vuelto ajeno, “un mundo de las cosas creadas por los hombres y perdidas para ellos” (Adorno 1991: 119) que supone un determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas en que lo humano ha perdido su vínculo con el mundo de la tradición y con toda una simbólica ligada al trabajo y al ciclo de la naturaleza. Este problema aparece íntimamente ligado, tanto para Benjamin como para Adorno, con el análisis de la mercancía, que sería la cifra absoluta, en tanto mediación universal en el producto social, de un mundo que ha perdido todo vínculo con la dimensión simbólica de la utilidad y el trabajo y con el ciclo natural. Estos son los elementos olvidados de la naturaleza-histórica que dominan en el pensamiento de Benjamin.

“Visto desde la filosofía de la historia, el problema de la historia natural se plantea para empezar como la pregunta de cómo es posible aclarar, conocer ese mundo enajenado, cosificado, muerto.” (Adorno 1991: 119)

La respuesta que la ontología idealista ofrece a este problema es la reintroducción, por parte de la subjetividad atomizada, de las categorías de sentido y telos dentro de ese mundo de la convención. Ahí se funda una determinada comprensión de la historia y una determinada historia de la comprensión que, como hemos visto, actuaba ya en los modelos de transmisión histórica humanistas y clasicistas criticados por Benjamin.

4.4. La unidad concreta de naturaleza e historia.

Como se ha visto, la *idea de historia natural* pretende establecer una crítica al modelo heideggeriano de historicidad que, como todo modelo idealista, supone la introducción de categorías subjetivas (sentido, proyecto) que olvidan todas las determinaciones materiales o fácticas (históricas, en definitiva), del fenómeno. Para Adorno, del mismo modo que para Benjamin en su modelo epistemológico de la tesis sobre el barroco, es esencial una construcción conceptual que escape a toda intención subjetiva y a todo principio ideal de totalización del contenido en tanto estos no suponen otra cosa que una respuesta del sujeto, en términos de sentido, a la cosificación. Es en esta reintroducción de categorías subjetivas en un pensamiento, el de la ontología, que pretende haber superado la determinación del ser de lo ente en términos de consciencia o de subjetividad autónoma, donde Adorno observa una fundamental *tautología*.

“Me parece que no hay que explicar la tendencia tautológica de otra forma que mediante el antiguo tema idealista de la identidad. Esta tendencia surge al incluir un ser que es histórico [gesichtlich ist] en una categoría subjetiva como historicidad [Geschichtlichkeit]. El ser histórico comprendido en la categoría de historicidad debe ser idéntico a la historia. Debe acomodarse a las determinaciones que marca la historicidad”. (Adorno 1991 : 116)

Esta crítica a la categoría *subjetiva de historicidad* no significa otra cosa que una búsqueda por parte del pensamiento materialista de una categoría *objetiva* de historicidad y de historia más allá del sentido y del telos en que el sujeto se reconoce en la historia (incluso, como en Heidegger, en términos de negatividad y olvido). Este fue, sin duda, el proyecto benjaminiano en su concepto de crítica como ruina de la ideología clasicista de los modelos y su transmisión. En este momento de su desarrollo, con el nacimiento del proyecto del *Passagen-werk*, ese concepto de crítica como interrupción del sentido histórico se ha desplazado hacia un análisis material de las *formas sociales*. Adorno tratará de explicitar la dialéctica material entre naturaleza e historia que deberá liberarse de todos los elementos idealistas en que la encierra la historicidad heideggeriana.

“Hay que retener que la escisión del mundo en ser natural e histórico, tal como resulta usual desde el idealismo subjetivo, tiene que ser superada, y que en su lugar hay que dar entrada a un planteamiento que realice en sí mismo la unidad concreta [konkrete Einheit] de naturaleza e historia. Unidad, pero *concreta*, una que no se oriente a la contradicción entre ser posible y ser real sino que se agote en las mismas determinaciones del ser real. El proyecto de historia de la nueva ontología sólo tiene oportunidad de ganar una dignidad ontológica, y alguna posibilidad de convertirse en una interpretación real del ser, si no se dirige a las posibilidades del ser sino a lo existente en cuanto tal, determinado intrahistóricamente [in seinen konkreten innergeschichtlichen Bestimmtheit]⁵⁹ .” (Adorno 1991 : 116)

Esta *unidad concreta* de naturaleza e historia es la *idea de historia natural*. Es en esta unidad concreta donde puede aparecer una cierta dialéctica histórica. Como apunta Adorno, “los planteamientos histórico-naturales no son posibles como estructuras generales, sino tan sólo como interpretación de la historia concreta”. (Adorno 1991: 121) Esta *unidad concreta* significa que la idea de historia natural no puede ser tomada como un principio ontológico general, una estructura gnoseológica que se aplica externamente a la historia y que la determina (como lo serían, por ejemplo, la *diferencia ontológica* heideggeriana o la *différance* derridiana) sino que es *la estructura misma de la historia* en su facticidad, en su materialidad, en tanto debe tomar en cuenta como

59 “En su determinación concreta e intrahistórica”.

concepto decisivo, en términos marxistas, la *reproducción de la vida*, que se constituye siempre alrededor de un cierto *campo de fuerzas*. Se trata, entonces, de la ontología correspondiente a la estructura material de lo histórico, sea esto una forma artística o una forma social: ese tránsito es el que Benjamin opera en su proyecto de los pasajes y en las tesis de 1940⁶⁰.

Esta causalidad material implica que una forma histórica dada se constituye a partir de la *disolución* de formas históricas anteriores, es decir, que en toda constitución de una forma histórica se produce una expulsión o un olvido del contenido histórico precedente (el disuelto) que retorna entonces como *cifra*. En un primer momento, Benjamin detectó esta estructura material en las formas artísticas y a través de su crítica trató de restituir en ellas ese elemento material olvidado (los contenidos expulsados por el clasicismo o el idealismo): la ruina de la apariencia era precisamente una restitución en las obras de su contingencia que suponía precisamente la quiebra de su constitución teleológica en términos de historia monumental. Más tarde, Benjamin considera este impulso restitutivo en la dimensión de las formas de vida producidas por el capitalismo. De este modo, la *unidad concreta de naturaleza e historia*, sólo puede desprenderse de un análisis crítico de la *estructura productiva en tanto produce lo histórico* a partir de la crítica de su constitución ideal como apariencia y telos. Este es en realidad un problema clásico de la filosofía materialista que ya se le planteó a Marx a la hora confrontar su análisis crítico de las estructuras productivas con el de sus contemporáneos. A cada momento se encontraba Marx con el pensamiento de la deshistorización o la naturalización de las relaciones productivas según un telos y un sentido. Esto sucedía no tan sólo en toda la ideología económica clásica desde los fisiócratas a Smith y Ricardo sino, del mismo modo, en todas las teorías económicas socialistas o comunistas, como testimonia su feroz diatriba contra Proudhon en *Miseria de la filosofía*.

“Al construir con las categorías de la economía política el edificio de un sistema ideológico, se dislocan los miembros del sistema social. Se convierte a los diferentes miembros (partes) de la sociedad en otras tantas sociedades aparte que *se suceden una tras otra*. ¿Cómo, en efecto, la simple *fórmula lógica del movimiento*, de la sucesión, del tiempo, podría explicar el cuerpo de la sociedad, en el que todas las relaciones *coexisten simultáneamente* y se apoyan unas en otras?” (Marx 2004 : 206)

Aquí, como en tantos otros lugares, Marx plantea el problema teórico fundamental de la sucesión de los diferentes sistemas históricos de explotación según la fórmula abstracta del movimiento, a la que él contrapone una teorización en términos de coexistencia de todas las relaciones, es decir, de estructura, donde aparece la *diferencia específica* del modo de explotación capitalista. De esta manera, del mismo modo que en el pensamiento benjaminiano, se genera el concepto de dos dimensiones temporales excluyentes, una de ellas constituye el movimiento o telos de la historia (apariencia) borrando la coexistencia de las relaciones de fuerza (y todo lo que esas relaciones han disuelto), y la otra, según una consideración del objeto teórico en términos de coexistencia o estructura, destruye ese movimiento aparente por la emergencia de lo disuelto por la estructura. La fórmula abstracta del movimiento, que el marxismo economicista y hegelianizante ha utilizado como fórmula ideológica del materialismo histórico, y que está enraizada en condiciones históricas específicas, se funda precisamente en la deshistorización de todas las categorías que ocultan

60 Habremos de abundar en ello en las conclusiones, pero la noción de fuerza y su vínculo con el lenguaje es omnipresente. Si en la tesis de 1925 ese campo de fuerzas se determina a partir de conceptos como culpa, destino, alegoría, configurando la constelación de lo trágico, sucede del mismo modo en el *Passagen-Werk*, en *Crítica de la violencia* o en las tesis de 1940. El campo de fuerzas se determina en estos textos a partir del dominio político de la necesidad.

entonces la estructura históricamente objetiva del fenómeno⁶¹.

“Las categorías económicas sólo son expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción. El señor Proudhon, como un auténtico filósofo, al tomar las cosas al revés, no ve en las relaciones reales más que encarnaciones de estos principios [...] Pero lo que no ha entendido es que estas relaciones sociales determinadas también son producto de los hombres”. (Marx 2004 : 204)

Aquí toca Marx, en el ámbito del análisis de las formas sociales, el mismo problema que Benjamin trató al considerar la forma trágica como *idea* en el prólogo epistemocrítico: el de tomar las formas sociales históricamente producidas como encarnaciones de principios eternos (los arquetipos o los modelos ideales) en lugar de generar estos principios a partir de la crítica de las formas, lo que obliga a analizarlas en términos de *coexistencia y diferenciación* y no de *evolución lineal y unificación*. El concepto de *encarnación* de un modelo eterno en el fenómeno es propio del símbolo, que proviene, como Benjamin advirtió en la tesis de 1925, del ámbito de lo teológico (tomado aquí en su sentido *trascendente* y no místico). Toda la crítica benjaminiana de los *ideales* en tanto elemento ahistórico, arquetipo, que se encarna en lo empírico, nos remite ya a la doctrina del símbolo y a su movimiento teleológico, cosa que se refleja tanto en la teoría del arte (el clasicismo) como en la teoría económica (liberal, socialista) como en toda ontología de lo originario (fenomenología y ontología). Sin embargo, así como en Marx la contradicción entre los dos modelos no deja de ser un problema meramente teórico y no genera ninguna dialéctica histórica; el desarrollo en términos ontológicos de este problema, el del carácter excluyente *del tiempo evolutivo y el tiempo de la coexistencia*⁶², adopta en Benjamin la forma de una dialéctica histórica, es decir, de una ontología material que nos remite al problema de la apariencia histórica y la cosificación y al problema, no desarrollado aún por el marxismo, de la reproducción de las relaciones de producción a partir de la estructura aparente o ideal de lo histórico, el progreso. Los ideales, que son la configuración simbólica en que los contenidos históricos se relacionan con principios eternos, se constituyen precisamente como el *borramiento* de las relaciones históricas de coexistencia (portadoras de la enajenación de las relaciones y la atomización social) en una totalización que produce el telos y el movimiento. Inversamente, el análisis de las relaciones estructurales de coexistencia, la crítica de las relaciones de fuerza, que constituye la estructura como diferenciación, como conjunto de relaciones inmanentes desplegadas, hace emerger lo originario como aquello que la estructura social ha disuelto en el proceso de atomización social. Esto manifiesta, en la estructura constitutiva de toda imagen teleológica de la historia, una comprensión subjetiva del fenómeno de la historicidad en términos de *revelación y sentido*. Este es un elemento central sobre el que habremos de volver pues el mesianismo benjaminiano se nos presenta, en su dialéctica entre apariencia y ruina, como una suerte de colapso teológico de la teología. Es también en este sentido que puede ser entendida la crítica adorniana al proyecto del ser heideggeriano y a sus totalizaciones.

4.5. La respuesta a la cosificación: Benjamin y Lukács.

Según el esquema interpretativo adorniano la especificidad del pensamiento benjaminiano frente a ese mundo cosificado de Lukács, esa historia paralizada y transformada en naturaleza, es haberla hecho objeto de un desciframiento filosófico que habría escapado al filósofo húngaro. Ese

61 En el caso del marxismo, bajo la forma de un telos economicista o según una dialéctica histórica que abocaría a una sociedad sin clases como síntesis histórica.

62 Esta problemática, que Benjamin formuló en términos estéticos en el prólogo epistemocrítico, recorre asimismo la obra colectiva de Althusser, *Para leer El Capital*.

desciframiento sólo puede ser producido en tanto en la naturaleza se manifiesta el elemento histórico de su transitoriedad, es decir, cuando se desvela en ella, como vimos en el capítulo anterior, su significado alegórico que destruye la significación eterna y teleológica de la subjetividad.

“Aquí viene a añadirse algo fundamentalmente diferente a la filosofía de la historia de Lukács, en ambas ocasiones se encuentran las palabras tránsito y transitoriedad [Vergängnis und Vergänglichkeit]. El punto más hondo en que convergen naturaleza e historia se sitúa precisamente en ese elemento, lo transitorio. Si Lukács hace que lo histórico, en cuanto sido, se vuelva a transformar en naturaleza, aquí se da la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia”. (Adorno 1991: 122)

En este punto ocurre algo en el esquema de Adorno que no sigue el desarrollo anterior y que lo aparta de la lógica dialéctica entre símbolo y alegoría planteada por Benjamin. El concepto de segunda naturaleza en Lukács como mundo enajenado y cósmico para la subjetividad autónoma no es el mundo histórico totalizado bajo las categorías de sentido y telos, es, al contrario, como Adorno había establecido anteriormente, su *fundamento*. “La cuestión del *sentido del ser* sólo puede llegar a plantearse donde la ratio reconoce la realidad que se halla frente a ella como algo *ajeno, perdido, cósmico*”. (Adorno 1991: 104) Siendo consecuentes con la misma teoría de las imágenes dialécticas habría que modificar esta sentencia de acuerdo con el modelo benjaminiano diciendo, más bien, que la cuestión del sentido del ser sólo puede llegar a plantearse donde la ratio *olvida* la realidad como algo ajeno, perdido, cósmico, es decir, en palabras de Adorno, donde proyecta sobre ella intenciones subjetivas. Las categorías de apariencia y telos, esenciales para Benjamin en su dialéctica, no pueden ser asimiladas a las de naturaleza enajenada o segunda naturaleza, porque entonces se pierde precisamente la dimensión en que la alegoría, portadora de la caducidad, hace emerger ese mundo ajeno y perdido: el extrañamiento no puede ser una categoría ligada a la inmediatez. Como hemos observado anteriormente, la exposición de Adorno no se pliega a la dialéctica de las imágenes que tan bien había sintetizado en su carta, pues tiende a mezclar en sus desarrollos la naturaleza teleológica y la naturaleza paralizada o cósmica. En este sentido, la idea de historia natural resulta, a mi entender, imperfecta en su exposición.

“Cuando hace su aparición lo histórico, lo histórico remite a lo natural que en ello pasa y se esfuma. A la inversa, cuando aparece algo de esa segunda naturaleza, ese mundo de la convención llegado hasta nosotros, se descifra cuando se hace claro como significado suyo la transitoriedad”. (Adorno 1991 : 125)

Como se aprecia, si lo que Adorno pretende en su exposición es poner en cuestión una concepción de la historia en términos de sentido y telos, con ese valor simbólico de naturaleza eterna propio a la ontología, lo que se descifra con la emergencia de lo alegórico no es la segunda naturaleza sino la historia naturalizada en términos de telos y sentido propia de la ontología o de la economía política y, precisamente, la apariencia es cifra de ese mundo enajenado, es decir, de un mundo atomizado y de unas determinadas relaciones de fuerza. Como ya se observó en el capítulo anterior a partir del fragmento benjaminiano sobre símbolo y alegoría, la inversión dialéctica se produce entre la *eternización simbólica* de la historia convertida en naturaleza y la *historización alegórica de lo natural* transformado en caducidad. Sólo así puede entenderse la dialéctica entre imágenes que el mismo Adorno esquematiza en la carta del 35. La cosificación como concepto debe ser entendida precisamente como el concepto de una *pérdida de referencia*, de una serie de elementos disueltos por el proceso de atomización social, que es el fundamento de la simbolización propia de las

intenciones subjetivas que la filosofía o la economía ponen en el mundo histórico para interpretarlo como *naturaleza evolutiva*.

4.6. Construcción de la idea de historia natural. El retorno de lo alegórico.

Es necesario, una vez hemos visto la crítica adorniana a la ontología -y sus raíces benjaminianas- concretar cómo la conferencia de 1932 piensa la idea de historia natural, ya que, como hemos observado, la construcción de Adorno es sensiblemente diferente. La determinación adorniana del concepto de *transitoriedad y caducidad*, propio de la significación alegórica, no está desarrollada de un modo estricto en relación dialéctica a la *eternidad* de la apariencia simbólica. Es en este sentido que entendemos que Adorno no especifica suficientemente la dialéctica entre *apariencia y ruina*.

“En Benjamin, esto se concibe en un primer momento -y aquí hay que ir más lejos- de tal manera que hay algunos fenómenos fundamentales protohistóricos que originariamente estaban allí, que se han olvidado [die vergangen sind] y que se significan en lo alegórico [im Allegorischen bedeutet werden], que retornan en lo alegórico como retorna lo literal [als das Buchstabenhaften wiederkehren]. Por eso no puede tratarse meramente de indicar que en la historia siempre vuelven a darse temas protohistóricos, sino de que la protohistoria misma en cuanto transitoriedad [als Vergänglichkeit] lleva en sí el tema de la historia”. (Adorno 1991: 125)

La noción de lo protohistórico olvidado, que en Benjamin se especifica en el concepto de un campo de fuerzas, implica, como Adorno advierte, un modo diferente de significación. Lo olvidado no significa tal o cual cosa, un sentido histórico al modo heideggeriano, lo olvidado *se* significa, de un modo totalmente inintencional, en un *retorno* de lo *literal*. ¿No recuerda esta literalidad precisamente a lo no interpretable, a la univocidad de una referencia a fuerzas que hemos visto desarrollarse ya en la primera teoría benjaminiana del lenguaje en la discrepancia entre manifestación y sentido? El problema que tanto Benjamin como Adorno perciben al tocar el tema de lo alegórico, es el de la necesidad de establecer que en este elemento lingüístico nos encontramos ante algo que significa *de otro modo*. El problema es a nuestro juicio el de un déficit de conceptos propio de una época, los años veinte y treinta, en que ni la filosofía del lenguaje ni la ontología han incorporado todavía nociones complejas como performatividad o acto de lenguaje. Benjamin, sin embargo, en tanto bebe directamente de la noción mística del lenguaje y concibe la expresión como una referencia a fuerzas, parece estar más cerca de concebir la dialéctica propia de ese *momento* de quiebra del sentido y el significado. No obstante, lo decisivo a nuestros ojos es que en Benjamin son centrales desde el comienzo, y no son jamás abandonados, conceptos que aluden a un acto de lenguaje. Así sucede ya en *La tarea del traductor* y en la tesis sobre el barroco con la concepción de la expresión como *momento lingüístico* desarticulador, o en las tesis de 1940 con la noción de *interrupción* o en su concepción de la *dialéctica en reposo*. En Adorno, sin embargo, los conceptos de orden lingüístico-performativa no ocupan ningún lugar en su desarrollo de la idea de historia natural y se sitúan al margen de la ontología histórica, siendo objeto únicamente de su ontología de la obra de arte. Ya hemos tratado este tema en la primera parte, se trata tan solo de mostrar la persistencia en Benjamin de un núcleo performativo que le permite pensar lo histórico y que se corresponde precisamente con esa discrepancia estructural entre manifestación y sentido.

No nos parece, de este modo, que la demanda de Adorno de “ir más allá” de Benjamin se justifique. Benjamin no afirma que en la historia vuelven temas protohistóricos sino que, efectivamente, la protohistoria en sí misma, en cuanto *transitoriedad*, es histórica, y lo es en un sentido estrictamente lingüístico-performativo. Esto lo vimos ya, por ejemplo, en nuestra lectura del ensayo sobre el

traductor, donde lo histórico era ya determinado como naturaleza precisamente en tanto *caducidad*, que ya en ese ensayo se vinculaba a un momento lingüístico ligado a la *reine Sprache*. Lo que Adorno no acaba nunca de esbozar en la conferencia de un modo claro es la dialéctica entre eternidad y caducidad que determina otra dimensión lingüística que sólo puede entenderse de un modo performativo como la suspensión de la apariencia propia de la significación, es decir, en términos adornianos, de la *categoría subjetiva de historicidad*. El problema central parece ser entonces el de pensar, como tratamos de hacer aquí, el concepto de una interrupción del significado como lo propio del modo de significación alegórico. La transitoriedad como modo específico de significación parece determinarse en Benjamin como un acto de lenguaje que arruina un sentido eterno y su movimiento, mientras que en Adorno este acto queda totalmente desdibujado.

“Esa determinación fundamental, la transitoriedad de lo terreno [Vergänglichkeit der Irdischen], no significa otra cosas que una relación de este tipo entre naturaleza e historia, no significa otra cosa que entender que todo ente o todo ser se da como ensamblaje [Verschränkung⁶³] del ser natural y el ser histórico. En cuanto transitoriedad, la protohistoria está absolutamente presente. Lo está bajo el signo de significación. El término significación quiere decir que los elementos naturaleza e historia no se disuelven uno en otro [nicht in einander aufgehen], sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí [sie zugleich auseinanderbrechen und sich so verschränken] de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia, donde se da de manera más histórica, como signo de la naturaleza. Todo Ser, o al menos todo Ser llegado a ser, todo Ser sido se metamorfosea en alegoría, y con ello la alegoría deja de ser una categoría limitada a la historia del arte”. (Adorno 1991: 126)

Aquí el significado como transitoriedad al que apela Adorno no puede ser entendido como el ensamblaje de dos dimensiones, naturaleza e historia, cuyo significado es antitético, sino como dos modos de lenguaje, la manifestación y el sentido, que son incompatibles o discrepantes. Cuando Adorno afirma que la protohistoria se hace presente bajo el signo de significación en lo alegórico nos da la impresión de que al autor le faltan conceptos. Sería más preciso afirmar que la historia aparece bajo el modo lingüístico de la significación (eterna) mientras que la protohistoria lo hace bajo el modo lingüístico de la manifestación o la referencia a fuerzas (caducidad). Entre transitoriedad y eternización no se da una contradicción entre dos determinaciones o especies del significado histórico, como parece sugerir Adorno, sino entre dos modos discrepantes del lenguaje uno de los cuales es, precisamente, el significado. Nos parece que, releída de este modo, la idea de un ensamblaje o un entrelazamiento [Verschränkung] y un desgajamiento [auseinanderbrechen] cobra otro sentido. La naturaleza aparece anudada o ensamblada a la historia cuando el campo de fuerzas es olvidado, cuando la fuerza se borra en el significado; inversamente, las dos dimensiones se desgajan o se separan, cuando la fuerza retorna en su incompatibilidad fundamental con el significado, es en esta antítesis, que debe ser pensada como una dialéctica y como un *acto lingüístico*, donde hallamos el núcleo del pensamiento histórico-natural.

Si como observaba Adorno, el concepto de historicidad en Heidegger es subjetivo y teleológico, lo que la idea de historia natural parece confrontar es ese significado simbólico y subjetivo, el telos y el sentido, con la significación alegórica entendida no como un elemento del sentido sino como su límite: una referencia a fuerzas que colapsa todo marco de significación. Ahora bien, en este caso sería necesario ir más allá de la lectura de Adorno para determinar ese ensamblaje y ese desgajamiento ya que, como venimos sosteniendo, se produce como una relación dialéctica entre eternidad y caducidad o entre apariencia y ruina que Adorno no parece comprender adecuadamente. Que la naturaleza aparezca como signo de la historia no supone otra cosa que el olvido de la

63 También entrelazamiento.

caducidad: la linearización del tiempo propia de la totalización del sentido y el telos, es decir, aquello que Heidegger incorpora como proyecto, posibilidad o apertura. La *naturalización de lo histórico* se produce, de este modo, cuando las relaciones de estructura, portadoras de la caducidad, impulsadas por la propia lógica del proceso social, se disuelven en un elemento eterno o natural. En este caso tenemos un *ensamblaje* histórico natural. Aquí, lo históricamente nuevo, las relaciones de fuerza inscritas en la producción, es olvidado al constituirse lo histórico en términos de origen y significado. Esto puede ser concebido, como lo hace Benjamin, en diferentes contextos o estructuras. La consideración de lo trágico como un modelo o un arquetipo que se encarna en la historia o la consideración de las formas productivas como categorías eternas olvidan precisamente el concepto de *pérdida o disolución* que es característico de la conformación en torno a un campo de fuerzas, de toda estructura social o estética, es en este sentido que el modo lingüístico performativo de la expresión, la llamada caducidad, *actúa sin significar*. El tiempo de la disolución y la creación, la diacronía, el tiempo del acontecimiento, se borra para constituirse en una estructura de sentido y destinación: una historia evolucionista con un inicio y un telos donde el sujeto constituido se refleja como si fuera el sujeto constituyente⁶⁴.

La historización de lo natural, al contrario, la emergencia de los contenidos disueltos u olvidados, la llamada protohistoria del fenómeno, sólo puede darse en el análisis, como afirmaba Marx, de las relaciones estructurales o de coexistencia en tanto relaciones de fuerza. Ahí se desgajan o se separan naturaleza e historia en tanto el acontecimiento, lo históricamente producido en torno a un campo de fuerzas, es restituido. En el momento en que se pasa al análisis materialista la dimensión simbólica, portadora del sentido de la evolución del todo queda cortocircuitada por la dimensión de lo histórico disuelto que retorna como *acto de lenguaje* en la expresión. El análisis crítico, que localiza el retorno de lo protohistórico olvidado, depende íntimamente de la categoría de acción en un doble sentido: localiza, en el campo de fuerza restituido en el nombre, la acción *de* la estructura (mecanismo de producción-reproducción) y piensa, como su inversión dialéctica, la acción *sobre* la estructura (acción revolucionaria). No parece que Adorno llegue a concebir lo protohistórico de este modo, como tampoco que piense la síntesis de proto y posthistoria en los términos del berlinés a partir de categorías mesiánicas secularizadas.

Las tesis de 1940, donde la categoría de acción como ruptura de un tiempo vacío y homogéneo ocupa el lugar central, confirmarán, como veremos, esta concepción de la idea de historia natural. En realidad, toda esta configuración del problema ontológico nos lleva al hecho fundamental de que un modelo histórico materialista, en tanto restituye lo histórico como un conjunto de relaciones de fuerza se organiza como el pensamiento de la suspensión de estas relaciones, es decir, debe configurarse como praxis teórica en torno a una acción política. Esto, por supuesto, no es para nada diferente de los planteamientos políticos de Marx; sin embargo, la formulación de una ontología histórico natural donde pensamiento y acción confluyen nos permite *actualizar* el marxismo incluyendo y evitando los diferentes momentos ideológicos en que este colapsa: en términos generales, el comunismo real y la lógica capitalista de la reproducción social.

64 Todo esto es incluso banal. Pensemos, por ejemplo, en la suspensión del campo de fuerzas que es la transición española. ¿No se determina ese borramiento, ese olvido de la violencia fundadora, precisamente a través de la transformación del sujeto constituido en un sujeto constituyente bajo el lema de 'la constitución que nos dimos los españoles'? Ahí tenemos un origen simple y un telos que inaugura nuestra historia de progreso y reconciliación.

4.7. El concepto de apariencia y la dialéctica entre mito e historia.

En las últimas páginas de la conferencia, Adorno se ocupa precisamente de profundizar en esta antítesis entre naturaleza e historia, entre lo existente originario y lo nuevo en curso de aparición, que la deconstrucción propia de la historia natural debe operar. En este momento Adorno utiliza como punto de apoyo en el análisis de esta antítesis la contradicción que el psicoanálisis encuentra entre lo que él denomina *símbolos intrahistóricos* y *símbolos arcaicos*.

“De este terreno de la investigación recordaré aquí que en el psicoanálisis se encuentra esa contradicción entre los símbolos arcaicos, a los que no se conecta ninguna asociación, y los símbolos intrahistóricos, intrasubjetivos, dinámicos, que pueden eliminarse y se dejan transformar en actualidad psíquica, en conocimiento presente. Entonces, la primera tarea de la filosofía es elaborar esos dos elementos [diese beiden Momente herauszuarbeiten], especificarlos y confrontarlos entre sí [zu sondern und einander gegenüberzustellen⁶⁵], y sólo cuando esa antítesis llegue a ser explícita [diese Antithesis expliziert ist] habrá una oportunidad de que se pueda lograr la deconstrucción propia de la historia natural [der Auskonstruktion der Naturgeschichte]”. (Adorno 1991:130)

Los dos elementos de esa antítesis nos parecen claros. Los símbolos intrahistóricos o intrasubjetivos serían aquellos que se corresponden con la categoría subjetiva de historicidad, mientras que los símbolos arcaicos, que no se conectan a ninguna asociación, tendrían un carácter inintencional y se corresponderían con la categoría de protohistoria. Sin embargo, para Adorno, la *deconstrucción histórico-natural* se corresponde con una *elaboración, especificación y confrontación* de esos símbolos sin que pueda apreciarse el elemento irruptivo que en Benjamin comparece siempre en los diferentes contextos que hemos explicitado a partir de categorías como *interrupción, restitución o desarticulación*. Lo que estos conceptos nos trasladan es un momento dialéctico.

Seguidamente, Adorno nos ofrece una especificación de los extremos antitéticos, lo arcaico-mítico y lo históricamente nuevo, de cara a mostrarnos la dinámica de su diferenciación. Lo que Adorno quiere articular es, sin duda, una *oposición no simple* entre naturaleza e historia donde lo mítico-arcaico ya no ocuparía el lugar de lo estático y lo siempre igual y lo histórico el carácter de lo nuevo emergente. En su análisis dialéctico, el mito es ya dinámico y lleva en sí el tema del movimiento, de la historia, mientras que lo histórico devenido, deja de aparecer como dinámico para convertirse en repetición de lo mismo. Este esquema nos parece sin duda de gran calado, pero... ¿está correctamente articulado desde una perspectiva benjaminiana donde lo dialéctico supone, en última instancia, una *interrupción del movimiento* y un acto irruptivo de lenguaje?

En cuanto al mito, Adorno observa que la concepción dominante que otorga al mito un carácter eterno y estático -al que ya se había referido al comienzo- debe ser desechada en favor de una concepción dinámica del mismo. En su opinión, el mito debe ser dialécticamente considerado y para ello ofrece diferentes ejemplos según los cuales en el mito comparece siempre el motivo histórico. Habla entonces del carácter ambivalente, no estático, de ciertas palabras primitivas o de ciertos mitos como el de Cronos, así como de la mitología subyacente a la tragedia que, según el autor, “es dialéctica en sí misma en todo momento porque, por una parte, lleva en sí misma la condición culpable del ser humano caído en la cadena de dependencias de la naturaleza, y al mismo tiempo, aplaca ese destino por sí misma”. (Adorno 1991: 130)

65 Separarlos y confrontarlos entre sí.

De este modo, observamos que es clave para Adorno concebir lo mítico arcaico como una dinámica, que lleva en sí el germen dialéctico de su autosuperación. Este ejemplo es especialmente valioso porque sabemos que para Benjamin, los conceptos de destino y culpa natural ocupan un carácter central en *Destino y carácter* y en *Crítica de la violencia*, constituyendo una auténtica clave de bóveda de sus esquemas histórico-naturales bajo el tema de la confluencia entre el orden mítico de la culpa y el orden del derecho.

Del otro lado, nos dice Adorno, “lo producido dialécticamente en la historia, se presenta en verdad como algo arcaico”. (Adorno 1991: 132). Para determinar ese carácter arcaico que toma lo históricamente producido, Adorno prefiere utilizar, nos dice, el ejemplo de la *apariencia histórica* en el sentido de una segunda naturaleza. “Esa segunda naturaleza, en tanto se ofrece plena de sentido, es una naturaleza de la apariencia, y en ella la apariencia está producida históricamente. Es aparente, porque la realidad se nos ha perdido y creemos entenderla plena de sentido siendo así que está vacía, o porque introducimos en ella intenciones subjetivas a modo de significados suyos, como en la alegoría”. (Adorno 1991: 132) Esta plenitud de sentido, había sido considerada al comienzo de la conferencia, a través del análisis de los modelos historicistas hermenéuticos, a partir de dos características. La existencia de una totalidad abarcadora y el acento puesto sobre la categoría de posibilidad como elementos característicos de la categoría *subjetiva de historicidad*. Lo producido históricamente era reducido según las características -subjetivas- del origen ahistórico y el telos que lo originario determina. Adorno parece haber perdido en su determinación final de la apariencia estas características de la categoría subjetiva de historicidad que son ya *míticas*. De este modo, la categoría de apariencia y de sentido intrahistórico no está determinada en los mismos términos de Benjamin, para quien la eternización propia de lo histórico, su carácter mítico, se funda precisamente en las categorías de origen y telos ya en el ensayo sobre el traductor, donde, como vimos, aparecían por vez primera las categorías histórico-naturales.

Adorno, por su parte, interpreta que la apariencia histórica se presenta como algo arcaico a partir de varios fenómenos que él relaciona con el fenómeno fundamental del *retorno de lo mítico* en la apariencia: el elemento de lo *dejà vu*, del re-conocimiento que habita en toda apariencia, el llamado fenómeno mítico primordial de la *angustia*, el fenómeno de lo *amenazante* en el mito, el llamado elemento de realidad en la apariencia, la *expresión* y, finalmente, el que él llama motivo decisivo, el elemento *trascendente* de la *reconciliación*. La ausencia en esta elaboración de un operador dialéctico sume el análisis adorniano en una indiferencia que nada parece clarificar. La categoría de expresión debería, desde una perspectiva benjaminiana, ocupar el centro en oposición dialéctica a la de apariencia y determinar todos los elementos de la dialéctica histórico-natural, que deberían pasar a uno u otro lado de esta oposición. El elemento trascendente o de reconciliación estaría directamente relacionado con el elemento del re-conocimiento y, en términos benjaminianos, conformaría junto con el tema del origen y el telos la categoría subjetiva de historicidad que vehiculan los símbolos intrahistóricos. Al contrario, el elemento de realidad en la apariencia, la expresión, supondría la interrupción del deseo subjetivo de re-conocimiento y reconciliación y la ruina de la apariencia propia de los símbolos intrahistóricos. Del lado de la categoría de expresión, que envuelve un acto de lenguaje, se hallarían la angustia y lo amenazante precisamente en tanto *límite objetivo e inintencional* del re-conocimiento y la reconciliación propios de la categoría subjetiva de historicidad. La deconstrucción propia de la historia natural necesita no tanto diferenciar y separar como elaborar una dialéctica entre apariencia y expresión, entre sentido y manifestación. De este modo, lo histórico devenido es ya *naturaleza mítica* no simplemente porque lleva el tema de lo siempre igual, lo originario, sino porque lo originario alude en su estructura subjetiva de reconocimiento *al telos*, es decir, a la *reconciliación*. La historia es naturalizada en

tanto adquiere un sentido evolutivo, que es lo que Adorno describía al comienzo de la conferencia, al criticar a Heidegger, en los términos de posibilidad y proyecto del ser. Inversamente, la historia naturalizada se historiza en tanto *irrumpe* en ella el elemento arcaico de la expresión, portadora de la *caducidad* y vinculada a la *culpa natural*, frente a la eternidad de lo originario.

Lo que es esencial para entender esta dialéctica histórico-natural es que el carácter dialéctico del mito emerge en la deconstrucción de las formas históricas naturalizadas con la irrupción de las categorías de expresión y caducidad, mientras que el carácter mítico de la historia se corresponde con el ocultamiento de las categorías de caducidad y expresión. La historia es mítica en tanto se corresponde con lo que Benjamin denomina, en las afinidades electivas, el *elemento canónico* del mito, ligado al sentido, al telos y a la reconciliación, mientras que deviene histórica cuando se deconstruye a partir del *elemento arcaico* en el mito, el ciclo de la culpa y la expiación, el campo de fuerzas que irrumpe en la expresión. En las sociedades denominadas *sin historia*, toda la vida social parece organizarse en torno a un tránsito perpetuo entre la forma canónica del mito y el rito, ligada al telos y a la rememoración de lo originario, y la forma arcaica o piacular del mito y el rito, ligada al destino, al sacrificio y a la expiación de la culpa. De este modo, podríamos considerar que las propias dimensiones del mito en el orden social, la teleológica rememorativa y la destinal expiatoria, reproducen ya, en sí mismas, una *dimensión histórica de lo arcaico* en términos de telos y reconciliación, y una *dimensión arcaica de lo histórico* en términos de violencia y expiación. Es esto exactamente lo que Benjamin parece proponernos tanto en *Destino y carácter* como en *Crítica de la violencia* al sostener la tesis, radicalmente antievolutiva, de la identidad entre el orden del derecho y el orden del destino. La forma histórica del derecho, dependiente del orden teleológico de la reconciliación, oculta el orden de la violencia y la expiación. Ambos son para Benjamin *apariencia*. De este modo, lo teleológico y lo destinal parecen ser solidarios y co-determinarse como *dos dimensiones constitutivas de la apariencia* en todo orden social en tanto incapaz de desembarazarse de la violencia que lo engendra. No parece que Adorno llegase nunca a estas formulaciones pues para él el elemento de reconciliación inserto en el mito aludía, y así lo expresa en *Teoría estética*, al orden de la emancipación social. Como tendremos ocasión de comprobar, la destrucción en Benjamin de la categoría de apariencia, que alude al mismo tiempo al telos y al destino, no implica ningún deseo de reconciliación sino la remisión del pensamiento crítico, en términos marxistas, a la categoría de *acción política*.

4.8. Apéndice. La teoría de las imágenes dialécticas.

La teoría de las imágenes dialécticas es un tema de discusión dentro del corpus benjaminiano. La reformulación que Benjamin hizo de este concepto a partir de las *imágenes del deseo* fue muy discutida, en varias cartas de 1935, por Adorno. Nuestra lectura del significado y concepción de la teoría coincide básicamente con la crítica de Adorno a Benjamin, con lo que es obligado exponer la reformulación benjaminiana y contrastarla con los planteamientos ontológicos del propio Benjamin.

En el primer y en el último capítulo del exposé de 1935 Benjamin planteó una dialéctica de imágenes que parecía basarse en determinadas observaciones sobre la moda y la innovación técnica que contenían el Konvolut B (Moda), el G (Exposiciones, publicidad, Grandville) y el K (Ciudad y arquitecturas oníricas, ensoñaciones utópicas). En ellas, el elemento de novedad que transportan tanto la moda como la técnica transformaba a estos productos en “prefiguración inmadura e inconsciente” del futuro. Benjamin clarifica estos conceptos en la primera entrada del Konvolut B que lleva la entrada “Construcciones oníricas”.

“El traje de ciclista, como prefiguración inmadura e inconsciente de la indumentaria deportiva, corresponde a las prefiguraciones oníricas que aparecieron un poco antes o después para la fábrica o el automóvil. Del mismo modo que los primeros edificios fabriles se aferran a la forma tradicional del bloque de viviendas, y las primeras carrocerías de automóviles imitan carrozas, en la vestimenta de la ciclista la expresión deportiva lucha aún con el ideal de elegancia [...] ■ Construcciones oníricas ■ [B 1, 2]

Lo que parece captar la atención de Benjamin de cara a realizar su formulación de la dialéctica de las imágenes del deseo es ese carácter de las formas sociales en que “lo nuevo se entrelaza con lo antiguo”. Esta constitución de lo nuevo citando a lo viejo que podía verse en la estructura de los edificios o en la carrocería de los coches suponía para el autor una constitución objetiva del inconsciente colectivo en una *imagen desiderativa* según la cual “el colectivo busca tanto superar como tranfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción”. (Benjamin 2013: 39) En estas imágenes surgía ante cada época la siguiente, siguiendo la sentencia de Michelet, a partir de una particular configuración onírica y una citacionalidad, según los desarrollos del exposé. “En el sueño en el que, surge ante cada época la siguiente, esta última aparece ligada a elementos de la prehistoria, esto es, de una sociedad sin clases. Sociedad cuyas experiencias, que tienen su depósito en el inconsciente colectivo, producen, al entremezclarse con lo nuevo, la utopía que ha dejado su huella”. (Benjamin 2013: 39)

Lo que de esta formulación merece la pena ser destacado no es ese retorno de lo más antiguo, lo protohistórico, sobre lo más nuevo, que forma parte de la dialéctica de la expresión que hemos venido trabajando. Lo que resulta sorprendente es el carácter afirmativo de la formulación: la producción de la utopía como una huella de los deseos del inconsciente sobre la novedad histórica. La dialéctica entre sueño y despertar que Benjamin enuncia al final del exposé se sostiene así en esa citación de lo arcaico en lo más nuevo como sociedad sin clases que parece transformarse en un contenido disponible para la conciencia colectiva que apunta a un futuro inmediato. Adorno, en su carta de 1935 desde Hornberg señala varios elementos de esta formulación como *no dialécticos*. En primer lugar, la configuración de la imagen dialéctica como un contenido de conciencia. En segundo lugar, la orientación rectilínea, “de evolución histórica hacia el futuro como utopía” de la dialéctica. En tercer lugar, la propia concepción de la “época” como la del sujeto perteneciente a ella. Como advierte Adorno, el hecho de que la dialéctica sueño-despertar pueda traducirse en una imagen utópica, en una imagen del deseo colectivo que antes soñaba con la novedad en términos de mercancía, supone una apertura al futuro, que el mismo deseo catalizador atestigua, y que sugiere una continuidad y una suerte de autoengendramiento entre presente pasado y futuro. Lo que se pierde aquí es el componente dialéctico de ruptura o al menos de exclusión entre dos imágenes extremas, dos polos dialécticos uno de los cuales es, para Adorno, el motivo del siglo XIX como *infierno*. Como Adorno recuerda a su amigo, el carácter de fetiche del producto, que sirve a ambos como ejemplo paradigmático de imagen dialéctica, “no es un hecho del consciente, sino un hecho dialéctico en el sentido eminente de que produce conciencia”. (Adorno 1995: 125) Con ello, Adorno trata de observar que el análisis de contenidos de conciencia latentes donde se concentraba el deseo utópico, olvidaba que la propia conciencia histórica del fetichista estaba ya conducida por el deseo y era un producto de la base económica que se trataba de analizar a partir de su cultura. Lo que Benjamin parece estar perdiendo en su teoría de las imágenes del deseo es la discontinuidad, esencial en su dialéctica, entre el contenido performativo de la imagen (manifestación/caducidad/estatismo) y el contenido significado (plenitud/movimiento). Lo que Benjamin olvida aquí es precisamente un momento dialéctico del que Adorno no extrajo nunca todo su partido, el de interrupción o detención mesiánica, pero que aquí parece ser reivindicado contra

Benjamin, según el propio Adorno, para salvar lo teológico. Lo cierto es que en el esquema suspensivo/cancelatorio de la imagen dialéctica la imagen del deseo se sitúa siempre del lado de la historia cultural y la imagen fuerza que interrumpe la apariencia del lado de lo protohistórico. Falta en este esbozo dialéctico la discrepancia fundamental entre órdenes del lenguaje que se advierte en la reclamación por parte de Adorno del componente de fuerza que el motivo del siglo XIX como infierno parecía transportar. La categoría que cabría oponer a la novedad como fetiche no es para Adorno la de una sociedad sin clases sino, antes bien, la de *catástrofe*.

La percepción de Adorno en relación a la dialéctica sueño-despertar no puede parecernos más correcta si su intervención se piensa desde la imagen dialéctica como ellos dos la manejaban en conversaciones anteriores, es decir, como una imagen monádica en la que apariencia y expresión ocupaban los dos extremos según las categorías de eternidad y caducidad. Lo que le falta a las imágenes desiderativas es el motivo expresivo de la caducidad ya que, tal y como Benjamin las plantea en el exposé, lo que parece producirse es un entrelazamiento entre dos imágenes del deseo, la novedad de las mercancías y su citación de lo más antiguo, la sociedad sin clases, que anticipa el futuro. El momento del despertar, de continuar con la lógica propuesta por el autor, se produciría entonces como una activación de un deseo utópico latente en el deseo que concitan las mercancías o las formas de ese mundo de la novedad. Lo que Benjamin parece tratar de sugerir en esta concepción de la dialéctica de imágenes es una especie de construcción utópica latente, un sujeto colectivo del deseo, del que muchas de las formas del siglo XIX darían cuenta al ser analizadas. Lo que se pierde en esta dialéctica es precisamente la posibilidad de restitución mesiánica, es decir, de advenimiento de una sociedad sin clases a partir de la expresión de su radical carencia. La emergencia de las fuerzas no puede ser articulada en la dialéctica como deseo porque la emergencia de las fuerzas, la expresión, es precisamente el momento de suspensión de la apariencia donde se colapsa todo deseo y se suspende la identificación. Es esta una de las enseñanzas que hemos extraído de las tesis. La imagen de un deseo utópico latente en lo social es una imagen fantasmagórica, una imagen que precisamente contribuye a sostener el ideal de progreso y no a criticarlo en su radicalidad. Como hemos visto, desde su pensamiento estético, Benjamin articuló un concepto de crítica que debía prescindir del juicio de gusto en el que se articulaban las identificaciones del sujeto burgués a partir de la regla. La sobriedad en el tratamiento de la forma a la que se obligaba la crítica debía destruir las identificaciones constitutivas de la apariencia agradable y mostrar la forma en su autoexposición, su lenguaje inmanente, como desarticulación de la apariencia. Esta operación dialéctica no parece compatible con la de las imágenes desiderativas que encierran, como un oráculo, el futuro social a partir del deseo. Más bien se nos plantea, desde la dialéctica entre performance y sentido el hecho de que toda imagen desiderativa debe ser suspendida en la expresión porque encierra precisamente la teleología de una apertura y una destinación. Lo que Adorno parece reprochar a Benjamin es ese autoengendramiento, casi evolutivo, del futuro en el pasado a partir de una imagen del deseo. Esta lectura de la teoría de las imágenes dialécticas, que ha tenido una cierta fortuna⁶⁶, nos conduce irremisiblemente a planteamientos evolucionistas que casan mal con la ontología benjaminiana. El concepto de desarticulación de la apariencia y de interrupción del tiempo vuelven, sin embargo, a capitalizar las tesis que no parecen seguir ya por esta vía: las imágenes del deseo, en este caso la idea de progreso, son puestas de nuevo del lado de la ideología según una teoría de la acción revolucionaria como suspensión de la identificación.

66 Fredric Jameson nos ofrece en *El inconsciente político* desarrollos sobre el potencial utópico de la publicidad que parecen ir en esta línea. A pesar del uso extensivo que el crítico marxista hace del psicoanálisis en su obra no parece reparar en que lo que él denomina potencial utópico en ciertas formas culturales es tan solo una autoimagen de las fuerzas dominantes, una idealización social que suspende el campo de fuerzas.

La fascinación que por la teoría de las imágenes del deseo muestra Susan Buck-Morss en su libro *Dialéctica de la mirada* (1989) corre el riesgo de no hacer justicia al libro de los pasajes, cuya epistemología y ontología, localizadas en el Konvolut N, son una continuación de la ontología de 1925 adaptada bajo la forma de una dialéctica de imágenes que surge de esa cita sobre la oposición entre símbolo y alegoría que Adorno extrajo de la tesis sobre el barroco para documentar su conferencia sobre la *Naturgeschichte*. Es necesario confrontar esos dos modelos de dialéctica entre imágenes para comprender la idea de historia natural como una dialéctica entre caducidad y eternidad o, si se quiere, entre fuerza y significado. Toda la obra de Benjamin se nos abre a través de esa polarización dialéctica entre expresión y significado que toma la forma de una dialéctica de imágenes a partir de la correspondencia entre Adorno y Benjamin y del redactado del Konvolut N. La segunda teoría parece desmentir en su estructura a la primera y parece sostener un modelo de deconstrucción de la apariencia a partir del deseo utópico que se opone frontalmente a la otra concepción.

En el capítulo V de su libro, Buck-Morss afirma, aclarando la propia teoría del berlinés sobre la citabilidad de una sociedad sin clases que “Benjamin no sostiene que los contenidos de los mitos pasados proporcionan un plan para el futuro. Creer esto resultaría puramente utópico. En ningún lugar de su obra las protoimágenes tienen otro estatuto que el de un símbolo. Ellas proporcionan motivación para la emancipación futura, que no será literalmente una restauración del pasado, sino que se basará en formas nuevas que 'apenas conocemos'”. (Buck-Morss 1989: 135) La autora afirma desde un comienzo que la protoimagen que entra en constelación con lo más nuevo tiene simplemente una función *simbólica*, lo que equivale a decir, en ese contexto, que carece de estatuto ontológico. La función de esas imágenes parece ser simplemente ofrecer “motivación” para una futura emancipación. Esto no concuerda con el punto de vista ofrecido por la correspondencia entre Adorno y Benjamin. La lectura de la carta de Adorno a Benjamin de 1935 deja fuera de dudas que esta teoría es una nueva formulación de la teoría de las imágenes dialécticas que siempre fue utilizada entre ellos como una síntesis manejable de la ontología benjaminiana. La teoría de las imágenes desiderativas tiene un estatuto ontológico para Benjamin y es por ello que Adorno reivindica, contra esta teoría, su ausencia de momento dialéctico o negatividad. Adorno no está discutiendo sobre el estatuto de símbolo motivacional de las protoimágenes sino de su plausibilidad como realidad ontológica y, por ende, material. Es por esta razón que Adorno argumenta que la protoimagen no es dialéctica, porque no revela la constitución material del siglo XIX como infierno. Toda la incursión que Benjamin realiza en la teoría de las imágenes desiderativas no es una simple búsqueda de motivos simbólicos para la conciencia o el deseo revolucionarios, como parece sostener Buck-Morss, es un esfuerzo por construir una ontología histórica diferente y alternativa a la heredera de la mística y la estética. A nuestro juicio, la ausencia de una investigación sobre la ontología benjaminiana impide a la autora valorar otras construcciones ontológicas alternativas que coexisten de un modo contradictorio en el *Passagen-Werk*. Las tesis de 1940 muestran claramente un olvido de las imágenes desiderativas y un retorno a la dialéctica entre fuerza y significado en los términos de los textos sobre el lenguaje o sobre estética.

5. Tesis de filosofía de la historia⁶⁷ (1940)

“Todo lo moral se encuentra ligado con la vida en su sentido drástico, a saber, allí en donde ésta se encuentra consigo misma en la muerte en cuanto *sede por excelencia del peligro*”. (Benjamin 2012 : 93)

Las tesis sobre filosofía de la historia fueron escritas en París unos meses antes de que Benjamin intentara su huida vía España y Portugal hacia los Estados Unidos y fuera abocado por las circunstancias a la muerte en Port Bou. Es un texto que bebe de las convulsiones de la época de las que intenta extraer una lección histórica para cualquier época: toda época encuentra su inteligibilidad en el momento de peligro que la enfrenta a lo limitado, a lo contingente, a lo material. Desde 1935, las leyes de Nüremberg suponen un auténtico *estado de excepción racial* en Alemania y la política de segregación y exterminio se acerca hacia la “solución final”. Benjamin, que a causa de su desesperada situación sentimental y financiera, había planificado ya un suicidio en 1931, había confesado a diferentes personas que no creía poder soportar la vida y la muerte en un campo de concentración. Quizás a causa de esto, volvió a planificar su muerte cuando inició su huida hacia Lisboa a través de España. Las tesis viven de esa inminencia de la muerte que sacude una Europa en guerra y encaminada al exterminio de los judíos y que, en lo personal, se plantea para nuestro autor como una posibilidad cierta y afrontada.

Desde el punto de vista de nuestro modelo, las tesis de 1940 presentan la especificidad de plantearse, al mismo tiempo, como uno de los textos *teológico-políticos* de Benjamin y como una última versión de la teoría de las imágenes dialécticas, que Benjamin y Adorno utilizaron como una herramienta epistemológica extraída, como vimos en los dos capítulos anteriores, del concepto benjaminiano de alegoría. De este modo, aunque las tesis pertenecen en su origen intelectual al complejo de los pasajes, comparten con la crítica de 1921 el constituirse alrededor de una preocupación central por la *acción revolucionaria*, que es el aspecto que el estrato expresivo o irruptivo benjaminiano cobra cuando el modelo de la historia natural es llevado sobre la *institución política*.

Lo que Benjamin introduce en los dos textos políticos es un aspecto del conflicto poco desarrollado teóricamente en el marxismo: el problema de la conexión entre la simbolización del conflicto y la fuerza dominante, hecho decisivo para tratar el problema de la articulación del antagonismo. El marxismo asume en sus análisis que la articulación de la fuerza antagonista pasa por la desarticulación de la ideología dominante pero a su vez entiende que la ideología dominante produce su *propia simbolización del conflicto* a partir de sus instituciones y demandas políticas. El proletariado no es autónomo respecto de los intereses y del marco político de la burguesía sino que

67 Su título original es, más bien, *Sobre el concepto de historia*. Conservamos el nombre con el que las dieciocho tesis han sido recogidas en español por una razón léxica. Considero que la palabra *concepto* está utilizada en el ensayo de forma laxa por Benjamin ya que, como se desprende del prólogo epistemo-crítico, lo que corresponde a la historia no es un concepto sino una *constelación de conceptos* que determina una *idea* en su devenir o *repetición*: la *idea de historia natural*.

desarrolla su lucha dentro de este marco, como Marx no deja de recordarnos en los escritos políticos. En *Las luchas de clases en Francia* (1850), el autor es ya perfectamente consciente del papel de lo imaginario en la construcción del discurso universalista burgués.

“La frase que correspondía a esta imaginaria abolición de las relaciones de clase era la *fraternité*, la confraternización y la fraternidad universales. Esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, esto de conciliar sentimentalmente los intereses de clase contradictorios, de elevarse en alas de la fantasía por encima de la lucha de clases, esta *fraternité* fue, de hecho, la consigna de la revolución de febrero. Las clases estaban separadas por un simple equívoco, y Lamartine bautizó al gobierno provisional, el 24 de febrero, de “*un gouvernement qui suspend ce malentendu terrible qui existe entre les différentes classes*”. El proletariado de París se dejó llevar con deleite por esta borrachera de generosa fraternidad. (Marx 1975 : 69)

Lo que la ideología burguesa facilita al proletariado es, por tanto, un marco político-económico donde el conflicto es simbolizado según los intereses de la fuerza dominante siendo esta *fraternidad universal* una parte esencial del contenido declarado de la ley. Este es exactamente el mismo problema que Benjamin está tratando en las tesis a partir de la idea de progreso y la política socialdemócrata, basada también en la identificación con las simbolizaciones liberales. Se trata de una constante en el proceso de lucha histórica que reduce la lucha de clases a un conflicto unilateral donde un cierto telos de reconocimiento parece ser el motor de la acción política. Este es el núcleo del problema: esa idea de progreso oculta la contradicción fundacional e inscribe el conflicto en un tiempo vacío y homogéneo, es decir, un tiempo del que ha sido borrado el campo de fuerza: las exclusiones fundadoras que sustentan la coacción a la necesidad. De este modo, Marx y Benjamin encuadran un mismo problema, el de la simbolización distorsionada del conflicto de clase dentro de las estructuras políticas burguesas.

5.1. Ideología y tradición.

Como es bien sabido, las tesis fueron elaboradas en su mayoría a partir de un conjunto de anotaciones del *Passagen-Werk* reunidas en el Konvolut N, titulado *Teoría del conocimiento, teoría del progreso*. De las alrededor de 180 entradas del Konvolut N una treintena de ellas guardan una estrecha relación con la filosofía de la historia de 1940 y una decena de ellas son citadas en parte entre las dieciocho tesis. Como se puede apreciar en una lectura atenta de ciertas entradas de este Konvolut, la ontología de 1925, la doctrina del origen del prólogo epistemocrítico, está presente en ellas como principio constructivo y epistemológico de la investigación, así como algunos conceptos esenciales de su ontología como protohistoria, posthistoria o fenómeno originario.

“Marx expone el entramado causal [Kausalzusammenhang] entre la economía y la cultura. Aquí se trata del entramado expresivo [Ausdruckzusammenhang]. No se trata de exponer la génesis económica de la cultura, sino la *expresión* de la economía en su cultura. Se trata, en definitiva, de captar un proceso económico como visible *fenómeno originario* [Urphänomen] de donde proceden todas las manifestaciones de la vida de los pasajes (subrayado mío)”. [N 1 a, 6]

Dentro del contexto del *Passagen-Werk*, el vínculo expresivo entre formas económicas y formas culturales suponía tratar el capitalismo industrial del siglo XIX como un fenómeno originario que se traducía en multitud de formas sociales. Si nos acercamos a la introducción del exposé de 1939, nuestro autor afirma allí que “las formas de vida nuevas y las nuevas creaciones de base económica y técnica del siglo pasado entran en el universo de una fantasmagoría”. (Benjamin 2013: 50) Esta

fantasmagoría se manifiesta en el texto en los términos, por ejemplo, de una “fantasmagoría del mercado” (*flâneur*, *intérieur*, *coleccionismo*) en relación directa con el fetiche de la mercancía, pero también como “fantasmagoría de la propia civilización” donde la *idea de progreso* aparece como central a partir de fenómenos como las Exposiciones Universales. Las tesis de 1940 recogen esta fantasmagoría de la civilización a partir de dos fenómenos esenciales: la concepción de la historia propia del historicismo y la concepción de la lucha obrera propia de la socialdemocracia. La idea de progreso es articulada de este modo en el texto de 1940 a partir de una muy perspicaz confluencia histórica entre los ideales civilizadores de la clase dominante, expresados por el historiador historicista, y los ideales políticos del movimiento obrero a partir de la alternativa, ya triunfante en los años veinte, de la *lucha por el reconocimiento* propia de la socialdemocracia, además de incluir la amenaza fascista en el contexto, determinando así un auténtico campo de poder en acto. La brillantez del enfoque hace que las tesis sean hoy en día, en 2021, *actuales* en el sentido preciso que esa palabra cobra en el *Passagen-Werk* y después en las propias tesis. La revolución alemana de 1918, tras la cual Benjamin forjó su *Crítica de la violencia*, da cuenta, entre otras cosas, de la ruptura en el curso de la lucha revolucionaria entre socialdemocracia y socialismo marxista y del comienzo de la dura represión de este último en Alemania. Los 19 años que transcurren entre ambos textos asientan la integración mayoritaria del movimiento obrero, más allá de cualquier lucha rupturista, en la senda de su reconocimiento por el capital. La idea de progreso que se articula en el *Passagen-Werk* se nutre de este contexto y trata de pensar, precisamente, la lucha de clases en oposición dialéctica al liberalismo, al obrerismo socialdemócrata y al fascismo. Lo que este contexto general determina de un modo preciso no es tan solo *un campo de fuerzas*, que en el ámbito del *Passagen-Werk* es ya el del *capitalismo industrial*, sino también su ocultación tras un significado histórico evolucionista y teleológico: la idea de progreso. Refiriéndose al libro de los pasajes, afirma Benjamin en una de las muchas entradas programáticas del *Konvolut N*.

“Se puede considerar uno de los objetivos metódicos de este trabajo mostrar claramente un materialismo histórico que ha *aniquilado en su interior* la idea de progreso [Idee des Fortschritts]. Precisamente aquí, el materialismo histórico tiene todos los motivos para separarse con nitidez de la forma burguesa de pensar. Su concepto principal no es el progreso sino la *actualización* [Aktualisierung] (cursivas mías)”. [N, 2, 2]

Uno de los objetivos centrales de las tesis parecería ser mostrarnos esta aniquilación de la idea de progreso en el materialismo a través de la crítica al historicismo y a la estrategia política de la socialdemocracia. Es contra estas determinaciones históricas del análisis (la imagen historicista de la historia) y de la acción (la estrategia política socialdemócrata), vinculadas por esa representación del tiempo, que las tesis ofrecen un análisis de la acción política entendiéndola, al mismo tiempo, como una ruptura material con las estructuras de poder y como una interrupción de una cierta simbolización. El núcleo central del texto es esa constelación saturada de tensiones que, implicando una acción, interrumpe la simbolización, el vínculo identificatorio con la clase dominante. Para la tradición de los vencidos la principal amenaza será siempre, afirma Benjamin en la tesis VI, “prestarse a ser instrumento de la clase dominante”.

Si la acción política revolucionaria es determinada así por la interrupción, en el momento de peligro, de esa imagen teleológica, lo característico de esa ruptura del tiempo vacío es la emergencia del antagonismo, del campo de fuerza y la contrafuerza, dentro del campo de simbolización de la clase dominante. Será preciso penetrar en este aspecto decisivo del texto donde *acción y simbolización* aparecen anudadas tanto en el campo de la tradición dominante como en el de la dominada. La crítica materialista del anudamiento burgués entre acción y simbolización constituye,

para la fuerza antagonista, su propio anudamiento entre acción y simbolización.

Pero, continuando con la cita, el esquema Benjaminiano, producto de su ontología materialista, nos sitúa además en otra dimensión del problema. La contraposición entre *idea de progreso y actualización* debe ser referida más concretamente a la consideración gnoseológica y ontológica según la cual el proceso económico no debe ser considerado en su relación causal con la cultura sino en su relación *expresiva* según la cual la economía aparece como *fenómeno originario*. Desde estas consideraciones el concepto de actualización y de tiempo-actual o tiempo-ahora, [jetztzeit], apunta, como veremos, a ese *momento irruptivo* en el que una determinada apariencia, el tiempo vacío y homogéneo, es interrumpida por la operación crítica del historiador materialista que debe coincidir con la irrupción en la historia del momento revolucionario. El vínculo entre la captación del momento revolucionario por el historiador materialista y por el proletariado en lucha se hace explícito en la tesis XII. Este carácter expresivo interrumpe, por lo tanto, del mismo modo que lo hacía todo fenómeno originario en la tesis sobre el barroco, un cierto proceso de transmisión, una determinada imagen histórica ideológica.

Sin embargo, a diferencia del marxismo tradicional, la ideología, las simbolizaciones de la fuerza dominante, se constituyen en nuestro autor como *tradición*. Desde esta perspectiva la ideología parece absorber un sentido inherente al concepto benjaminiano de *tradición* que implica *la herencia* como *fundación y conservación* de la fuerza. Esta idea aparece en los dos escritos políticos. En las tesis a partir del conflicto entre las dos tradiciones, la de los vencedores y la de los vencidos, centrándose en los mecanismos de conservación de la primera y la posibilidad de interrumpirlos. En *Crítica de la violencia* a partir de la fundación y la conservación del derecho que, es preciso recordarlo, se inserta en un contexto de lucha de clases. Desde este punto de vista, la tradición dominante debe ser vista a partir de su modo específico de articulación entre lo económico y lo político.

En este punto sería conveniente retomar una entrada del Konvolut N, la [N 16 a, 1], en la que Benjamin recoge una cita de Karl Korsch bajo el comentario “Delimitación de la concepción materialista de la historia en Korsch”. Allí, el filósofo marxista, conocido en los debates de la época por su “principio de la especificación histórica” señala que los conceptos de clases y lucha de clases tienen significados distintos para las distintas épocas, siendo las categorías de *El Capital* específicas para la sociedad burguesa en la que, según una escisión característica, “las fuerzas de la *economía y la política* están formal y completamente separadas entre sí y los trabajadores, como ciudadanos, son libres e iguales en derechos [...]”.

Esta completa separación entre economía y política es la que divide para Korsch el campo social entre ciudadanos, simbolizados como libres e iguales en el orden político, y trabajadores asalariados, inscritos en un orden de exclusión económica en tanto despojados de todo derecho sobre el medio de producción y el producto social. De esta escisión de órdenes, que atraviesa al mismo trabajo asalariado en tanto este se inscribe en el mercado reflejándose como un intercambio de equivalentes, resulta el *carácter formal de la ley* en la democracia burguesa, donde esta aparece siempre dividida entre una ley actuante pero no simbolizable (las relaciones de producción como relaciones de exclusión) y una ley simbolizada pero no actuante (el contenido declarado de la ley en términos de igualdad y libertad).

Lo que Benjamin está delimitando en las tesis a partir del concepto de tradición de los vencedores es, entonces, el proceso de *reproducción* de las relaciones sociales de dominación en la sociedad

burguesa. Aquí se sitúa de nuevo en el núcleo problemático que ocupaba a Horkheimer, a Adorno y al mismo Benjamin en la época de las conversaciones de Frankfurt y Königstein, cuando especulaban en torno a la mercancía como imagen histórica y clave del inconsciente colectivo, es decir, como hecho originario en el que emergía una protohistoria del capitalismo. No obstante, la reproducción social en sí misma supone para Benjamin un terreno institucional, la democracia burguesa, una dimensión que los frankfurtianos nunca conectaron con los mecanismos de reproducción del capital. Es decisivo señalar que Benjamin, al ocuparse de la fantasmagoría de la mercancía y de la fantasmagoría de la civilización como imágenes históricas, concibe la elaboración de una teoría de la reproducción social, a diferencia de Horkheimer y Adorno, como la teoría de su *interrupción* en una acción revolucionaria, desarrollo este que se halla bastante alejado de los resultados ulteriores arrojados por la investigación social de sus compañeros. El concepto de *actualidad*, ligado a la exposición materialista de la historia, donde se articula una constelación saturada de tensiones, es la clave de esta interrupción.

“A esta constelación de peligros le hace frente la historiografía materialista; ahí está su *actualidad*, ahí tiene que probar su presencia de espíritu. Una exposición semejante de la historia tiene como meta, en palabras de Engels, '*escapar del ámbito del pensamiento*' (cursivas mías)". [N 10 a, 2]

La teoría de las *imágenes dialécticas*, que funciona, como ya se ha explicitado, como una síntesis virtuosa de la ontología del Trauerspiel, es decir, de esa síntesis concreta de protohistoria y posthistoria que constituye el fenómeno originario captado por la crítica, es conservada como uno de los motivos articuladores de las tesis de 1940. Benjamin ocultó este hecho en el redactado final del texto; sin embargo, en ciertas entradas del Konvolut N, algunas de las más próximas a las tesis, la imagen dialéctica se convierte en operador de un desciframiento histórico en clave revolucionaria.

“Al pensar pertenece tanto el movimiento como la detención de los pensamientos. Allí donde el pensar, en una *constelación saturada de tensiones*, llega a detenerse, aparece la imagen dialéctica [dialektische Bild]. Es la cesura en el movimiento del pensar. Su lugar, no es, por supuesto, un lugar cualquiera. Hay que buscarlo, por decirlo brevemente, allí donde la tensión entre las oposiciones dialécticas es máxima. Por consiguiente, el objeto mismo construido en la exposición materialista de la historia es la *imagen dialéctica*. Es idéntico al objeto histórico; justifica que se haga saltar del continuo del curso de la historia (cursiva mía)". [N 10 a, 3]

Esta anotación contiene gran parte del núcleo de pensamiento de la tesis XVII, con la diferencia de que en la tesis, creemos que por razones de simplificación, se oculta la dimensión de la constelación saturada de tensiones, el campo de fuerzas, en los términos de una imagen dialéctica. Sin embargo, como veremos, la teoría se halla presente en las tesis. Como nuestro autor afirma con total claridad, la imagen dialéctica es el objeto mismo *construido* en la exposición materialista, y se trata de un objeto, como ya hemos observado en el capítulo tres al comentar la doctrina del origen, construido en términos de destrucción o suspensión de la *apariencia* bajo la que este se manifiesta. De ahí que la dialéctica de imágenes, como ya sucedía al considerar la mercancía en estos términos, se produzca como la interrupción de una apariencia en la emergencia de un momento expresivo o de un acto de lenguaje. Como afirma Adorno en su carta a Benjamin de 1935, inserta en el Konvolut N por nuestro autor [N 5, 2], “las *imágenes dialécticas* son constelaciones entre las cosas alienadas y la significación exhaustiva, *detenidas* en el momento de la indiferencia entre muerte y significación. Mientras que en la apariencia se despierta a las cosas para lo más nuevo, la muerte transforma las significaciones en lo más antiguo (subrayado mío).” (Adorno 1995: 128) Aquí subraya Adorno ese

momento de detención dialéctica propio de la expresión aunque sin incidir, como ya hemos argumentado in extenso en el capítulo anterior, en esa detención como una ruina de la apariencia según la discrepancia, originaria para Benjamin, entre sentido y expresión. El vínculo explícito que las tesis nos ofrecen entre la acción revolucionaria y la construcción teórica del historiador materialista, evidencian que el desplazamiento de la ontología de 1925 sobre el campo del materialismo histórico traslada ese *acto de lenguaje* donde se actualiza un campo de fuerzas y su superación, como una *ontología de la acción política* en términos revolucionarios.

El modelo *estético-teológico*, que hemos observado en su compleja imbricación en el ensayo sobre el traductor y en la ontología de la tesis sobre el barroco, es conservado en el *Passagen-Werk* y en las Tesis de 1940 dentro ahora de los conceptos del materialismo histórico marxista, (conceptos que ya están presentes, por otra parte, en la *teología política* de 1921). Las tesis permiten una lectura estético-teológica donde la síntesis concreta de protohistoria y posthistoria es llevada hacia la problemática, ya esbozada en 1921 desde el contexto místico-lingüístico, de la acción revolucionaria, evidenciando que toda la secuencia estético-teológica en que un *acto de lenguaje* suspende el significado evolutivo convierte esa performatividad, dentro del contexto social, en una *acción política* sobre un campo de fuerzas que interrumpe la transmisión. De este modo, las tesis pueden y deben ser leídas como una teoría de la acción política que nos lleva a una cuestión decisiva para este último Benjamin, aquél capturado de un modo extremo por el momento de peligro: el hecho fundamental de que la exposición materialista de la historia coincide con una acción y debe finalmente *escapar*; como afirma Engels, al ámbito del pensamiento.

5.2. El desplazamiento del campo de fuerzas: teología y materialismo histórico.

Como hemos tratado de mostrar, el Konvolut N nos indica que el proyecto benjaminiano de los Pasajes de París supone, en sus diferentes ámbitos históricos de investigación, un desplazamiento de la ontología de 1925 sobre el contexto del materialismo histórico y un desplazamiento de la investigación histórica del campo de la estética al campo de la teoría social. De este modo, el concepto de campo de fuerza que veíamos emerger en la tesis de 1925 a partir del concepto de destino y sus funciones lingüísticas (lo oracular, el silencio trágico) es desplazado hacia el ámbito de las relaciones económicas y su expresión en la cultura. Ello no supone de ningún modo que el concepto de destino sea abandonado, pues el vínculo material entre lenguaje y contingencia que es central en la filosofía de nuestro autor, se manifiesta como un vínculo con la muerte y el sufrimiento en la tragedia o como un vínculo con la necesidad y la violencia en el orden político. El concepto de destino es central en el primer texto político, la crítica de 1921⁶⁸, adquiriendo allí una significación política. En la correspondencia entre Benjamin y Adorno y también en los fragmentos finales del segundo exposé del *Passagen-Werk*, podemos observar cómo la noción de un *ciclo de eterno castigo* infernal actúa como el reverso del ciclo de las mercancías orientado por la novedad. Los escritos de Blanqui desde su encierro en Fort Tureau, a quien “la novedad le aparece como el atributo de lo que pertenece al bando de la condenación eterna” (Benjamin 2012 : 63), sirven al filósofo de inspiración para formular la correlación entre novedad-progreso y eterna condenación que había de orientar la concepción materialista de la obra.

Del mismo modo, el ciclo de culpa y expiación que circunscribe a la vida natural en su conexión culpable [schuld Zusammenhang] sirve ya en *Crítica de la violencia*, para caracterizar el orden del derecho en los términos de un campo de fuerzas, un ciclo eterno de culpa y expiación, donde se

68 Es preciso, al leer la crítica, recuperar todos los contextos en que aparece el destino, que es el campo de fuerza donde se produce la ley como dominio político-económica de la necesidad.

expresa ya el dominio de clase como fundación del poder. Lo que necesariamente debe cambiar, sin embargo, en el tránsito de una investigación materialista en el campo de la estética a una investigación materialista en el campo social, es la naturaleza del acto de lenguaje en el que se plasma la *referencia a fuerzas* propia de la emergencia del campo. Esto es característico de la lógica de los dos textos políticos. En la crítica de la violencia una *violencia mítica* [mitische Gewalt], a la vez fundadora y conservadora del derecho, parece darnos el concepto de expresión junto al de una *violencia divina* [göttliche Gewalt] que trata de subvertir el orden de la fundación del poder y disolver el campo de fuerzas. De esta manera, el *momento irruptivo* que en estética corresponde a la expresión o a la manifestación que suspende la apariencia, debe traducirse, en el campo social, en los términos de una violencia fundadora y conservadora de un orden de dominio y una violencia cancelatoria de ese orden. En las tesis, la violencia cancelatoria se expresa, como veremos, en conceptos como *constelación saturada de tensiones o instante de peligro*. Todas estas categorías, que funcionan al tiempo como categorías cognoscitivas y categorías performativas, nos remiten a la categoría de *actualidad* que es la que permite a nuestro autor pensar esa síntesis concreta de protohistoria y posthistoria donde emerge una cierta estructura del pasado a la luz de su *redención*. Que las categorías cognoscitivas que ordenan la ontología materialista de nuestro autor sean categorías performativas muestra como la filosofía del lenguaje de Benjamin, al ser trasladada sobre la teoría marxista, se ve abocada no ya tan solo hacia la captación de un campo de fuerzas sino hacia las acciones que operan sobre él para modificarlo.

“Las *historias previa y posterior* [Vor- und Nachgeschichte] de un hecho histórico aparecen, en virtud a su exposición dialéctica, *en él mismo*. Más aún: toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese *campo de fuerzas* [Kraftfeld] en la medida en que la *actualidad* [Aktualität] actúa en ella. Y es así como el hecho histórico se polariza, siempre de nuevo y nunca de la misma manera, en historia previa e historia posterior. *Y lo hace fuera de sí*, en la actualidad misma, al igual que una línea, dividida según la proporción apolínea, experimenta su división fuera de ella misma (subrayado mío)”. [N 7 a, 1]

Lo que esta entrada del Konvolut N nos muestra es precisamente la categoría de actualidad o de tiempo-actual [Jetztzeit] como el punto de articulación de esa síntesis concreta de protohistoria y posthistoria. El hecho histórico, lo fenoménico que es el objeto del historiador materialista, se convierte en un campo de fuerzas en la medida en que la actualidad actúa en él. Cuando la actualidad es extraída del hecho histórico, como Benjamin apuntaba en la ontología de 1925, el fenómeno se separa de su *estado empírico bruto*, que es apariencia, y se transforma en *fenómeno originario*. De este modo el hecho histórico se polariza precisamente en tanto se interrumpe su apariencia teleológica, mostrándose la síntesis concreta de protohistoria y posthistoria como la emergencia de un *campo de fuerza* desde el punto de vista de su disolución, es decir, a partir de una acción cancelatoria. El fenómeno es salvado o redimido cuando alcanza su virtual plenificación, pero sólo lo hace en tanto se manifiesta en su incompletud fundamental, es decir, se muestra como un ciclo de violencia y destrucción que debe ser reparado. Un hecho histórico, afirma Benjamin, se polariza una y otra vez en protohistoria y posthistoria según ese principio de repetición que se manifiesta en todo fenómeno de origen, en toda *idea*. Hay una estructura de repetición histórica que, por más que sea denegada por la articulación de un relato y un tiempo evolutivos, persiste e insiste, haciendo que en el acontecimiento histórico retorne un campo de fuerzas, una polarización del fenómeno en protohistoria y posthistoria que se configura como un núcleo de diferencia y repetición, *siempre de nuevo y nunca de la misma manera*, como afirma nuestro autor. Cuando la ontología materialista del fenómeno originario se desplaza al campo de la historia social según el

orden de fundamentación del materialismo histórico, lo que retorna siempre de nuevo en su diferenciación es el problema de la *reproducción de la vida*, del orden del reparto y de la rivalidad en torno a las necesidades, un nuevo aspecto, diferente al de la constelación trágica, del problema de lo colectivo. Ese problema, como ya hemos señalado en diversas ocasiones, es el problema de los vínculos sociales de la contingencia, el problema de su olvido y de la lógica de su posible reconstitución. Lo que se repite siempre de nuevo es un *acto de exclusión* que hace la ley, que determina un campo de fuerzas que es preciso, a cada instante, volver a *actualizar* para poderlo suspender: la *interrupción mesiánica* del tiempo vacío y homogéneo es el instante de exclusión de la exclusión, de la reconstitución potencial del vínculo social en el orden de la necesidad. Si el autómatas llamado materialismo histórico puede replicar a todas las jugadas de su adversario con un movimiento ganador es tan sólo en tanto sea capaz de restituir dialécticamente los *nudos* que *religaban* el campo social según el orden de la necesidad: es ahí, en la *secularización política* de esa religio, donde se halla la teología, que “es pequeña y fea y no debe dejarse ver”.

A continuación procederemos a hacer una lectura ordenada de las tesis. No las leeremos todas ni todas de la misma forma ni con igual intensidad, pero respetar la secuencia nos ayudará a captar la acumulación de temas y contextos en su característica sobredeterminación y densidad. Las tesis que consideramos claves las citaremos en su integridad mientras que de otras tan solo citaremos ciertos fragmentos. La versión que seguimos es la de Jesús Aguirre en *Discursos Interrumpidos I*. Sin embargo, hemos optado por hacer algunos cambios en la tesis II, a la que le faltan varias frases del original alemán y por retraducir completamente la tesis V, que en la traducción presente se nos antojaba contradictoria con lo enunciado por el autor. Comentaremos estos cambios cuando corresponda.

5.3. La felicidad. Tesis II.

Tras el relato alegórico de la tesis I, que nos presenta el estrecho vínculo entre materialismo histórico y teología a partir de la figura alegórica del autómatas y el enano, la tesis número dos, como también sucede en el fragmento teológico-político, pone en relación las categorías de felicidad [Glück] y redención [Erlösung] a partir de una cita de *Microkosmos*, de Hermann Lotze. El libro de Lotze contiene una aguda crítica de la idea de progreso que Benjamin recoge en diferentes entradas del Konvolut N. La tesis presenta un redactado muy similar a la entrada del Konvolut [N 13 a, 1], de la que se diferencia sobre todo en las frases finales, donde aparece la mención al materialismo histórico.

II.

“Entre las peculiaridades más dignas de mención del temple humano», dice Lotze, «cuenta, a más de tanto egoísmo particular, la general falta de envidia del presente respecto a su futuro». Esta reflexión nos lleva a pensar que la imagen de felicidad [das Bild von Glück] que albergamos se halla enteramente teñida por el tiempo en el que de una vez por todas nos ha relegado el decurso de nuestra existencia. La felicidad que podría despertar nuestra envidia existe sólo en el aire que hemos respirado, entre los hombres con los que hubiésemos podido hablar, entre las mujeres que hubiesen podido entregársenos. Con otras palabras, en la representación de felicidad vibra inalienablemente la de redención [Erlösung]. Y lo mismo ocurre con la representación de pasado, del cual hace la historia asunto suyo. El pasado lleva consigo un índice temporal [einen heimlichen Index] mediante el cual queda remitido a la redención. ¿No sentimos nosotros mismos un soplo del aire en el que otros vivieron antes? ¿No hay en las voces a las que prestamos oído un eco de voces ahora extintas? No tienen las mujeres a las que cortejamos hermanas que nunca conocieron? Si esto es así,

existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra⁶⁹. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica [schwache messianische Kraft] sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe de ello el materialismo histórico”.

Lo que, en mi opinión, es decisivo en la consideración del tiempo de una vida como aquel “en el que de una vez por todas nos ha relegado el decurso de nuestra existencia”, es que nos lo plantea en relación a su limitación y no a su apertura. La muerte como límite parece operar aquí un papel articulador. Con ello, las tesis se orientan ya hacia ese campo de fuerza o a ese *armazón de la historia*, como el autor lo denomina en las tesis. Toda idea de felicidad, en tanto circunscrita al tiempo *cerrado* de una vida, se halla referida al pasado, y en eso se conecta con la de redención: es en la felicidad en relación a lo que habría podido ser donde el pasado deja de estar eternizado y olvidado. El pasado aparece de este modo alterado por esa envidia retrospectiva que parece retirarle su carácter *completo y ultimado*; de ese modo, la idea de felicidad se desconecta de la de *esperanza* como referencia al futuro y se desvincula de toda mitología teológica de la promesa. Si la representación del pasado que se hace el historiador materialista presenta la misma estructura, entonces toda la apertura y destinación que acompaña a la idea de progreso carece de todo *índice redentor*. La *débil fuerza mesiánica* que el presente atesora radica no en su apertura, ese esfuerzo en favor de las generaciones futuras que, como veremos, propugna la socialdemocracia, sino en su vínculo con las voces extintas, con todo aquello que, irremediablemente perdido, sin embargo, debe sobrevivir. Es inevitable pensar, al leer la tesis II, en ese vínculo con *una vida anterior* característico, en *Sobre algunos temas en Baudelaire* (1939) de la experiencia de las correspondencias que son, según nuestro autor, datos fundamentales de la *rememoración colectiva*. “Datos no de la historia sino de la prehistoria. Aquello que da su grandeza y riqueza de significación a los días de fiesta es el reencuentro con una vida anterior.” (Benjamin 1972: 144) La idea de redención estaría de este modo asociada a la memoria funeraria y a los vínculos culturales propios de la protohistoria. Veremos que este tema vuelve a ser retomado desde la dimensión política a partir del vínculo, esencial para el historiador materialista y para la clase redentora, con la historia de los vencidos y con el pasado oprimido. Se produce de este modo, dentro de las rupturas históricas, una resignificación del materialismo histórico ya que, desde la ontología de nuestro autor, la sociedad sin clases parece operar como una *restitución dialéctica* de los vínculos de la caducidad que el proceso social ha abolido. Esto es algo que merece ser pensado en mayor profundidad ya que la secularización de la idea de redención supone un retorno, en una dialéctica histórica de extremos, de un vínculo social reprimido por las estructuras de dominación. Si este vínculo manifiesta en su origen una dimensión política de lo religioso (la renuncia a la acumulación) el proceso de descomposición y recomposición de las estructuras sociales determina en este retorno una dimensión religiosa de lo político que se manifiesta, tal y como aparece en crítica de la violencia, como un orden superior de fundación. Tendremos ocasión de extendernos más sobre este asunto en la tercera parte.

5.4. El cronista. Tesis III y IV.

Las tesis III y IV nos introducen en el problema de la transmisión cultural que debe operar el historiador materialista. Este es un tema que Benjamin trata en diferentes entradas de Konvolut N. A lo que estas dos tesis apuntan es a la contestación del concepto de “bienes culturales” que, como afirma el autor en la entrada [N 5 a, 7], “si bien no son independientes del proceso productivo del

69 Las frases subrayadas han sido olvidadas por el traductor. En cuanto al adjetivo “débil” [schwache], modificamos el “flaca” del traductor.

que surgieron, lo son respecto de aquel en que perduran. Sirven así de apoteosis de este último”. El hecho de que los llamados “bienes de la cultura”, desligados ya de las condiciones materiales de su producción, sirvan al apoteosis de un determinado presente en tanto *símbolos de progreso* es uno de los rasgos de la inserción de la historia en un tiempo vacío y homogéneo.

III.

“El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida [erlösten Menschheit] le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour*, pero precisamente del día final”.

La pretensión de que nada puede darse por perdido para la historia y de que no hay que distinguir entre acontecimientos grandes y pequeños indica precisamente que corresponde al historiador materialista atravesar esa imagen patrimonialista de la historia en que las producciones de la cultura se convierten en símbolo del apoteosis burgués. Cuando Marx afirma, al hablar de la violencia expropiadora contra los siervos en el capítulo de la acumulación originaria, que “el recuerdo de esta cruzada de expropiación ha quedado inscrito en los anales de la historia con trazos indelebles” el filósofo resulta aquí poco dialéctico, puesto que, como él mismo observa unas líneas atrás, lo que la *transmisión burguesa* identifica en la acumulación originaria es la liberación de los siervos de su servidumbre y no la violencia de su desposesión. Es decir, que visto desde el punto de vista benjaminiano lo que está en juego es, entre otras cosas, ese recuerdo que para Marx es indeleble. Ambos ejemplos, el de los “bienes culturales” y el del mito historiográfico de la acumulación originaria, comparten la misma estructura y dan cuenta de esa transmisión que olvida la historia material del acontecimiento, el campo de fuerzas en que este se constituye, para convertirlo en origen y en resultado de un proceso civilizador que disuelve las relaciones de dominio. Al contrario, un pasado citable en todos sus momentos, es decir, también en su estructura material de dominación, es el que daría cuenta de una sociedad sin clases y una humanidad redimida porque la disolución de las exclusiones que constituyen las clases implica la emergencia de la fuerza que debe operar esa disolución. Por eso afirma Benjamin en la tesis IV, invirtiendo la relación entre los “bienes culturales” y la estructura productiva material, que la lucha de clases “es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales”. A pesar de ello, el historiador materialista, al contrario de lo que sucede con la transmisión propia de la clase dominante, no debe olvidar las cosas espirituales, tan solo impedir que estas se conviertan en un botín. La lucha por las necesidades, a la que el historiador materialista debe contribuir, no puede dejar de lado las cosas finas y espirituales que deben servirle para poner en cuestión cada nueva victoria de la clase dominante.

5.5. La verdadera imagen del pasado: fuerza y significación. Tesis V y VI.

Como ya hemos observado, la teoría de las imágenes dialécticas, construida a partir de la dialéctica entre símbolo y alegoría planteada en la tesis de 1925, está presente en el Konvolut N en diferentes entradas como, por ejemplo, la ya citada y comentada [N 10 a, 3] o también [N 10 a, 2], [N 11,3], [N 10, 3]. La imagen dialéctica señala, como ya hemos explicitado, ese momento de interrupción o detención, tanto del pensamiento como del tiempo, que se manifiesta como un *momento irruptivo*, *un instante*. La *actualidad* en tanto síntesis concreta de protohistoria y posthistoria.

V.

“La verdadera imagen del pasado cruza rápidamente ante nosotros [huscht vorbei]. Sólo como imagen, que en un “hasta nunca jamás” [Nimmerwiedersehen] se ilumina de repente en el instante de su reconocimiento, es aferrado el pasado. “La verdad no se nos escapará” -estas palabras de Gottfried Keller señalan exactamente en la imagen histórica del historicismo, el lugar en que éste es atravesado desde el materialismo histórico [dieses Wort, das von Gottfried Keller stammt, bezeichnet im Geschichtsbild des Historismus genau die Stelle, an der es vom historischen Materialismus durchschlagen wird]⁷⁰. Porque es una imagen irrecuperable del pasado la que amenaza con perderse con cada presente que no se reconozca referido a ella”.

Lo que es preciso señalar aquí como paradójico es que la imagen verdadera del pasado actúa como una imagen-fuerza, ya que se trata, si seguimos la ontología del *Passagen-Werk*, de la actualización de un campo de fuerzas que se ilumina de repente en el instante de su reconocimiento. Ese *momento lingüístico*, que desde la teoría de las imágenes dialécticas se traduce en una imagen-fuerza, nos remite de nuevo a la ontología de 1925 también en los términos de una rememoración.

“La idea es, en efecto, un *momento lingüístico* [Sprachliches Moment], siendo ciertamente en la esencia de la palabra, cada vez, aquel momento en el cuál ésta es *símbolo* [Symbol]. Cosa del filósofo será restaurar en su primacía mediante la exposición [Darstellung] el carácter simbólico de la palabra en el que la idea, llega al autoentendimiento [selbsvertandigung kommt]. Pero esto, puesto que la filosofía no puede arrogarse el discurso de la revelación, únicamente puede suceder mediante un *recordar* [Erinnern] que se haya remontado al *percibir primordial* (cursivas mías)”. (Benjamin 2012: 16)

Observamos que ese momento lingüístico en que la palabra es símbolo, el momento de restitución de una referencia a fuerzas que arruina una apariencia, es en la tesis V el punto en que la imagen del pasado del materialismo atraviesa una imagen fijada por el historicismo en ese “la verdad no se nos escapará” de Keller. Esa imagen fijada, esa imagen *eterna*, como luego la califica el filósofo en la tesis XVI, inserta en un tiempo vacío y homogéneo, es la pieza cobrada de todo evolucionismo que busca reconocerse en un origen pleno y desprovisto de contradicciones. La idea mítica de una acumulación originaria, a la que Étienne Balibar se refería, como vimos en el capítulo anterior, en los términos de una *proyección retrospectiva*, es precisamente aquello que la imagen instantánea, irruptiva, de un campo de fuerzas, pretende atravesar. Es preciso, además, señalar que esa imagen instantánea en la que todo presente debería reconocerse en tanto actualidad [jetztzeit] es ya, desde siempre, una imagen perdida, irrecuperable, *amenazada* por la imagen hegemónica que impone la dominación. De ahí la ineludible tarea del historiador materialista. La tesis VI concreta esa amenaza en términos muy clarificadores.

VI.

“Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el *instante de un peligro* [im Augenblick einer Gefahr aufblitzt]. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro [im Augenblick der Gefahr]. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser

70 La traducción de Aguirre, dice: “«La verdad no se nos escapará»; esta frase, que procede de Gottfried Keller, designa el lugar preciso en que el materialismo histórico atraviesa la imagen del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella”. Se observa que el traductor ha unido las dos últimas frases provocando una confusión. El materialismo histórico no atraviesa la imagen histórica del pasado que amenaza con desaparecer porque el materialismo histórico *es* la imagen del pasado que amenaza con desaparecer. Lo que esta imagen atraviesa es la imagen del pasado del historicismo [Geschichtsbild des Historismus].

instrumento [Werkzeug] de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla. El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer”.

El instante irruptivo, la actualización del campo de fuerzas, es recuperado en la tesis VI como *instante de peligro* en relación al problema de la transmisión. Cabe recordar que el instante de peligro, como se desprende de la cita del *Origen del Trauerspiel alemán* que encabeza este capítulo, designa para Benjamin el momento en que la vida se vincula con la muerte, *sede por excelencia del peligro*. De este vínculo con la muerte y con la contingencia se nutre para Benjamin todo lo *moral*. Del mismo modo, en la tesis II, la misma idea de redención se nos aparecía como la restitución de un vínculo con las generaciones anteriores. Esta idea de la *memoria como vínculo* que emerge en la idea de restitución o de actualización de la protohistoria debe ser directamente ligada a la constitución de una *fuerza social* que en el contexto de las tesis cobra el aspecto de un sujeto colectivo en lucha. La rememoración o el recuerdo como restitución de un vínculo moral parece ser una de las dimensiones de la *actualización* materialista benjaminiana precisamente en tanto la transmisión de ese vínculo está perpetuamente amenazada por la estructura de la transmisión de la clase dominante.

El don de encender *la chispa de la esperanza*, que debe ser entendida como *esperanza redentora*, no puede alojarse en la idea de futuro, como sucede con la socialdemocracia, sino en el peligro del olvido definitivo de los muertos, de los oprimidos, el olvido definitivo de las fuerzas en lucha en la historia. La fijación de esa imagen del pasado propia del materialismo es la imagen que se le presenta al *sujeto histórico* en el momento de peligro, en el momento *de la constitución del vínculo*, que es el momento de la lucha por el pasado oprimido. Esto significa que la actualización del campo de fuerzas *en su antagonismo* es la *actualización de un vínculo* colectivo y de un proceso de transmisión que suspende la identificación constitutiva y el vínculo imaginario con la tradición de los dominadores. La actualización de ese vínculo es la actualización de la totalidad del pasado, de la historia entera de la humanidad, como afirmará el autor en la tesis XVIII. Este vínculo colectivo fundado en el campo de fuerzas constitutivo de la acción política produce *la contrafuerza*, el sujeto colectivo, como destitución de la identificación con la fuerza dominante.

Tanto el patrimonio de la tradición oprimida como sus receptores están siempre amenazados con convertirse en *instrumento* de la clase dominante precisamente en virtud a esa *identificación constitutiva* de la tradición de los vencedores, que es el objeto de la tesis VII. Esta amenaza ha sido ya cumplida en tanto el proletariado, al adoptar la concepción socialdemócrata de la lucha, se convierte en instrumento de la clase que debería combatir. Vemos por tanto, que la restitución del pasado en que el historiador materialista construye el presente como actualidad supone la restitución de un vínculo colectivo, de un sujeto histórico ligado *a una y por una* acción política que destituye esa identificación con el dominador. La interrupción *mesiánica* del proceso de transmisión es la restitución de un *vínculo moral* fundado en la contingencia, en la muerte y en la necesidad que el pasado oprimido atesora como su tradición.

5.6. Empatía: la identificación constitutiva. Tesis VII.

La tesis número VII continúa con la estructura de contraposición entre la imagen histórica del historicismo y la auténtica imagen histórica [das echten historischen Bildes] propia del materialismo. Partiendo de la recomendación de Fustel de Coulanges sobre la necesidad de olvidar

todo lo que se sabe del curso ulterior de la historia, Benjamin tratará de caracterizar la imagen histórica propia del historicismo. Dos elementos son decisivos para caracterizar esa imagen: el método de construcción de la misma y su significado ideal. El método es caracterizado a partir del sustantivo *Einfühlung* y el verbo *einfühlen* (empatizar, compenetrarse, identificarse), y se trataría, de ese modo, de una imagen histórica construida a partir de una identificación con las fuerzas dominantes las cuales ostentan una visión patrimonialista (el botín) o monumental (el pasado eterno) de la historia. La tradición de los vencedores (y la imagen de la historia que ella implica) sería, de este modo, el resultado de la identificación propia de las sucesivas generaciones de vencedores con las fuerzas dominantes del pasado y su consideración de los bienes culturales como patrimonio, constituyendo así una tradición y una transmisión. Esta imagen, recogida bajo la figura del cortejo, que encontramos ya en la tesis del barroco como alegoría de la historia, presenta los bienes culturales como tesoros al margen de su origen histórico material (la servitud y el sufrimiento de los oprimidos). Esta visión monumental, asociada a la burguesía como heredera de la tradición de la dominación, considera la historia en términos de grandes creaciones individuales (las obras del genio) y rechaza todo el sufrimiento material que esa producción individual, exaltada como un botín, oculta. La identificación con el vencedor implica, de este modo, como señalaba Fustel de Coulanges, *el olvido* (en este contexto, olvido de los vencidos) y es por ese motivo que Benjamin caracteriza ese proceso de transmisión como un proceso de barbarie. La tradición historicista y su ideal de humanidad se basa entonces en la recepción de los bienes culturales, las grandes obras de la humanidad, como un *patrimonio* que *a todos* pertenece, según una unificación del campo en lo imaginario que oculta las fuerzas históricas en liza. Los intereses de clase de la burguesía se transforman, a partir de esa *identificación constitutiva*, en *los intereses de todos*, según una cierta ideología liberal de la igualdad que la noción patrimonialista de los bienes culturales también expresa. En esta imagen de la historia todas las contradicciones inherentes a la producción cultural, el campo de fuerzas, han sido borradas. A esta *idealización patrimonialista* de los bienes culturales corresponde, como veremos en posteriores tesis, la *idea de progreso humano*. Esta imagen idealizada de los bienes culturales ya fue confrontada por Benjamin en muchos pasajes de su obra estética. En las dos tesis doctorales hallamos rastros de todo ello. La consideración clasicista del símbolo plástico en la obra sobre el barroco, así como la imagen eterna de una *plenitud de ser* que elude todo contenido inadecuado, o la misma *imagen eterna* de la tragedia que impedía que los Trauerspiele, en tanto obras imperfectas y disonantes, accedieran a la intelección de su forma, dan cuenta de una ideología de la transmisión fundada en una idealización del hombre, la naturaleza y la historia, que expulsa todo aquello que no puede ser unificado por esa identificación interiorizante.

Estas consideraciones refuerzan la línea de lectura iniciada en la tesis V: la confrontación entre el idealismo historicista y el materialismo histórico es concebida por el autor como una confrontación entre dos imágenes de la historia o entre dos procesos de transmisión. Si la imagen historicista se basa en una identificación con los bienes culturales en los que se refleja *idealizada* la humanidad *pacificada*, al materialismo histórico correspondera la quiebra o el atravesamiento de esa imagen idealizada donde los bienes culturales son reducidos a patrimonio. La caída de la identificación sobre la que se organiza el proceso de transmisión de las fuerzas dominantes aparece en toda su complejidad a partir de los conceptos de actualidad o tiempo presente [jetztzeit] en tanto interrupción del tiempo continuo y homogéneo. Como observa el autor a comienzo de la tesis: “Mejor no puede calarse el procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía”. Cabe señalar algo que resulta decisivo y que ya hemos apuntado utilizando otro lenguaje: la identificación como modo de subjetivación tiene en Benjamin una dimensión histórica, cosa que supone que la individuación se halla ya presa dentro de un

determinado proceso de transmisión del que, como veremos, la lucha política por el reconocimiento de la socialdemocracia es un ejemplo mayor.

5.7. Angelus novus. Catástrofe y paraíso. Tesis IX.

La alegoría del Angelus novus es estructuralmente diferente de la de la tesis I. Si el relato que abre las tesis es simplemente ilustrativo de una relación, que permanece inexplicada, entre materialismo y teología (de la que se nos dice que no debe verse), la alegoría del Angelus novus es un relato auténticamente conceptual donde se explicita esa relación entre materialismo histórico y teología. El *angelus novus* es, como se sabe, una acuarela de Paul Klee que Benjamin compró en los años veinte a causa, muy probablemente, del poderoso poder de condensación simbólica que poseía esa imagen de un ángel hierático y dotado de garras. En un futuro, el poder de esa imagen le permitiría representar las diferentes dimensiones de lo que hemos llamado *la idea de historia natural*. De este modo, esa imagen pudo convertirse tanto en una clave de lectura de la estructura de la temporalidad naturalizada y su suspensión, una *imagen dialéctica*, como en un cierto vínculo con Scholem en tanto ambos habían custodiado la idea de mesianismo como uno de los tesoros fundamentales de la tradición judía. Sin embargo, el uso que Benjamin hace de las categorías teológicas es el de una destrucción dialéctica de las mismas, una cancelación por desplazamiento de todas las categorías de la teología tradicional, ligadas a la noción de telos y de sentido. Hemos tratado de mostrarlo durante todo nuestro recorrido y volveremos sobre ello. Un mesianismo que interrumpe la llegada del fin de los tiempos, la teleología, un mesianismo que interrumpe el sentido completo y destinado al que apunta la tradición y restituye una manifestación, un mesianismo que constituye un vínculo en su manifestación y no en el significado, la promesa de la palabra revelada (como en la tradición teleo-escatológica). Todo esto es el mesianismo benjaminiano que parece plantearse como una posición extrema en la cuestión de la discrepancia entre la Torá emanada y la Torá histórica de los preceptos, lo que Scholem denominaba una posición revolucionaria.

IX.

*Tengo las alas prontas para alzarme, Con gusto vuelvo atrás,
Porque de seguir siendo tiempo vivo,
Tendría poca suerte.*

GERHARD SCHOLEM: *Gruss vom Angelus.*

“Hay un cuadro de Klee que se llama Ángelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos [eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint], él ve una catástrofe única [einzige Katastrophe] que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

El ángel ha vuelto el rostro hacia el pasado y concurren sobre él, según reza el relato, dos fuerzas. Una lo obliga a mirar insistente hacia el pasado mientras que la otra lo lanza hacia el futuro proveniente del paraíso. El paraíso ocupa el lugar del origen mientras que el viento parece ser la fuerza del telos histórico que arrastra al ángel hacia el futuro. Donde nosotros vemos tan solo un

encadenamiento de datos, es decir, un tiempo vacío y homogéneo, él ve todo el pasado como una *catástrofe única*. Este es un dato fundamental para no concebir esa imagen que proviene del pasado como una imagen mental, una imagen recuperada: se trata de la irrupción, con la catástrofe, de un campo de fuerzas que es lo que dota a la historia de su estructura de repetición. La catástrofe se actualiza, en tanto repetición que se diferencia, como una única catástrofe que es la misma historia del dominio. El ángel quisiera detenerse, es decir, interrumpir el tiempo escatológico del origen (paraíso) y el movimiento (viento) para redimirlo todo: despertar a los muertos y recomponer los pedazos. El ángel, en un solecismo de gran fuerza del que surge una imagen en suspenso, es arrastrado sin embargo por el huracán del progreso aunque mantiene fija la vista en el pasado por redimir y ve cómo las ruinas crecen hasta el cielo.

5.8. Socialdemocracia. Tesis XI, XII, XIV.

La socialdemocracia es, junto al historicismo, el segundo gran tema de las tesis y otro objeto de interés del historiador materialista. Si la amenaza perpetua a la tradición de los vencidos, la de convertirse en instrumentos del vencedor, se realiza en el caso de la historia cultural por una identificación con la fuerza dominante en su patrimonialización del pasado, esa represión de la fuerza en el significado se da también en la identificación del ideario socialdemócrata con el de su oponente en lo que hemos llamado una lucha por el reconocimiento. En ambos ejemplos, la identificación con el punto de vista del agente del dominio que se excluye de la simbolización es esencial. La mirada ideológica que borra la fuerza es el reflejo idealizado, la autoimagen de la burguesía como vínculo *colectivo y universal* imaginario. En la tercera parte, trataremos de mostrar, desde el psicoanálisis lacaniano, la estructura simbólico-fantasmática de esta identificación con el amo que domina el campo social de producción-distribución y nos permite trazar su topología.

Cuando, según las idealizaciones culturales comunes, comparecen las grandes obras de la historia de la *humanidad*, tenemos ahí un significante que excluye al agente que lo produce, la clase dominante, de la simbolización. La misma idea de humanidad, connotada como símbolo de progreso y evaluada desde la idea de apropiación, suspende precisamente toda operatividad del campo de fuerzas en que la humanidad es entendida como *catástrofe, lucha y opresión*. Como Benjamin observa en la tesis XI, al tratar sobre la corrupción ideológica de la socialdemocracia: “El desarrollo técnico era para ellos la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban. Punto este desde el que no había más que un paso hasta la ilusión de que el trabajo en la fábrica, situado en el impulso del progreso, es una ejecutoria política. La antigua moral protestante del trabajo celebra su resurrección secularizada entre los obreros burgueses”. La identificación con la clase dominante se produce precisamente a partir de la *ilusión* de que la *lucha por el trabajo* es ya ejecutoria política. Todos los rasgos del ideario y de la praxis política socialdemócrata convergen sobre una fe en el trabajo y en el desarrollo industrial que es un reflejo de la idealización burguesa de su acción sobre el mundo.

Si el vínculo identificatorio con la fuerza dominante es esencial también lo son los caracteres de su operación, es decir, el cierre del campo de la referencia y la apertura del campo de la consistencia imaginaria del significado, su fuerza basada en el *fantasma* del origen y el telos. En este desplazamiento la constitución de la ley se separa de toda violencia y nos es devuelta como el producto de la *humanidad, del ciudadano o de la nación*, según las diferentes significaciones ideológicas que convergen en la idea de igualdad y en el *carácter neutro* de la ley. De este modo, el desarrollo del interés de la clase capitalista se nos ofrece en la fantasía socialdemócrata, su identificación con la fuerza dominante, como *interés de la humanidad*. El trabajo se les aparece,

más allá de su estructura de exclusión en el orden de la necesidad, como el objeto de un mutuo reconocimiento bajo una fantasía de inclusión y reciprocidad.

“Ya el «Programa de Gotha», afirma Benjamin en la tesis XI, lleva consigo huellas de este embrollo. Define el trabajo como «la fuente de toda riqueza y toda cultura». Barruntando algo malo, objetaba Marx que el hombre que no posee otra propiedad que su fuerza de trabajo «tiene que ser esclavo de otros hombres que se han convertido en propietarios»” Esta cita nos muestra hasta qué punto Marx localiza el trabajo en el orden de la coacción a la necesidad mientras que la socialdemocracia, en una empatía máxima con la burguesía, ve en él una fuente de riqueza y cultura al margen de su organización material, impuesta por la fuerza en el orden de la necesidad. El hecho de que la riqueza, objetivamente producto del trabajo ajeno para el que lo organiza, sea una fuente de riqueza *para todos* nos muestra hasta qué punto la socialdemocracia, en su discurso, ha suspendido todas las relaciones de fuerza y está capturada por esa inclusión y esa reciprocidad imaginarias que parece implicarse en la identificación.

La socialdemocracia, continúa nuestro autor en la tesis XII, “Se ha complacido en cambio en asignar a la clase obrera el papel *de redentora de generaciones futuras* [Erlöserin künftiger Generationen]. Con ello ha cortado los nervios de su fuerza mejor. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”. Aquí se expresa Benjamin de nuevo contra esa concepción de la *redención* basada en la promesa escatológica de un futuro para las generaciones venideras que suspende precisamente toda relación con el pasado, es decir, con los vínculos de la contingencia y la necesidad que emergen con el campo de fuerzas. El vínculo de clase restituido aparece en las tesis, como ya hemos apuntado, como un vínculo de la memoria, pero bajo la forma no de un recuerdo individual sino de una restitución de la opresión que constituye la totalidad del pasado dándonos la estructura de su fundación. La imagen-fuerza de los antecesores esclavizados, que restituye el campo de fuerzas, es la figura inversa de la identificación con el vencedor, su desarticulación bajo la forma del odio y la voluntad de sacrificio. Aquí toca el autor uno de los nudos ideológicos del imaginario burgués, ya que, efectivamente, siempre ha sido uno de los argumentos de la hipocresía liberal contra el marxismo (Russell, Berlin) el hecho de que se trate de una ideología que fomenta el odio de clase. Benjamin no lo discute sino que se lamenta de que este sentimiento haya sido extirpado de la clase oprimida por la práctica socialdemócrata. Cuando la articulación del campo político se transforma en una constelación saturada de tensiones nos hallamos ante una dimensión del conflicto que no es reducible a reciprocidad y reconocimiento, el compromiso inscrito en el parlamentarismo según la crítica de la violencia, estalla en este contexto por los aires. Los intereses de clase, en tanto son excluyentes, determinan el conflicto no en términos de diálogo y reconocimiento sino en términos de lucha por la prevalencia. En este contexto, que ha atravesado toda identificación con las fantasías liberales de igualdad y fraternidad, la lucha de clases está movida en ambos bandos por la violencia y, de este modo, por el odio de clase. Aquí tenemos, sin duda, otra invitación a la reflexión en torno no tan solo a violencia de clase sino al discurso dominante sobre la violencia apuntalado sobre la sentencia según la cual “en democracia nada puede justificar la violencia”. Este dogma del liberalismo, tan del gusto de los comunicadores y los políticos, impide cualquier reflexión sobre la violencia realmente existente en el sistema y sobre las condiciones de su ejercicio.

5.9. Ruptura, acción y repetición. Tesis XIV y XV.

La tesis XIV incide sobre el concepto de actualidad y actualización, el *jetztzeit*, en términos de *tiempo pleno* [Jetztzeit erfüllte] por contraposición al tiempo vacío y homogéneo [die homogene und leere Zeit]. Este tiempo pleno es el objeto de la *construcción* del historiador. “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo-ahora». Así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de «tiempo-ahora» que él hacía saltar del continuum de la historia. La Revolución francesa se entendió a sí misma como una Roma que retorna [ein wiedergekehrtes Rom]”. La actualización que rompe ese proceso de transmisión propio de la dominación y su reproducción es ya una repetición, una imagen del pasado que *retorna* en tanto actualiza el campo de fuerzas. La relación de Robespierre con el pasado no es la rememoración de una *roma eterna* sino la actualización del campo de fuerzas de la Roma republicana y el ascenso en ella de los oprimidos. Es imprescindible no entender la restitución, la actualización o la rememoración en las tesis como la recuperación de un *sentido olvidado*. La tradición de los vencidos se determina como una actualización de lo siempre igual, el campo de fuerzas como coacción a la necesidad, en lo siempre diferente, su articulación en un momento histórico concreto⁷¹, una coyuntura en términos de Lenin, y una nueva apertura. Žižek ha observado con acierto, en su lectura de las tesis en *The sublime object of ideology* (1989), que esta sincronización del pasado y el presente podría ser entendida en el orden del significante como una puesta entre paréntesis de la totalidad del significado. Lo que Žižek olvida, sin embargo, es que esta sincronización que suspende el sentido y la identificación tiene una existencia performativa y se produce a partir de una *diacronía*, de una irrupción y un desplazamiento significante. Discutiremos esta cuestión al final del capítulo.

De este modo, si el sentido de la historia es lineal y continuo, su armadura es discontinua e instantánea, es decir, se actualiza a partir de una acción revolucionaria en el *momento de peligro*. Lo paradójico de esta ruptura del vínculo de dominación y la emergencia de una *actualidad* es que el objeto de la construcción del historiador materialista es precisamente el *momento de peligro*, el *instante de la irrupción* de la contrafuerza en el campo de fuerzas.

XV.

La consciencia de estar haciendo saltar el continuum de la historia [das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen] es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción [Aktion]. La gran Revolución introdujo un calendario nuevo. El día con el que comienza un calendario cumple oficio de acelerador histórico del tiempo. Y en el fondo es el mismo día que, en figura de días festivos, días conmemorativos, vuelve siempre [immer wiederkehrt]. Los calendarios no cuentan, pues, el tiempo como los relojes. Son monumentos de una consciencia de la historia de la que no parece haber en Europa desde hace cien años la más leve huella.

La confluencia de la acción de clase y de la construcción del historiador materialista en esta ruptura del tiempo vacío y homogéneo es aquello que vincula a Benjamin con el marxismo de un modo que sus compañeros frankfurtianos, a la luz de sus respectivas obras, no estaban en condiciones teóricas de plantearse. En este aspecto, Benjamin es un continuador fiel, al menos en este punto, de la tradición marxista en tanto es capaz de articular pensamiento, juicio y acción dentro de una estructura teórica devolviéndole al pensamiento ese estatuto performativo y ligado a la acción transformadora. Podría decirse que lo que el llamado pensamiento emancipador, de la

71 De ahí la diferencia esencial entre coacción a la necesidad y la organización de esta coacción en los diferentes cortes o discontinuidades históricas.

deconstrucción a la escuela de Frankfurt, es incapaz ya de pensar, es precisamente ese vínculo, inalienable para el marxismo, entre teoría y praxis, entre *análisis* y *acción*. Este es un elemento de la tradición marxista con el que Benjamin aparece vinculado desde el comienzo, como la crítica de la violencia no deja de señalar.

Por otro lado, el tema de los días festivos y el calendario como repetición y retorno parece funcionar aquí como un modelo del tiempo de la revolución. Ya señalamos que la tesis II evocaba, en nuestra opinión, el ensayo *Sobre algunos temas en Baudelaire* y el tema de la calendaridad y del vínculo colectivo con una *vida anterior*. La tesis XV parece confirmarlo. Afirma nuestro autor que los calendarios, en contraposición a los relojes, que ya en el texto de 1939 implican la caída en un tiempo vacío que ha olvidado los vínculos protohistóricos, nos proporcionan una consciencia de la historia de la que ya no queda huella. La destrucción por parte del proceso social de todos los vínculos protohistóricos de la caducidad y la memoria es lo que parece ponerse en juego en la *restitución mesiánica* de la acción colectiva, que funciona, en tanto síntesis concreta de protohistoria y posthistoria, como una restitución de los vínculos protohistóricos en su *actualidad*: entre estos vínculos olvidados, está precisamente el del vínculo *real-simbólico* con el amo, con el *dominio político sobre la necesidad*. La clase revolucionaria, el llamado sujeto histórico, al restituir el orden de la coacción a la necesidad para alterarlo, expresa en su *acción* una actualización de los vínculos protohistóricos de la caducidad sobre los que se asientan para Benjamin la justicia y la moral.

5.10. La cristalización de la mónada. Tesis XVII.

La tesis XVII vuelve sobre el problema de la construcción del objeto teórico por parte del historiador materialista. Este problema es también el objeto de la tesis XIV según la contraposición tiempo pleno/tiempo vacío y homogéneo o de la entrada [N 10 a, 3] del Konvolut N, donde el objeto construido en la exposición materialista de la historia es la *imagen dialéctica*. Lo hemos observado ya en multitud de ocasiones, la imagen dialéctica trata de pensar la articulación del objeto histórico como interrupción de la apariencia bajo la que este se manifiesta partiendo de ciertos elementos del pensamiento estético y lingüístico del autor. La tesis XVII trata esta dialéctica a partir de la contraposición entre tiempo vacío y homogéneo y constelación saturada de tensiones. Aquí, la estructura dialéctica de las imágenes es puesta en relación con su estructura monadológica que proviene del prólogo epistemocrítico. Según esta estructura, la construcción del objeto histórico lo convierte en una *imagen del mundo*, presentándose de este modo como una suerte de *universal concreto* en que una totalidad comparece a partir de una singularidad, de una exclusión fundadora como *vínculo de estructura* en su real, es decir, como acción estructurante. Esto coincide con el momento de detención del pensamiento y de la *interrupción* del tiempo vacío y homogéneo. “Cuando éste se para de pronto en una *constelación saturada de tensiones* [Spannungen gesättigten Konstellation], le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada. El materialista histórico se acerca a un asunto de historia únicamente, solamente cuando dicho asunto se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una *detención mesiánica* del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido (cursivas mías)”. La constelación saturada de tensiones, la emergencia del campo de fuerzas que constituye la *armadura teórica* [theoretische Armatur] de la historia es la que permite esa cristalización del tiempo como una mónada en que su imagen lineal, la apariencia, es interrumpida. Es de destacar la equivalencia en la tesis XVII entre la coyuntura u oportunidad revolucionaria [revolutionären Chance] y la detención mesiánica [messianischen Stillstellung] del tiempo. Es esto lo característico de la *estructura irruptiva* propia del lenguaje y del pensamiento en acto que deben ser trasladados a

una *acción política*. La mónada traduce ese momento de ruptura en que una época salta del curso homogéneo de la historia, una vida, del curso homogéneo de una época, y una obra, del curso homogéneo de la obra de una vida. La mónada traduce la estructura manifestativa en la cual vida, obra, época saltan del curso del tiempo y son, de este modo, conservadas y suspendidas [aufbewahrt und aufgehoben]. Desde nuestro punto de vista, el análisis y la comprensión de esta estructura temporal y lingüística sólo puede ser culminado a partir de la discrepancia entre fuerza y sentido y según una *inversión dialéctica* de estos términos que será uno de los temas centrales de la tercera parte de esta investigación. Es preciso captar como se interrumpe y se conserva la ley en su cancelación

5.11. Telos y fantasma. Discusión con Slavoj Žižek.

Hemos visto cómo uno de los troncos de las tesis, y por ende de la ontología benjaminiana, se hallaría en esa interrupción de una *identificación constitutiva* que determinaba un proceso de transmisión que es ya un mecanismo de reproducción de la dominación. Tanto al historiador materialista como a la clase revolucionaria les correspondía romper esa empatía a partir de la cual el proceso material de explotación se transformaba en un proceso de autorreconocimiento en la clase dominante. Las figuras de este proceso, las instituciones productoras de reconocimiento, eran en las tesis la socialdemocracia y la historiografía burguesa. Esta identificación constitutiva, que en nuestra lectura del ensayo sobre el traductor aparecía a partir de la traducción fracasada, aquella que conservaba el sentido de la herencia y la transmisión a partir del mito del genio y lo originario, nos muestra un núcleo de la dialéctica entre apariencia y ruina que puede ser vinculado con la interrupción de la transferencia en psicoanálisis.

Hemos comenzado un proceso, que está aún en sus inicios, de injerto de una topología simplificada de tipo lacaniano sobre el modelo histórico-natural y místico de nuestro autor. La lectura psicoanalítica que Žižek hace de las tesis en *The sublime object of ideology* (1989), ya caracteriza el momento de interrupción del tiempo vacío y homogéneo en referencia a la situación transferencial aunque, en mi opinión, el autor esloveno omite elementos importantes en la estructura de la interrupción benjaminiana que en otros momentos de su libro, sin embargo, se dan.

La lectura de Žižek parte de un tema importante tanto para sus propósitos como para los nuestros. Ese tema es la revolución como acto histórico de *repetición* que determina una estructura temporal y que, como hemos podido comprobar, es uno de los principios ontológicos de la doctrina benjaminiana del origen, donde “una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su *plenitud* en la totalidad de su historia” (Benjamin 2012: 27). A decir de Žižek, Benjamin supone en la historia del marxismo el único punto en que la teoría ha tocado un núcleo no histórico de *extimidad*, utilizando el vocablo Lacaniano que indica el vínculo interior con lo excluido. El filósofo balcánico entiende perfectamente esa estructura de repetición en que se ha constituido para Benjamin lo histórico en términos revolucionarios y también es capaz de dar cuenta de esa suspensión de la apariencia en términos psicoanalíticos, aún así, lo que no queda netamente especificado en esta lectura es precisamente la discrepancia entre lo performativo y lo constativo que esa interrupción del tiempo vacío y homogéneo supone, ya que Žižek la localiza enteramente en la *sincronicidad del significante*. El filósofo nos ofrece entonces un análisis del concepto de mónada, que encierra el de imagen dialéctica, en los términos de una conexión sincrónica en el orden de la estructura que parece perder el contenido performativo, la *inyunción diacrónica* o *irruptiva*, esencial en las tesis.

“We can now see what we are dealing with in the isolation of the monad from historical continuity: we isolate the signifier by placing within parentheses the totality of signification. This placing of signification within parentheses is condition sine qua non of the short circuit between present and past: their synchronization occurs at the level of the autonomy of the signifier -what is synchronized, superimposed, are two signifiers networks, not two meanings” . (Žižek 2008: 157)

Se trata, a mi modo de ver, de otra descripción, de otro lenguaje descriptivo del núcleo ontológico, de lo originario benjaminiano como suspensión y deconstrucción del origen. Lo que le falta, sin embargo, de cara a completar la descripción de la mónada es, a nuestro juicio, el *punto de conexión* de los dos sistemas significantes, el campo de fuerzas y el campo del significado simbólico. Ese es el punto performativo-expresivo que debe ser localizado como punto de exclusión donde la cadena de la contingencia y el dominio invierte su relación con la cadena de la suplencia o la suplementariedad, donde se localiza el síntoma o la función de retorno. La emergencia de lo excluido, *la referencia a fuerzas*, es la condición *sine qua non* para poner entre paréntesis el significado. Pero esa suspensión de la totalidad del significado, hay que insistir, es la emergencia de la referencia a fuerzas como *acto teórico* y como *acto político* sobre el campo de fuerzas: pensamiento en acto o pensamiento de una acción.

Es este elemento performativo lo que Žižek no parece ver en su lectura de las tesis, elemento que acompaña a todas las formulaciones benjaminianas en su insistencia sobre el *momento de peligro*, *el instante que pasa*, *la inminencia o la interrupción*. Aunque las tesis son un texto eminentemente performativo esta circunstancia parece pasar inadvertida incluso a alguien de la perspicacia del autor esloveno. La simbolización en Lacan, como Žižek bien sabe, es un acto de lenguaje (una exclusión) y también la posición refleja de un significado, una metonimia de lo excluido que, como hemos visto, es en Benjamin esencial desde el comienzo en su férreo motivo, que recorre toda su obra, desde una perspectiva tanto mística como antropológica, de la discrepancia entre fuerza y significado. Por ello es imprescindible restituir a las tesis su performatividad y pensar esta sincronización entre la cadena de la fuerza y la violencia y la cadena de la significación a partir de un punto de conexión, la simbolización de un real que reordena el campo al mirar al antiguo ideal, la estructura simbólica, desde una nueva posición, es esa posición, a la que el sujeto político debe advenir: la simbolización de un real que reordena el campo de fuerzas hacia el telos de su disolución, es decir, hacia el análisis no solo de sus represiones estructurantes sino de la *represión en general* como forma de organización social: ese análisis es el propio de una crítica de la violencia.

Esto es lo que nosotros, con Benjamin, hemos denominado suspensión de la apariencia, atravesamiento del tiempo continuo y homogéneo y que nos conduce al tema performativo lacaniano por excelencia: el atravesamiento del fantasma y la interrupción de la transferencia. Lo que le falta al análisis de Žižek de la estructura de repetición histórica en Benjamin y de su síntesis monádica es precisamente el punto de cruce entre las dos cadenas, el *momento irruptivo* de la expresión. Curiosamente, un centenar de páginas atrás, el filósofo trata de llevarnos a la intelección de la noción lacaniana de atravesamiento del fantasma con uno de sus chistes de judíos y polacos en que, de un modo casi mágico, comparece la estructura ontológica de las tesis organizada a partir de esa interrupción de la transferencia, ese *acto de lenguaje* que hace caer una identificación constitutiva. Se trata del viejo chiste donde un polaco pregunta a un judío cómo es que siempre tienen los judíos tanto éxito extrayéndole a la gente hasta el último céntimo en su propio beneficio. El chiste del judío y el polaco nos emplaza a pensar, afirma Žižek, la cuestión de ese secreto que esconde el Otro, ese vacío de significado que alimenta todas nuestras fantasías.

Como es sabido, el judío responde ante la pregunta del polaco que sólo se lo dirá si le da cinco szloty. El polaco le da entonces los cinco szloty y el judío comienza a explicarle el secreto que tanto deseaba saber; sin embargo, en un momento dado se detiene y, al reclamarle el otro que no lo deje en suspenso, le vuelve a pedir otros cinco szloty si quiere que finalice la historia. El judío puede mantener su triquiñuela sólo hasta un cierto punto en que el polaco estalla y hace un aserto: ¿maldito judío, creías que no iba a darme cuenta de lo que estás haciendo?, no hay ningún secreto, sólo pretendías sacarme hasta el último céntimo. A esta condena el judío responde: bueno, ahora ya ves cómo los judíos conseguimos....

Lo que me gustaría destacar aquí, para luego pasar al comentario de Žižek, es el modo en que la fantasía, ese secreto que se nos oculta y a partir del cual se produce el deseo del polaco, opera precisamente una función de diferimiento que es central en psicoanálisis y caracteriza el síntoma como una investidura de goce por represión, un síntoma siempre diferido a nuevas situaciones y objetos. Es en esta función de protección contra el exceso de real donde la represión opera como un corte -un shock en Benjamin- en que se produce el goce fantasmático, el exceso de goce en tanto ausencia de goce (plus-de-jouir) como *enmascaramiento* de la pulsión. En la fórmula lacaniana del plus-de-jouir, que es homóloga a la de plusvalía, y que continúa y transforma las anteriores formulaciones del objeto metonímico, se nos define lo imaginario como el resto/exceso de la exclusión de lo real en lo simbólico. Una articulación que es preciso leer, junto a Lacan, como un circuito de goce que, como veremos, puede ser concebido como un circuito de producción-distribución. Una perpetua anticipación/diferimiento de un acontecimiento que borrándose constituye y alimenta nuestro deseo⁷². Ahí obtenemos la figura de un *telos* como *diferimiento* sobre un tiempo vacío, un tiempo donde las relaciones de fuerza han sido suspendidas, y percibimos que la fantasía, su anticipación constitutiva, es un diferimiento perpetuo de la referencia a fuerzas, es decir, una perpetuación de la represión bajo el telos de un tiempo vacío.

Lo primero que Žižek observa es que el polaco “is caught in a relationship of transference: that the jew embodies for him the 'subject presumed to know' -to know the secret from extracting money from people”. (Žižek 2008: 68) El judío actúa entonces en dos posiciones siguiendo la construcción lacaniana de la transferencia en *Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, donde el francés nos muestra cómo la identificación propia de la transferencia se sostiene por la invisibilidad del objeto de la pulsión que se halla enmascarado en un fantasma. De este modo, el polaco es una referencia simbólica, el Otro de la identificación simbólica, pero, al mismo tiempo, ese vacío en el Otro que alimenta el deseo y sostiene la identificación. Ese vacío móvil de significado que sostiene la identificación suspende al mismo tiempo la referencia, bloquea, siguiendo nuestro lenguaje, el campo de fuerzas que se corresponde a la pulsión. Pero lo más interesante es el punto en que se produce el acto que desvela el síntoma, es decir, el momento irruptivo a partir del que se produce el doble giro [double twist], el acto de habla que destruye la ilusión y a continuación la segunda reflexión del judío.

“That is why we can say that the final turn of the story, with its double twist, correspond with the final moment of psychoanalytical cure, de dissolution of transference and “going throw fantasy”: when the pole break out in fury he has already stepped out transference, but he has yet to traverse his fantasy -this is achieved only realizing how through his deception, de jew has kept his word”. (Žižek 2008: 68)

72 En el circuito de producción-distribución la producción constituye a la fuerza de trabajo como objeto para la estructura articulándola en la distribución con ese exceso inscrito en el bien como poder de disposición.

A la interrupción de la transferencia, el momento de irrupción de la expresión (la ira, el enfado), y al atravesamiento de la fantasía puede dárseles, como hace Žižek por razones pedagógicas, una secuencia, pero ontológicamente son simultáneas, la caída del fantasma es la interrupción de la identificación. Lo que sí produce la fantasía suspendida o el sentido puesto entre paréntesis, la emergencia del marco fantasmático, es una inversión en que el campo de fuerzas es captado más allá de su enmascaramiento fantasmático. Ahí se rompe el movimiento, el telos reproductivo que permite la conservación: ahí comienza, como veremos, lo mesiánico benjaminiano.

El doble giro final muestra que la ruptura de la transferencia se produce para el polaco como una apercepción sobre el mecanismo en el que se halla cogido. Al polaco, su máxima decepción en cuanto a la verdad le permite descubrir que, en otro plano, el del mecanismo, el judío ha dicho la verdad. *La verdad se autoexpone* en la cura en tanto una pregunta hecha en el orden de la demanda interior al sistema simbólico es respondida en el orden de la necesidad y la pulsión reprimida, exterior al sistema de simbolización. La verdad emerge en el chiste del contraste dialéctico entre la expectativa imaginario simbólica y el orden de su producción, oculto por las fantasías que mantienen al polaco en la explotación de la transferencia. La autoexposición de la verdad en Benjamin es algo de este orden, una apercepción que se obtiene por la suspensión de la apariencia y la emergencia de una simbolización en lo real que articula el campo de fuerzas desde el punto de vista de su disolución, una suspensión del sentido que habilita para una cancelación de la fuerza. Lo que descubre la segunda reflexión del judío del chiste es precisamente el orden de la producción y la reproducción social, el mecanismo que se basa en la producción de una verdad oculta, de un plus-de-jouir que desplaza continuamente el encuentro con la condiciones reales de la producción y la reproducción. Por lo tanto, la verdad se autoexpone en tanto la emergencia de la ley en acto, el campo de fuerzas, destituye la expectativa presumida en el deseo y confronta el campo con lo real de su fundamento y el principio de su disolución. Es importante apercebirse de que la propia *autoexposición* de la verdad supone una *destitución de la verdad*, que una verdad se autoexpone en tanto destituye, en la emergencia de la manifestación, la apariencia que constituía su primera simbolización. Sólo a partir de este movimiento, que deberemos especificar aún más con ayuda de la filosofía benjaminiana del lenguaje, podemos llegar a concebir una suspensión de la consistencia imaginaria del significado por la referencia y un cumplimiento o completud de la referencia en su convergencia, como en el ensayo sobre el traductor, con el significado.

Dos tareas fundamentales parecerían imponérsele a la filosofía marxista si tomamos el chiste del judío y el polaco como una alegoría de la estructura ontológica fundamental de la reproducción social. La primera sería establecer una retórica coherente basada en la discrepancia entre fuerza y significado dentro de una teoría de la acción como crítica de la violencia que la llevaría más allá de la estructura del aplazamiento. La segunda, de la que no nos ocuparemos en esta investigación, una crítica intrafilosófica de toda hermenéutica y de toda deconstrucción del significado en tanto aparecen inmersas en un proceso infinito de ofrecer szloty al judío para diferir el encuentro fatal con el mecanismo de reproducción social y el problema de su interrupción.

Tercera parte. El modelo teológico-político.

1. El modelo teológico-político y la crítica de la institución: lógica fundacional.

Según la trayectoria descrita en nuestro análisis del modelo estético-teológico hemos visto cómo el concepto de tradición debía ser considerado tanto desde el pensamiento místico del lenguaje como desde la filosofía de la historia. En cada uno de los casos obteníamos una operación dialéctica homóloga: un determinado concepto de transmisión y herencia debía ser destituido para restituir una herencia y una transmisión olvidadas. De esta manera, en cada uno de los contextos tratados se nos aparecía un proceso de transmisión del sentido y de la ley por la institución y un proceso de interrupción de esa transmisión que cancelaba la fuerza inscrita en la institución constituyendo una contrafuerza. Esto tenía su referencia mesiánica, que hemos desarrollado a partir de Scholem, en la oposición entre la Torá de los preceptos y la Torá emanada que Benjamin nos traslada, en el texto de 1916 y en el de 1922, a partir de la discrepancia entre la univocidad de la referencia y la equivocidad del sentido que debía ser destituido para alcanzar la restitución mesiánica⁷³.

Si en la segunda parte hemos tratado de mostrar la profunda imbricación entre las categorías estéticas y teológicas poniendo en conexión toda una serie de ensayos fundamentales, el objetivo central de la tercera parte sería mostrar la conexión teológico-política en su filosofía de la historia a partir de otro recorrido. En este caso, como hemos advertido ya en diferentes momentos, los dos ensayos principales sobre los que articularemos este tronco teológico-político serán la *Crítica de la violencia* (1921) y las *Tesis sobre filosofía de la historia* (1940). En ellos comparecen el tema de la tradición y la transmisión desde el punto de vista de un modelo de crítica de la institución que deberemos atender en su despliegue. Si en la crítica son la institución derecho, pero también el parlamentarismo, aquellas instituciones que deben ser puestas en cuestión a partir de una crítica de la violencia que desligue el derecho de ésta, en las tesis de 1940 las instituciones que entran en juego son el propio sistema de partidos y la institución historia, ambas inscritas en la tradición ideológica del progreso.

Como trataremos de mostrar, lo que subyace a los modelos benjaminianos de crítica de la institución no es otra cosa que su filosofía del lenguaje, es decir, una vez más esa discrepancia entre un lenguaje entendido como fuerza y manifestación y un lenguaje entendido como comunicación y transmisión de un sentido. Derecho, democracia, sistema de partidos, son instituciones desde el punto de vista benjaminiano en tanto se configuran a partir de una tradición que implica un proceso complejo de transmisión de sentido y constitución de la fuerza. La constitución de lo histórico es ya lingüística en todo análisis de la institución según una dialéctica entre fuerza y significado que funda un campo de sentido y equivalencia a partir del borramiento de la fuerza fundacional.

Este es un carácter que comparten el lenguaje del conocimiento intencional y el acontecimiento histórico en tanto estructura o armadura de la historia, tal y como es reivindicado en las tesis como objeto del historiador materialista. Según una filosofía materialista del lenguaje el elemento ideal que asociamos al pensamiento y al lenguaje en tan sólo un aspecto de este en tanto existe un aspecto performativo y operacional, la fuerza, donde lo ideal y lo material se articulan según una lógica

⁷³ Este esquema centrado en la destitución del sentido por la referencia deberá ser ampliado en los dos capítulos dedicados a la crítica de la violencia.

peculiar. La constitución de una institución, por ejemplo, el derecho en la crítica, tiene una estructura lingüística mientras que la fuerza lingüística supone ya la institución en el lenguaje de una fuerza que actúa sobre la realidad y la modifica. Existen diferentes esquemas topológicos que tratan, desde finales del siglo pasado, de articular fuerza y significado en la dimensión de la institución de la ley. Los conceptos de soberanía en Agamben y de fuerza-de-ley en Derrida son ejemplos destacables que intentan pensar lo performativo sin llegar a localizar históricamente la fuerza institucional. Muy anteriores en el tiempo (finales de los 60) son los esquemas lacanianos a los que nos referiremos extensamente y donde el problema de la fundación de la ley es tratado a partir del concepto de discurso entendido como vínculo social [lien social]. En la conceptualidad laciana de *D'un Autre à l'autre* (1968-69) y *L'envers de la psychanalyse* (1969-70), el capitalismo es considerado como un *acontecimiento histórico de discurso* que determina, a partir de la reorganización de la infraestructura, una determinada producción del vínculo social: el plus-degozar. Es precisamente el concepto de vínculo social lo que hemos tratado de restituir en nuestra lectura de las tesis de 1940 pues es esto lo que acerca las concepciones lingüísticas de Benjamin y Lacan. En nuestro protocolo de lectura de las tesis iba ya implicada la consideración de la tradición como una determinada constitución del vínculo social que implicaba, tanto en el historiador como en la clase proletaria, una identificación con el amo que era constitutiva de un tiempo vacío y homogéneo.

El acto revolucionario, la interrupción del tiempo vacío y homogéneo y el punto de vista de la cancelación de las fuerzas es una operación de desanudamiento y reanudamiento del vínculo social que trataremos de modelar como una topología histórico natural donde el síntoma, la fantasmagoría (de la mercancía o de la cultura), adquiere una dimensión histórico-performativa. Esta reconstrucción, que puede parecer arriesgada, se hace posible en tanto, como vimos, los modelos histórico-naturales pueden ser vistos como modelos psicoanalíticos de la totalidad social. Ideas de este tipo se hallan ya presentes en las conversaciones del 29 en Königstein y Frankfurt aunque, desde luego, bajo un nivel de sofisticación psicoanalítica muy inferior al ofrecido por la topología laciana. La noción de síntoma social, que podemos localizar en el concepto de mónada, no ocupará un lugar operacional en la dialéctica negativa de Adorno, será algo más cercano a un mero reflejo de la estructura real-histórica no cargado con la posibilidad de una acción, de un acto: ahí se diferencia de nuestro autor. Benjamin, un pensador del lenguaje centrado en el vínculo entre palabra y acción, concebirá la mónada como reflejo simbólico imaginario del todo en términos performativos. Los conceptos de ruina de la apariencia o de interrupción del tiempo vacío o de interrupción del círculo mítico de la fundación, expresan de un modo poderoso una concepción de la estructura en la que esta incluye la teoría de su conservación y su sobrepasamiento: el cambio de estructura. Esta noción, aunque no sea nunca tematizada, es esencial a nuestro autor: una estructura no se muestra en su real sino a partir de la constitución de una fuerza que destituye la apariencia o la fantasía sobre la que se articula, ocultándose, un campo de fuerzas [Kraftfeld]. Como vimos en su momento, esta noción aparece ligada a la ontología de 1925 y al Konvolut sobre teoría del conocimiento del Passagen-Werk.

La noción de identificación con la fuerza dominante en las tesis o la igualdad demoníaca de las leyes en la crítica son los nombres de esta dimensión simbólico-imaginaria que es preciso destituir para restituir el campo de fuerzas y la posibilidad de su cancelación. En una teoría de este tipo lenguaje y acción permanecen articulados tanto desde un punto de vista ideal simbólico como desde un punto de vista performativo. El elemento performativo que constituye el vínculo social en lo imaginario se produce como separación o represión del vínculo en su real (el vínculo de dominio). Lo simbólico-imaginario, la apariencia o la identificación, se constituyen en los esquemas histórico-naturales

como una pérdida de la facticidad (Adorno) o de la “armadura de la historia” (Benjamin), es decir, de la estructura productiva. La apariencia es algo que depende de una cierta dialéctica entre la estructura productiva y su reduplicación simbólico imaginaria, esto es algo que podemos leer en ciertas afirmaciones de nuestro filósofo sobre la relación expresiva entre base y superestructura y la relación causal de Marx. En la obra de arte tenemos uno de los pocos desarrollos de este enfoque expresivo en que el modo de producción se constituye en un modo de satisfacción de las masas. Aquí la industria de la cultura, a partir de la reproductibilidad técnica, se convierte, junto a la política, en productora y organizadora de un culto transformado. Este culto se halla ligado a un valor de exhibición que conecta directamente con la mercancía y la reproducción del valor. Es en la constitución del bien, en la simbolización del producto, donde se funda el vínculo social como *culto a la individualidad*, que, como se verá, tiene una dimensión de consumo (el mercado como realización del vínculo social) y de lucha democrática por el reconocimiento (la política de masas como realización del vínculo social). De este modo se define un campo suficientemente amplio de las relaciones entre base y superestructura, lo que denominamos (y clarificaremos en sucesivos capítulos) *cultura material*.

El cambio de estructura, la nueva organización de la producción y el producto, también del productor, parece orientar el ensayo de Baudelaire en la línea de esta relación expresiva entre base y superestructura. En los modernos medios de producción y reproducción hay una exclusión de la pérdida, del elemento traumático, que ya no es accesible a la simbolización dentro de la estructura, esta es también, como veremos, una problemática lacaniana en los seminarios de 1968-1970. El berlinés localiza este elemento en el ensayo sobre Baudelaire recurriendo al concepto de shock como barraje de la memoria involuntaria, dimensión asociada en lo colectivo al culto y a la tradición. Lo que Benjamin denomina “esterilización del acontecimiento traumático” supone que los sucesos traumáticos sean enteramente captados por la conciencia no dejando ya lugar a la formación de ninguna *huella mnésica* de estos acontecimientos. Este es el caso que Benjamin se propone analizar a partir tanto de la escritura de Baudelaire como de diferentes experiencias de saturación consciente y barramiento de las huellas mnésicas: los movimientos de la masa en la gran ciudad, el trabajo maquínico, el juego de la ruleta o los medios de reproductibilidad técnica. Benjamin se esfuerza, de este modo, por localizar este barraje o esta represión en la dimensión diacrónica a partir de diferentes procesos -reproductibilidad técnica, mecanismo de shock- aunque nunca realiza un examen exhaustivo de las relaciones de producción ni de su reflejo en la superestructura⁷⁴. Estos fenómenos característicos remiten a la estructura económica, es decir, a la constitución del bien en la escisión entre producción y distribución, aunque evidentemente el autor no lo formula en estos términos. Aún así, los análisis benjaminianos centrados en la *acción revolucionaria* pueden ser leídos, como se verá, sin demasiados problemas dentro de la estricta conceptualidad marxista *actualizando* la tradición marxista.

Benjamin, como ya hemos visto de un modo extenso, incorpora al reflejo monádico implicado en su ontología la posibilidad de ser atravesado a partir de una praxis teórico-práctica, el pensamiento de la operación de ruina de la apariencia y de la inversión de la fuerza, donde se localiza la restitución como cancelación. Cualquier mistificación sobre la cancelación debe ser evitada, la fuerza cancelatoria es también fuerza, violencia, pero violencia en otro orden de estructura; el concepto de *violencia divina* indica precisamente esa otra dimensión de orden que supera la escisión del todo social a partir de la destitución del dominio político sobre la necesidad. Pensar una organización productiva sin clases equivale a pensar de otro modo la violencia y su papel fundacional dentro de

74 La crítica de la violencia es sin duda el lugar donde Benjamin esboza de un modo más profundo y exhaustivo, mucho más que en el *Passagen-Werk*, la *relación expresiva* entre base y superestructura.

las estructuras político-económicas y, al mismo tiempo, pensar el discurso y el vínculo colectivo más allá de la lógica capitalista. Esto será tratado con detenimiento en capítulos posteriores.

Como se observa, tratamos el concepto benjaminiano de tradición en su dualidad, tradición institucional y tradición revolucionaria, como dos modos de *discurso*, es decir, como dos modos de *operar* un vínculo social. Haciendo esto, estamos al mismo tiempo actuando sobre el pensamiento de Benjamin, que debe ser clarificado en el vector institución-discurso a partir del concepto de vínculo social y en el de Lacan, que no plantea en términos de dialéctica histórica su concepción de la interrupción del vínculo sintomático, la desinversión del fantasma y la liberación, como objeto de la pulsión, del objeto pequeño a. Leemos, y esta es nuestra operación principal en esta segunda parte, a Benjamin a través de Lacan y a Lacan a través de Benjamin lo que, sin duda, afectará también a la lectura de Marx. Para ello, y en tanto pensamos a Benjamin desde la confluencia entre marxismo y teología, trataremos de hacer una exposición detallada del Marx de Lacan que extraeremos de la Ética, el seminario VII, y del seminario XVI. Desde Lacan y Benjamin hallaremos la posibilidad de una lectura actual y actualizada de Marx donde los conceptos de discurso y de vínculo social pasarán a un primer plano bajo la modelización de una teoría de la acción política. Esta forma de leer a Marx nos conducirá a un concepto central, el de la relación entre base y superestructura, que deberá ser actualizado en los términos de una lógica de los discursos y una retórica de la fuerza a partir de una teoría de la génesis *escindida* que desarrollaremos en el capítulo tres. Ya hemos comentado la diferencia benjaminiana entre relación causal y relación expresiva entre base y superestructura, seguir explorándola a partir del concepto de tradición y transmisión es uno de nuestros intereses principales. Tradición y transmisión implican, desde la perspectiva de una tradición dominante o instituyente, la producción de un vínculo social a partir de una identificación con el amo que implica un olvido, una represión, de la violencia fundadora o de la dominación inmanente al proceso productivo. Como tendremos ocasión de ver, el concepto lacaniano de discurso como vínculo social parece tener la misma estructura.

El acto revolucionario, que es el concepto central de los ensayos de 1921 y 1940, en tanto tiende a interrumpir un cierto discurso o tradición y a suspender una determinada constitución del vínculo social, debe ser mostrado en el nivel del sentido como una suspensión de la apariencia -que hemos asociado al atravesamiento del fantasma en el capítulo dedicado a las tesis- y una cancelación de la fuerza dominante que irrumpe tras la apariencia. El trabajo sobre el concepto de cancelación de la fuerza, que colocaremos al lado del de cumplimiento lingüístico propio de *La tarea del traductor* (1923), debe hacer emerger la operación lingüístico-crítica sugerida en *Crítica de la violencia*, donde se pretende hacer emerger el vínculo *fundacional* entre violencia y derecho en contraposición dialéctica a la *violencia divina*.

“Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho.” (Benjamin 2001 : 40)

La inversión dialéctica entre fundación mítica de derecho y justicia, implicando esta una fundación divina de fines y una destitución o cancelación de la violencia mítica, es una operación que, tan sólo esbozada en la crítica, debe ser desplegada a partir del desarrollo de todo el estrato lingüístico del texto que bebe tanto de la filosofía del lenguaje de 1916 como del ensayo sobre el traductor. Volveremos por tanto a estos dos ensayos para dotar de un contenido concreto a esta inversión dialéctica que puede y debe ser expresada en los términos de una filosofía del lenguaje. Los términos de esa destitución del sentido de la tradición que es simultáneamente una cancelación de la

fuerza es el núcleo de lo que podemos denominar la lógica mesiánica benjaminiana. Como ya hemos afirmado antes en esta investigación la destitución del sentido por la referencia y la convergencia de la referencia y el sentido en la acción cancelatoria pueden ser interpretados con la ayuda de las tres dimensiones lacanianas (RSI).

1. 1. El modelo teológico-político: la lógica fundacional.

La tercera parte de nuestra investigación debería conducirnos, según el proyecto inicial, a una determinación del modelo teológico-político benjaminiano en los términos de una teoría de la acción política revolucionaria como crítica de la violencia⁷⁵. La sobredeterminación en el pensamiento actual del sintagma “teología política” no debería desviarnos de la reconstrucción, inmanente al pensamiento de nuestro autor, de ese vínculo entre teología y marxismo hecho explícito tanto en las tesis de 1940 como en la crítica de 1921. Sin embargo, eso no significa que no existan conexiones entre Benjamin y la tradición teológico-política del estado de excepción proveniente de Schmitt y recuperada por Agamben ya en términos topológicos. Lo que Benjamin nos presenta en la crítica es, precisamente, una vez formalizado el modelo, una ruptura materialista con la modelización de la estructura de la excepción por parte de Agamben, que, siguiendo la vía de una generalización del estado de excepción schmittiano (que es desarrollado por él como una auténtica topología de la fundación), nos ha ofrecido un acercamiento más polémico que el derridiano, aunque igualmente abstracto e históricamente vacío, al problema de la ley.

Nuestra lectura de la crítica benjaminiana supone, al subrayar su articulación de la violencia a partir de la lucha de clases y de la lucha imperialista, la posibilidad de hacer un desplazamiento en términos marxistas de la estructura de la excepción, que permanece en Agamben como una estructura *transhistórica* y, de este modo, indeterminada en el nivel de su producción. El corrimiento al marxismo se produce al introducir, con Benjamin, el problema de la estructura performativa de la excepción a partir de la violencia fundadora, es decir, al determinar en la diacronía, como fuerza histórica, la estructura de la excepción en la fundación moderna del derecho. De la fundación abstracta propia del modelo agambeano a la fundación en lo real-histórico en tanto posibilidad de *interrupción* de una cierta transferencia o vínculo simbólico, la propia tradición conservadora, que Benjamin conceptualizó como un tiempo vacío y homogéneo. El problema de la fundación aparece en este modelo directamente ligado a la *producción* a partir de una teoría, que proviene de Marx, sobre el cambio de sistema productivo que teoriza tanto la revolución burguesa como la revolución proletaria. En el caso del capitalismo, su transformación histórica radical del modo de producción se establece como una transformación fundamental de la estructura de la fundación a partir de un acontecimiento histórico que es jurídico y productivo: la total retirada de todo derecho del trabajo sobre el producto y el medio de producción. Es a este acontecimiento al que parecen apuntar tanto Benjamin como Lacan en su tratamiento del problema de la fundación de la estructura, problema que Foucault tan sólo rozó en su mejor libro, *Surveiller et punir*, para luego disolverlo al abandonar toda investigación de la mediación entre poder y producción. Esta mediación puede y debe ser expresada en términos lingüísticos, como la crítica parece sugerir. La teología política benjaminiana, en tanto funda filosóficamente la acción política, lo históricamente expresivo o irruptivo, supone una concepción del lenguaje que Agamben sólo percibe de un modo incompleto: la reine Sprache permanece en él como una abstracción.

Como hemos comprobado en los desarrollos de la primera parte, la determinación de un estrato

⁷⁵ Esto implica, obviamente, tratar de articular las tesis con la crítica de la violencia. Dado que en ambos textos observamos una misma topología, una homología de estructura, esa articulación es posible.

teológico en el pensamiento de Benjamin sólo se hace inteligible a partir de un mesianismo que nace de la filosofía del lenguaje de 1916 y del texto sobre el traductor de 1923 y que subyace a toda la crítica del derecho de 1921. Lo teológico benjaminiano debería ser separado, de este modo, de toda especulación teológico-política en un sentido próximo a la *Politische Teologie* (1921) de Karl Schmitt, donde se afirma que todas las categorías políticas de la modernidad son categorías teológicas secularizadas. Es este un movimiento del pensamiento de corte idealista que desplaza lo político más allá de su producción: de esta fantasía, en la que política y teología reprimen u olvidan en ellas *las categorías de fuerza y acción*, nace el discurso moderno sobre lo político. Si existe una dialéctica entre categorías teológicas y políticas es precisamente, al contrario de lo que sucede con los acercamientos de Agamben y Derrida, en el nivel de la producción. La idea de lo político que nace en esta tradición proviene de la separación de los conceptos de soberanía y estado de excepción del lugar de su producción. Es decir, de desplazar la teoría marxista, según la cual el lugar de la soberanía y de la excepción, lugar del poder, se halla en la economía.

Esto supone, sin duda, cuestionar esa reconstrucción, a todas luces artificial, que Giorgio Agamben ha producido en torno a un presunto “dossier Schmitt-Benjamin” y a un presunto debate oculto, el “dossier esotérico”, donde comparecerían una serie de posicionamientos de Benjamin en relación a Schmitt y de Schmitt en relación a Benjamin. Todo ello es fruto de una violencia interpretativa por parte del autor italiano que tiende a hacer confluír, de un modo bastante forzado, la estructura del estado de excepción en el pensador fascista y la *reine Gewalt* benjaminiana.

Esta violencia interpretativa no es difícil de desenmascarar si se comienzan a detallar todas las omisiones que Giorgio Agamben realiza en una lectura totalmente fragmentaria de la crítica de 1921. Si existe un interés manifiesto de Benjamin por el texto de Schmitt, este debería ser localizado más bien en los términos en que el propio Schmitt plantea, en *Politische Teologie*, su debate con el teórico positivista del derecho Hans Kelsen. Los temas del carácter insostenible de una determinación positiva del derecho y de la decadencia estructural de la democracia parlamentaria como sistema, son cuestiones presentes en ambos autores que justifican el interés de Benjamin pero que, del mismo modo, separan sus desarrollos. La tesis de Schmitt pretende también una historización del derecho más allá del marco positivo de su reconocimiento por una determinada sociedad, sin embargo, las posiciones de ambos autores en relación a la violencia no pueden ser más opuestas ya que Benjamin contempla, en última instancia, un cambio de naturaleza de lo político a partir de la *violencia divina*. No es este el lugar para realizar un análisis del debate Kelsen/Schmitt y sus vínculos con la crítica, pero quedan señaladas las líneas de una lectura posible. Agamben, en una lectura del texto que alude a unos escasos párrafos donde comparecen los conceptos de violencia divina [*Göttliche Gewalt*] y violencia fundadora [*rechtsetzende Gewalt*], desprecia absolutamente el contexto teórico en el que se sitúa el texto, además de su aparato conceptual, que introduce conceptos marxistas como lucha de clases o huelga general revolucionaria, así como, y esto resulta decisivo, toda la articulación del problema del lenguaje que subyace.

Es una noción destacada por el propio Agamben, y de la que ya hemos tratado en la primera parte, la de *cumplimiento lingüístico*⁷⁶ ligado a la *reine Sprache* y al concepto histórico-filosófico de restitución mesiánica, aquello que debe ser puesto en el centro de la crítica benjaminiana de la violencia y también de las tesis de 1940. Esta noción puede ser localizada en ambos textos

76 Benjamin habla en *La tarea del traductor*; en referencia a la *reine Sprache*, de un estadio último y definitivo [letzes, entschiedenes] de toda estructura lingüística que es lugar de cumplimiento y reconciliación [Versöhnung, Erfüllungsbereich]

articulada sobre el concepto de *interrupción*: interrupción del círculo mágico de las fuerza míticas del derecho en la crítica de 1921, interrupción de un tiempo vacío y homogéneo que es constitutivo de la tradición de la dominación en las tesis de 1940. Es en este marco específico donde ambos textos presentan una estructura profunda muy similar que proviene tanto de esa noción mesiánica de *cumplimiento lingüístico* como de la *idea de historia natural*. Este contexto, que en el texto de 1921 aparece orientado como una crítica del derecho y de la noción de violencia fundadora, implica esa confluencia entre marxismo y mesianismo que es aquello que nos es hurtado en la fragmentación del pensamiento benjaminiano operada por el autor italiano. Como el mismo Agamben afirma, cualquier interpretación del ensayo pasa por una clarificación de su problema central, el concepto de violencia divina. Sin embargo, la confluencia que Agamben trata de establecer entre la violencia soberana de Schmitt y la reine Gewalt benjaminiana, nos parece que yerra completamente el tiro y nos oculta el tratamiento del problema de la ley, de su fundación mítica, en Benjamin. Un signo claro de todo esto es la incapacidad del autor italiano para leer en la crítica la estructura del estado de excepción, es decir, del carácter *escindido de la fundación de la ley*.

“[...] la violencia soberana y el estado de excepción que ésta instaura *no comparecen*, por tanto, en el ensayo y no es fácil decir dónde podrían situarse con relación a la violencia que establece el derecho y a la que lo conserva. La raíz de la ambigüedad de la violencia divina debe buscarse, quizás, precisamente en esa ausencia. Sin lugar a dudas, la violencia que se ejerce en el estado de excepción no conserva ni tampoco establece simplemente el derecho, sino que lo establece excluyéndose de él. En este sentido, la violencia soberana, *como la divina*, no se deja reducir íntegramente a ninguna de las dos formas de violencia cuya dialéctica se proponía definir el ensayo. (cursivas mías)”. (Agamben 2013: 85)

Las dos afirmaciones que hemos destacado son problemáticas si se realiza una lectura íntegra del ensayo como la que pretendemos ofrecer más adelante. La estructura de la excepción propia de la violencia soberana sí comparece en el ensayo pero, desde luego, nada apunta en el texto a ningún paralelismo entre violencia divina y violencia soberana: más bien se da entre ellas una inversión dialéctica. Esta es propiamente la principal confusión que Agamben arroja sobre el texto benjaminiano porque es la *violencia mítica*, aquella que funda el derecho como *poder*, la que presenta la estructura del estado de excepción tal y como Agamben la define en su topología simplificada. La violencia soberana que instaura el derecho excluyéndose de él es precisamente la *violencia fundadora* que comparece, en tanto excluida, en el contrato o en el tratado tal y como son desarrollados por Benjamin en el texto. Agamben es incapaz de advertir la estructura de la exclusión, su topología, en la crítica.

Como se verá, la estructura de la excepción comparece con claridad en una lectura sistemática y secuencial de la crítica. Lo que Agamben no percibe en su peculiar tratamiento del texto es que es la propia violencia fundadora o mítica la que se excluye del campo que funda dividiendo la ley entre una ley en acto, no presente o latente, que aparece como destino, y una ley en potencia, que no se cumple y que aparece suspendida en tanto universalizada. Esto último se observa con claridad cuando Benjamin habla de la *ambigüedad demoníaca* de los derechos “iguales”, que nuestro autor escribe entrecomillados para señalar esa consistencia imaginaria del significado en tanto oculta las fuerzas que lo constituyen.

La violencia divina, que realmente es aquello que el texto nos obliga a clarificar, es la respuesta benjaminiana, en clave de lucha de clases -la huelga general revolucionaria-, a la estructura paradójica de la excepción que, efectivamente, comparece en el texto benjaminiano en la estructura

de la fundación de la ley. Es toda la acumulación de omisiones que el italiano realiza en su lectura selectiva la que produce esta confusión en la que el concepto de excepción y de violencia soberana pueden ser puestos en paralelo con la violencia divina que, según la lógica del texto, se constituye precisamente a partir de la emergencia de la escisión en la ley, de esa violencia fundadora equiparable en última instancia al destino y la particular dialéctica que ella implica.

1.2. El problema de la fundación.

El problema benjaminiano de la tradición y la transmisión, nos remite, en los textos políticos, al problema de la fundación y de la institución. Esto aparece de una forma diáfana en la crítica de 1921 pero es también un problema subyacente en las tesis de 1940. Todo proceso de transmisión implica la institución de una ley que debe ser conservada y que es la ley instituida por la fuerza dominante: la fundadora de esa tradición. Lo que las tesis y la crítica nos ofrecen a pensar es lo que yo llamaría el mecanismo de producción de la ley para una estructura x, en este caso el capitalismo, es decir, la ley de su reproducción que comparece, en el Estado, en una violencia fundadora y una conservadora del derecho que confluyen en el caso límite de la huelga general revolucionaria. El problema de la fundación aparece, de este modo, en los dos textos teológico-políticos, enmarcado dentro de una dialéctica materialista entre fuerzas político-económicas: aquella que impone su tradición y aquella que lucha por *ser reconocida* en esa tradición. Esta incorporación del concepto de transmisión/tradición supone ya una modificación de la perspectiva de Marx en tanto la relación entre la base y la superestructura es pensada en sus diferentes niveles e instituciones como un proceso de transmisión. Lo que Benjamin está tratando de captar en su tratamiento de la lógica dialéctica entre base y superestructura es precisamente la estructura propia de la fundación, la constitución paradójica de la ley de la estructura como un campo de autorreconocimiento, como una tradición que se instituye como derecho, como historia o como política. Es esto lo que se nos aparece en la crítica a partir del tema del reconocimiento de derechos, sea vehiculado este a partir del caso de la huelga general política o del tratado entre Estados. Es esto lo que se nos aparece también en el tema de la identificación con el vencedor del historiador historicista o en la lucha por el reconocimiento de la socialdemocracia en las tesis.

Este autorreconocimiento de la clase dominada en la tradición de los dominadores es precisamente lo que constituye un cierto *efecto de fundación* en que la fuerza actuante se borra en un significado universal. El tema de la *ambigüedad demoníaca* de los derechos “iguales” en la crítica alude a este efecto de autorreconocimiento en tanto implica precisamente una indeterminación del significado que debe ser leída, como mostraremos, según los polos de la filosofía del lenguaje de 1916: la univocidad de la referencia y la equivocidad del significado. El derecho y los derechos, en tanto fundan un campo de igualdad y reconocimiento, lo hacen precisamente en los términos de esa equivocidad y ambigüedad propias de la caída y el olvido de la reine Sprache. La filosofía mística del lenguaje es, de este modo, legible en la crítica más allá de la construcción alegórica en que aparece en el texto de 1916.

El problema del derecho y de la fundación de la ley en las democracias parlamentarias, en tanto es referido a la estructura histórica subyacente, los fines naturales propios de los Estados y las clases, no puede ser ya desvinculado de esa “Delimitación de la concepción materialista de la historia en Korsch” del Konvolut N, la [N 16 a, 1]. El carácter lingüístico/institucional de la operación fundacional es precisamente una escisión entre economía y política que vuelve ambiguamente demoníaca toda universalización de la igualdad. La violencia contra la necesidad, desplazada a la estructura económica con el trabajo asalariado, no resulta ya simbolizable en la institución política,

que en su desarrollo ulterior funda el marco simbólico fantasmático de la igualdad y la inclusión.

La constitución escindida de la ley, el llamado por Agamben estado de excepción, comparece en esa separación, propia de la estructura jurídico-económica de la modernidad capitalista, entre ciudadanos libres e iguales y trabajadores sin derechos sobre el producto social y el medio de producción: el llamado carácter formal de los derechos en la democracia burguesa es uno de los problemas centrales en una lectura profunda de la crítica. Este problema tampoco ha sido ahondado por la crítica marxista como un problema de simbolización que implica una cierta lógica de la fundación y del funcionamiento institucional.

Es esta escisión en la fundación la que comparece en la dialéctica propia de la huelga general política y la huelga general revolucionaria. Mientras que la primera, del mismo modo que toda la lucha socialdemócrata en las tesis, implica una lucha por el reconocimiento que supone un reconocimiento previo del amo (de la violencia implícita en un *derecho sin derecho* respaldada por el Estado), la segunda supone, al contrario, un no reconocimiento⁷⁷ de la fuerza dominante el cual persigue revocar una organización del trabajo, en palabras del autor, “forzada por el Estado”. Es precisamente esta fuerza fundacional del Estado, organizada como una fuerza jurídico-económica que instituye el contrato y el intercambio de bienes suspendiendo todo derecho al producto y al medio de producción, lo que es constitutivo de una violencia fundadora que sólo emerge en tanto se le contraponen una fuerza destituyente o revolucionaria. La *lógica fundacional* comparece de este modo a partir del análisis de las exclusiones, los derechos colectivos sobre el producto y la producción, que el propio contrato de trabajo y el contrato social desplazan para constituir un campo de equivalencia: la democracia formal burguesa. Es en esta estructura paradójica de la fundación donde comparece, como veremos en el próximo capítulo, una cierta *hegemonía de clase* instituida desde la centralidad política de la *distribución*: toda la *lucha por el reconocimiento* que se inaugura para la socialdemocracia como una lucha por la plusvalía y su retorno.

Es en la dimensión económico-jurídica donde, desde una lectura amplia y contextualizada de la crítica, hallamos la estructura de la excepción y su manifestación en la modernidad en la escisión entre una vida nuda [*bloß leben*] y un sujeto de derechos constituido en *exclusión de la producción* del campo del derecho. Aquí el carácter escindido de la ley, su estructura de excepción, deja de ser una *estructura originaria*, como en Agamben, para convertirse en un acontecimiento histórico fundacional: una serie de actos jurídico-económicos que suspenden el derecho y su vínculo con lo económico para reconstituirlo dentro de una nueva estructura productiva. La constitución de un campo de derecho supone la destitución de un campo de derecho ligado a su vez a una estructura económica: es en este hecho, que es un acontecimiento histórico del que Marx dio cuenta en el capítulo de *El Capital* dedicado a la acumulación originaria, donde asistimos a una fundación jurídico-económica del campo del derecho moderno a partir de una suspensión originaria del derecho. Originario es, según la doctrina benjaminiana del origen del prólogo epistemo-crítico, un acontecimiento o acontecimientos históricos. Toda la génesis Agambeana de la estructura escindida de la ley oculta el lugar histórico donde se produce esa escisión entre un sujeto de derechos y una vida nuda sometida de un modo absoluto al poder: esa estructura describe precisamente la dimensión de la producción como lugar histórico de institución o fundación de la ley. La figura Agambeana del soberano que decreta el estado de excepción, al igual que la concepción

77 Es importante señalar que el problema de la constitución de esa fuerza, la clase, no es ya el problema de la producción de una identidad alternativa, un ellos y un nosotros, sino el de la destrucción de una identificación fundadora. Se trata del problema de la interrupción del vínculo con el amo, la identidad fundadora, para fundar el vínculo colectivo más allá de la identificación individual burguesa.

Schmittiana en que se basa, hacen emerger la fantasía de una violencia pura, transhistórica, en ausencia del lugar histórico de su producción. Ese borramiento en la violencia del Estado del lugar de su producción es una característica de toda la ideología dominante en torno al derecho y a la fundación de la ley: característica mayor que comparten el pensamiento liberal-democrático y el autoritarismo dictatorial implícito en la teoría del estado de excepción. La violencia del Estado no puede ser asignada al acontecimiento histórico de su producción porque entonces queda desvelada: la estructura es llevada a su real.

Resulta extraño que Agamben, tan atento a todo tipo de debates histórico-filosóficos, haya renunciado a retomar esta pieza clave de la teoría marxista sobre la constitución histórica del derecho en el capitalismo. Es de la articulación entre el desarrollo de un campo simbólico/institucional de derecho burgués y la destitución de un campo simbólico/institucional de derecho feudal que obtenemos la ruptura jurídico-económica, el *corte* fundacional, propio del capitalismo en tanto sistema: la constitución de todo el proceso productivo dentro de un mercado de trabajo y de distribución que determina tanto el derecho como la política. Agamben tiene, por supuesto, otra visión de ese nacimiento del carácter escindido de la ley que se refleja en la constitución del ciudadano como sujeto de derecho y como *vida nuda* sometida al poder soberano.

“Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide grosso modo con la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como objeto, sino como sujeto del poder político. Estos procesos, opuestos en muchos aspectos, y (por lo menos en apariencia) en acerbo conflicto entre ellos, convergen, sin embargo, en el hecho de que en los dos está en juego la nuda vida del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad”. (Agamben 2013: 16)

¿Cómo y dónde se constituye la escisión entre una vida nuda y un sujeto de derechos? ¿En un proceso disciplinario orientado a convertir la vida en el objeto específico del poder? Nos parece, sin duda, un aserto abstracto, carente de referencialidad histórica, carencia que el autor hace visible en esa expresión históricamente indeterminada: “todo sucede como si”. Nada parece suceder “como si” en el campo histórico de la investigación materialista. Desde una lectura de la crítica benjaminiana se nos impone desde luego un campo de fuerzas concreto, históricamente datable, ligado a la producción y a los fines naturales de las clases. Lo que Agamben, invocando a Foucault, denomina biopolítica, y que es el lugar de la *soberanía*, supone, al contrario, una concepción diferente donde la producción de una vida nuda se le aparece, al mismo tiempo, como *la esencia* de todo poder, de todo vínculo soberano, y del vínculo específico que constituye la democracia y la ciudadanía en la modernidad occidental. Estas paradojas han sido ya señaladas por Derrida en el seminario sobre *La bestia y el soberano*. Esta decidida ocultación de la dimensión económico-jurídica, de los mecanismos de producción de la ley que instituyen en la modernidad una nueva ley para la producción y el intercambio, son desplazados por el italiano de toda su topología del poder y, obviamente, de su lectura de la crítica benjaminiana. Cabe decir que, al menos en el primer Foucault, el de *Surveiller et punir*, toda la articulación del proceso disciplinario, en que el cuerpo aparece sumergido en el campo político de su instrumentalización calculada, aparece ligada a la constitución del hombre como fuerza de trabajo a partir de una estructura donde *la necesidad* es un *instrumento político*, factor olvidado por Agamben en su arqueología de lo político.

“Mais le corps est aussi directement plongé dans un champ politique; les rapports de pouvoir

opèrent sur lui une prise immédiate; ils l'investissent, le marquent, le dressent... Cet investissement politique du corps est liée, selon relations complexes et réciproques, à son utilisation économique; c'est, pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination; mais en retour sa constitution come force de travail n'est possible que s'il est pris dans un *système d'assujettissement (où le besoin est aussi un instrument politique)*; le corps ne devient pas force utile que s'il est a la fois corps assujeti et corps productif (subrayado mío).” (Foucault 1985: 34)

Foucault no desarrolla este vínculo entre la constitución del ser humano como fuerza de trabajo y su inscripción dentro de una nueva estructura de sujeción, el mercado, tampoco clarifica en ningún caso los mecanismos según los cuales el sistema usa la necesidad como instrumento político, sin embargo, el *vínculo entre uso económico e investidura política* parece ser claro. Es precisamente en esta dimensión, donde se produce la conexión entre la producción y su simbolización en la ley, el lugar en que debemos situar el texto benjaminiano de 1922. Una aportación esencial de la crítica es vincular la violencia fundadora del poder del Estado con la huelga general revolucionaria que pretende destituir su papel de garante de las relaciones de producción. Benjamin contrapone durante todo el texto un campo de reconocimiento, el derecho instituido por el Estado y sus fines declarados, y un cierto campo de lucha, el de los fines naturales entre Estados y entre clases, donde se produce la restitución del campo de fuerza que desborda su simbolización en el derecho. Benjamin sitúa en este estrato la fundación del poder, dentro de un campo de lucha por la preeminencia político-económica que enfrenta a las burguesías nacionales a través de los Estados, el militarismo imperialista, y a la clase burguesa y al proletariado a partir de la lucha de clases. Es en la dimensión de la necesidad y la producción donde, como en todas las épocas, se constituye la ordenación política de la sociedad, es en la constitución del proceso productivo y en la distribución de los bienes donde se instituye la ley que organiza la estructura en la dimensión de su fundamentación: la reproducción. La especificidad de una lectura marxista del texto consiste en poder articular el problema de la explotación económica como un problema fundacional o instituyente de la ley de la estructura. Aquí, sin embargo, el vínculo entre base y superestructura, entre estructura productiva y estructura jurídica aparece tratado no ya como un vínculo causal entre derecho y producción que se deduce de los intereses de la burguesía. Lo que Benjamin denomina *vínculo expresivo* entre base y superestructura podría ser asociado al *acontecimiento paradójico de la fundación*, al acto performativo que declara al ciudadano libre borrando el uso político-económico de la fuerza de trabajo. La constitución de la propia tradición de los vencedores en su pretensión de universalidad. La célebre frase de Marx según la cual los valores dominantes en una sociedad son los valores de la clase dominante nos presenta ya una concepción en términos de tradición de la dominación social. Benjamin es el autor que profundiza en esa tradición desde la perspectiva fundacional, es decir, siguiendo esa discrepancia entre la fuerza y el significado característica de su filosofía del lenguaje.

Observamos en Benjamin una oscilación de la dialéctica entre fuerza y sentido que se desplaza, según los contextos, de la institución al pensamiento y del pensamiento a la institución, y que nos señala que la ontología benjaminiana y su gnoseología se mueven siempre entre la fuerza del pensamiento, crítica del conocimiento, y el pensamiento de la fuerza, la crítica de la institución. Si la filosofía mística del lenguaje puede ser presentada como una crítica radical del lenguaje y del conocimiento a partir de la discrepancia entre sentido y expresión, los ensayos teológico-políticos nos trasladan esta discrepancia de lo performativo y lo simbólico al campo de la institución y de la tradición.

La crítica de la violencia determina claramente este carácter lingüístico de la institución en esa

escisión característica del derecho entre una *violencia mítica* que se borra del campo de equivalencia que ella misma constituye y estructura en términos de igualdad y reconocimiento. La figura del contrato, que Benjamin hace surgir en un momento de la exposición, debería ser central en un análisis de la constitución económico jurídica de la ley. Contrato de trabajo, contrato de consumo, contrato social, aparecen como tres modalidades del contrato que presentan una peculiaridad en la estructura jurídico-económica de su fundación: olvidan una violencia fundacional que suspende el derecho al constituirlo. Es en el núcleo de esas exclusiones *inherentes al contrato* donde se ejerce la violencia revolucionaria a través de la huelga. El contrato se nos aparece de este modo como constituyendo un campo simbólico en exclusión de ciertos elementos, ciertos derechos referidos al producto y a la producción, que son los retirados por la violencia fundacional. Lo que la estructura de la fundación nos muestra entonces es que la constitución de la ley en su simbolización borra el campo de fuerza que origina esa simbolización. La propia estructura productiva al ser simbolizada en el derecho suspende el momento fundacional de la producción como exclusión. Aquí se halla, a mi juicio, la clave de esa relación expresiva entre base y superestructura, en el hecho de que la estructura económica se constituye simbólicamente *como discurso* a partir de las formas sociales del derecho y de la política, *en ausencia* del acto de su fundación o de su producción, es decir, de la violencia histórica que es *violencia originaria*. La base se refleja o se simboliza en el derecho o en el parlamentarismo, esta es una lectura posible de la crítica, en exclusión de la violencia fundadora, que es productiva y que incide sobre el reparto del producto y sus condiciones de distribución. La propia institución, diríamos, es simbolizada en el capitalismo como separada del proceso productivo en que se constituye, de modo que los vínculos de dominación no son simbolizables dentro del campo de la democracia formal y el derecho burgués. La separación de las fuerzas de la economía y la política de la que habla Korsch en la cita del *Passagen-Werk* es aquello que se nos muestra en su estructura de excepción a partir del análisis de la violencia fundacional. Este es para Benjamin un signo de la decadencia inherente a la democracia parlamentaria, el hecho de que su discurso se halle desplazado del lugar de su producción a partir de una inclusión simbólica universalizante en el campo del derecho en términos de “igualdad demoníaca”.

2. El Marx de Lacan (I). Constitución del bien y lógica histórica.

El artículo del psicoanalista François Regnault titulado *Le Marx de Lacan* (2006) pretende destacar algunos elementos esenciales que en el seminario XVI, *D'un Autre à l'autre* (1968-69), son aportados por Jacques Lacan para clarificar la relación de su teoría con el Marx de *El Capital*. Es en este seminario y en el siguiente donde Lacan nos brinda la formalización de este vínculo a partir de una tesis central y contundente: la homología de estructura entre el *plus-de-gozar* y la *plusvalía* [mehrlust/mehrwert]. La historia de este vínculo entre Marx y Lacan es, sin embargo, más antigua y en nuestra opinión debería ser situada en el seminario VII, *La ética del psicoanálisis* (1959-60), como trataremos de evidenciar. Como observa Regnault, la fórmula, una vez desentrañada, nos permite transcribir el concepto marxista de explotación en términos de goce, cosa que, como se verá, abre un campo de pensamiento de alta complejidad que afecta directamente al concepto de *ideología*. Esta complejidad proviene de que la homología, de tomarse en serio, nos define aquello que podríamos denominar la *acción de la estructura* como una determinada articulación política entre lo real, lo simbólico y lo imaginario, es decir, entre un circuito de la satisfacción y un mecanismo de simbolización. De tomarse el problema de la ideología en estos términos, ligados al *mecanismo económico-político* de reproducción, la homología parece señalar que el campo ideológico no puede ser desligado del campo de la acción productiva y política. En esto, el desarrollo de los esquemas lacanianos nos conduce, aunque el problema no sea formulado en estos términos por él, a una problematización radical de la acción política que nos permite profundizar en nuestra lectura de Benjamin.

Trataremos de mostrar cómo el seminario VII que, como afirma Jacques-Allain Miller, es un punto decisivo de ruptura en Lacan, posee una línea de lectura donde la cuestión de la producción es colocada en el centro de un cierto recorrido histórico donde Marx juega el papel de una clarificación esencial sobre la cuestión del bien y de los bienes. De la conexión entre estos dos seminarios, de la integración de sus aportaciones teóricas, obtendremos una aproximación nueva a la cuestión de ese Marx de Lacan que tanta agitación filosófica ha causado. La idea de base que alumbra nuestra tentativa es que, a pesar de todo lo escrito, la conexión fuerte entre Marx y Lacan no ha sido todavía leída. Algunas aportaciones benjaminianas sobre el fenómeno del *culto* y *la simbolización* nos serán de gran ayuda.

Como es bien conocido, ha sido el filósofo y psicoanalista Slavoj Žižek el autor que, ya desde sus primeras obras, parece haber dado más vueltas alrededor de este problema. En uno de sus primeros libros, *El sublime objeto de la ideología* (1989), esta cuestión parece confirmarse como uno de los puntos nodales de su archiconocida crítica psicoanalítica de la ideología. Uno de los objetivos del autor esloveno en el primer capítulo de esta obra, *¿Cómo inventó Marx el síntoma?*, parece ser, a partir de la conocida sentencia lacaniana, clarificar la noción de *síntoma social* que Marx habría inventado a partir de la formulación de su teoría del valor y de la cuestión del fetichismo de la

mercancía. La interesante intervención del autor esloveno sobre Marx y Lacan, articulada sobre el concepto de *antagonismo social*, se nos antoja sin embargo demasiado abstracta al no tratar de articular la homología de estructura del seminario XVI tomando como base los conceptos marxistas de producción y distribución, que parecen ser el esqueleto articulador de la reproducción del capital en Marx. La homología, si verdaderamente creemos en ella, nos obliga a considerar el plus-de-jouir como el producto, o el efecto de discurso, de una cierta articulación entre producción y distribución donde se localiza un *vínculo social* [lien social]. El acercamiento del esloveno, que obvia la lectura que Lacan hace de Marx en los dos seminarios mencionados, no parece ser corregido en obras posteriores como, por ejemplo, *El acoso de las fantasías* (2011), donde su teorización de la ideología ligada a los conceptos de plus-de-gozar y fantasía no llega nunca a alcanzar el tema de la homología de estructura y del *corte* entre producción y distribución. Todo ello tiene, a nuestro juicio, importantes implicaciones que afectan a cuestiones centrales para nosotros, a saber, la historización del psicoanálisis y de la pulsión, temas estos que focalizan la lectura de la ética de 1959 que proponemos. En relación a la interpretación žižekiana del Marx de Lacan cabría oponerle en un primer momento que si existe esa homología de estructura que Lacan postula en 1968 entonces el grafo del deseo debería poder ser leído y analizado en términos de infraestructura, proceso productivo, y superestructura, simbolización de la producción en la esfera de la distribución, lo que no deja de tener importantes consecuencias en los términos de una filosofía de la historia⁷⁸ y de una teoría de la acción política. No cabría entender, como parece hacer Žižek, que exista un núcleo traumático de goce reprimido y no articulable como elemento transhistórico: el barramiento del goce que es reinscrito como un exceso sobre el campo que funda es un estadio de la reproducción social humana, de su economía, un *efecto histórico de discurso* en palabras de Lacan. La no articulación del goce traumático en lo social sería algo devenido, histórico en todos y cada uno de sus lineamientos. Faltaría en el análisis del autor esloveno un elemento esencial no sólo para Lacan sino también para Benjamin: el rito, o más bien, su desarticulación y olvido a lo largo del proceso histórico, elemento este que no queda registrado en la determinación excesivamente abstracta que Žižek hace del problema. La inatención del autor a la *articulación histórica* en Lacan de pulsión y producción a partir del significante natural es lo que hace aparecer el núcleo traumático del goce, el antagonismo en Žižek, como un elemento transhistórico. Esto, por otra parte, parece ser una orientación muy general de la lectura psicoanalítica que en todo momento parece considerar sus estructuras relacionales y el campo topológico que definen, como ahistóricas. Lacan, al contrario, tiende en ciertos seminarios a explicitar esa historización del psicoanálisis a partir de ciertos conceptos. La determinación histórica de ese antagonismo ligado a la pulsión y a la producción es precisamente aquello que debe ser pensado a partir de la Ética y el seminario XVI.

Nuestro interés último a la hora de desplegar este análisis será mostrar una línea de convergencia entre la *filosofía de la historia* benjaminiana, que hemos modelizado en nuestra investigación en curso a partir del mesianismo y la idea de historia natural, y ese Marx de Lacan donde la producción y la pulsión parecen unificarse a partir de la fórmula *la estructura es lo real mismo*. Esta afirmación, como veremos, es la clave de transformación que nos permitirá circular desde los esquemas estructurales lacanianos a los marxistas y supone, al ligar la noción psicoanalítica de lo real a la estructura productiva, una cierta articulación histórica del producto social y de la producción que puede observarse en el texto benjaminiano a partir del tema de la *crisis de la experiencia*. En ambos autores, como veremos, el producto social y la estructura productiva aparecen al mismo tiempo como el lugar de una crisis y una recomposición simbólicas que el pensamiento marxista no ha logrado todavía sistematizar perdiéndose de este modo el elemento histórico de una cierta

78 Nuestra lectura de Lacan, a diferencia de la de Žižek, se basa en una interpretación del matema laciano en términos históricos que tratará de medir el alcance de esa ruptura fundamental que es el capitalismo.

*dialéctica de la tradición*⁷⁹ que se funda en ese proceso tecno-económico de *absolutización del mercado* del que habla Lacan en el seminario XVI. Mucho antes, en el seminario VI, mientras abordaba su excelente lectura de Hamlet, al comentar la indignación del príncipe de Dinamarca porque, tras la muerte de su padre, los correspondientes ritos funerarios no hubieran sido respetados, Lacan hace la siguiente reflexión, donde se sugieren ya dos extremos dialécticos: los valores rituales y el valor de uso/valor de cambio.

“Huelga recordarles las palabras de Hamlet acerca de las sobras de la comida de los funerales que se sirvieron en la comida de las bodas. “¡Economía, economía [Thrift, thrift], Horacio!” Este término viene bien para recordarnos lo que elude nuestra exploración del mundo del objeto a partir de la articulación propia de la sociedad moderna, entre lo que denominamos los valores de uso y los valores de cambio. Tal vez el análisis marxista, económico, en la medida que domina el pensamiento, desconozca algo cuya fuerza nosotros palpamos, sin embargo, a cada instante, a saber, los valores rituales.” (Lacan 2016: 375)

Valores rituales que Benjamin sí parece tematizar a través de su concepto de crisis de la experiencia. Lo olvidado, como Benjamin afirma en el *Kafka*, es aquello que “está presente a causa de su olvido”. La posibilidad de integrar en el análisis esos valores rituales que Benjamin articuló bajo el epígrafe de lo cultural nos da la medida del potencial filosófico que la mercancía, en tanto *imagen histórica*, puede arrojar no tan sólo sobre la sociedad de consumo de masas sino, de forma simultánea, sobre la política de masas. *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica* (1935-39) supone la construcción de una dialéctica en el objeto entre su valor cultural y su valor de exposición, extremos dialécticos a partir de lo cuales el proceso histórico, lejos de arrojar ningún resultado en términos de progreso, conserva y desplaza en el campo del mercado y de la reproductibilidad técnica un elemento cultural olvidado que afecta al consumo y a la política.

El itinerario que vamos a seguir hasta llegar a una confluencia posible entre lo protohistórico olvidado de Benjamin y la historización lacaniana de la pulsión es el siguiente.

- a. Análisis del sentido de la homología de estructura entre plus-de-gozar y plusvalía en el artículo de François Regnault.
- b. El problema histórico de la constitución de los bienes en la *Ética del psicoanálisis*.
- c. Análisis de la clave de transformación en *D'un Autre à l'autre: la estructura es lo real mismo*.
- d. La convergencia entre el modelo lingüístico benjaminiano y el lacaniano: la performatividad fundacional. La constitución del campo de la ley es histórica y se confirma como un reflejo de la producción: de los vínculos colectivos de la necesidad a su alienación en la demanda.

2.1. Los énfasis de François Regnault.

El artículo de Regnault es un texto eminentemente técnico que se ocupa fundamentalmente de la cuestión de la famosa homología de estructura que opone a la noción de analogía, que es aquella que Lacan pretendería desterrar en su tesis sobre la correspondencia entre plusvalía y plus-de-gozar. A pesar de no hacer emerger el contexto más general de la relación entre Marx y Lacan, que nosotros situaremos a partir de la *Ética*, la clarificación del concepto de homología le lleva hacia otras dos cuestiones que son, para nosotros, de un interés fundamental: la localización de esta homología de estructura en el discurso y la consideración del discurso como *vínculo social* [lien

⁷⁹ Esta dialéctica de la tradición, que puede ser tratada también como una dialéctica de la secularización, ha sido tematizada por Sigrid Weigel desde un punto de vista ajeno al marxismo.

social]. Estos dos énfasis, que Lacan desarrolla de un modo específico en el seminario XVII, *L'envers de la psychanalyse* (1969-70), a partir de su formalización de los cuatro discursos, son para nosotros de gran interés ya que suponen una fijación del autor, a partir del concepto de vínculo social⁸⁰, en el contenido performativo del lenguaje. La atención que Regnault otorga a estos temas merece la pena ser comentada además de la insistencia lacaniana sobre la fórmula de transformación entre organización pulsional y economía política: *la estructura es lo real mismo*.

Comienza Regnault su exposición tratando el concepto de analogía a partir de Aristóteles y Santo Tomás de cara a diferenciarlo del de homología. Lo que interesa al autor de la noción de homología es su conexión con la idea de una cierta proporción que extrae de ciertos enunciados de la *Summa Teologica*. Es el propio Regnault quien traduce de este modo a Santo Tomás: “*Un terme est dit analogue quand il signifie plusieurs choses qui ne sont ni tout à fait semblables, ni tout à fait différentes, mais qui se conviennent selon une certaine proportion, par exemple, le chef est dit par analogie à la fois d’une partie du corps, (la tête), et de celui qui commande*”. (Regnault 2006: 3) Todas las cosas que son dichas a la vez de Dios y de la criatura (la existencia, la bondad), guardan esta relación de proporción en el sentido de que no son ni completamente iguales ni completamente diferentes cuando se atribuyen a Dios y a la criatura. La analogía, por lo tanto, parece implicar una gradación en los modos del decir que supone una similitud pero también un desplazamiento. Regnault lo especifica afirmando, con Tomás, que la analogía parece situarse entre la univocidad y la equívocidad. Se pregunta entonces el autor si es posible afirmar este tipo de relación analógica entre el plus-de-gozar y la plusvalía para concluir, con Lacan, que no.

“Mais selon l’homologie, le centre de gravité du capitalisme est comme le centre de gravité de la psychanalyse (on dit en français : mon homologue). Cela n’est peut-être pas apparemment la même chose, mais c’est le même champ archimédien, ce qui est chez Lacan, comme on le verra, le champ du discours. Ce qui suppose que dans « homologie », Lacan interprète homo- (ὁμοιοV) plus comme même que comme semblable”. (Regnault 2006: 3)

Si tomamos como centros de gravedad de estructura pulsional y estructura productiva las nociones de plus-de-gozar y plusvalía su homología proviene de que ambos hechos forman parte del campo del discurso con lo que, según afirma Regnault, el homo de la homología debe ser interpretado más bien como *lo mismo* que como *parecido*. Se observa, de este modo, que tanto la estructura productiva como la pulsional son determinadas por Lacan como estructuras *discursivas* en tanto suponen una cierta *producción simbólica* donde se articulan lo real, lo simbólico y lo imaginario. Esta producción simbólica se localiza para el autor, como tendremos ocasión de comprobar en nuestra lectura de la *Ética del psicoanálisis*, en el estatuto histórico de los bienes, es decir, del *producto social* en su vínculo con las relaciones de producción. Esto implica, según el autor, que la homología entre pulsión y producción que Lacan ensaya en el seminario XVI tiene un sentido histórico que veremos.

No existiría por lo tanto ningún desplazamiento entre órdenes, como en el caso de las cosas que se dicen por analogía de Dios y de la criatura, sino la estricta pertenencia de los dos conceptos a un mismo campo de discurso, donde se constituye el vínculo social en la operación de la fundación, que es asignada en Lacan a la producción y al estatuto del bien o del producto social. Se trata en

80 Cabe recordar que los dos grandes textos benjaminianos constituyen una reflexión profunda sobre la fundación y, de este modo, sobre la constitución del vínculo social. Esta consideración de la dimensión performativa del discurso comparece del mismo modo en el concepto benjaminiano de tradición.

este caso de premisas esenciales sobre el campo del lenguaje *en tanto producción*⁸¹ que no deberían sorprendernos dado que ya nos las hemos encontrado en nuestros análisis del pensamiento benjaminiano. Cuando constatamos que la ontología benjaminiana y su gnoseología se mueven siempre entre la fuerza del pensamiento, crítica del conocimiento, y el pensamiento de la fuerza, la crítica de la institución o de la forma social, estábamos hablando precisamente de esta cuestión. Volveremos sobre ello.

Continúa Regnault con la obvia y necesaria operación de articular el proceso económico de producción de la plusvalía con el proceso, también económico en términos de economía pulsional, de producción del plus-de-gozar. Para ello, el psicoanalista pone en relación de homología la renuncia al goce implicada en la castración y la castración propia de un trabajo inscrito dentro de un sistema de calculabilidad en términos de valor. Las líneas generales de esta exposición nos parecen incompletas ya que el texto de Lacan, a pesar de su notable dificultad, trabaja los conceptos de Marx articulando una noción fundamental: la *absolutización del mercado*, concepto este del que Regnault no hace mención y que para Lacan constituye precisamente, en el seminario en cuestión, un punto de inflexión fundamental que él denominan un *efecto de discurso en la historia*. Esta absolutización implica para Lacan no únicamente la generalización de la forma mercancía como medio de acceso a producto social sino, de un modo más decisivo, la inscripción de la producción y la distribución en el mercado como *institución de intercambio*. Es a partir de esta absolutización del mercado en relación al trabajo que la homología puede articularse correctamente, tal y como trataremos de mostrar leyendo directamente ciertos pasajes lacanianos del seminario XVI. Para Regnault, la clave de la operación productiva, que se caracteriza por colocar a los sujetos en una matriz donde ocupan una posición *independiente de su voluntad* [indépendante de sa volonté], es el resolverse en un término incommensurable, el plus-de-gozar y la plusvalía, que aparecen como un exceso sobre el sistema que las produce.

“Tel est aussi le sens de l’homologie selon Lacan : le même processus, même si les noms des fonctions varient. Mais surtout : le processus fait surgir un terme incommensurable avec le reste des opérations: ce plus énigmatique de la plus-value et du plus-de jouir, qui est en un sens calculable dans l’« économie » (son taux), mais tout autant incalculable au regard de la jouissance”. (Regnault 2006: 7)

Lo que Lacan, desde mi punto de vista, trata de expresar con su homología de estructura no es el desplazamiento de los sujetos productivos respecto a su voluntad, como interpreta Regnault, sino respecto *a su utilidad*. Como afirma Lacan en el seminario el sujeto del valor es representado por el sujeto de la utilidad en un desplazamiento que luego, ciñéndonos al texto, trataremos de analizar. Por otra parte, tampoco estamos de acuerdo con Regnault en que el goce no pueda ser calculado y reducido a una tasa equivalente a la de plusvalor. En términos de producción social, si consideramos seriamente la homología, la plusvalía debe aparecer articulada con el plus-de-gozar en la distribución. Esto significa que la producción de plusvalía deberá aparecer en el mercado como goce social a partir de la industria cultural y la política de masas. La diferencia entre una plusvalía calculable, la economía de la producción y la distribución, y una incalculable, la economía de la pulsión y su enmascaramiento en el fantasma, nos parece problemática si partimos de una homología que parece implicar, en tanto la estructura es lo real mismo, que pulsión y producción son la misma cosa. El problema de fondo implicado por la plusvalía y el plus-de-gozar parece ser,

81 La comprensión performativa del lenguaje de Benjamin y de Lacan puede articularse en el siguiente quiasmo: el discurso es producción y la producción es discurso. La institución social de la ley es un reflejo de las condiciones de producción.

como trataremos de mostrar, el de una cierta *articulación de la necesidad* en el *corte* entre producción y distribución implicado por el mercado capitalista.

2.2. Lacan: constitución de los bienes e historización de la pulsión en la *Ética*.

El seminario de 1959-60 sobre la *Ética del psicoanálisis* es sin duda un seminario singular dentro de la enseñanza de Lacan. En una aproximación superficial se comprueba ya que Lacan pretende abordar una cuestión suscitada por la clínica, el problema de la ética psicoanalítica en relación a los bienes que el hombre se promete, a partir de una reconstrucción de ese problema que será remitido a diferentes épocas y desarrollos históricos. En un análisis más profundo se observa que esta reconstrucción histórica de la cuestión de los bienes (del soberano bien de la ética, pero también de la utilidad y disposición de los bienes) obliga al autor a una presentación histórica de las propias categorías psicoanalíticas a partir de una reinterpretación de la pulsión de muerte en términos histórico-sociales que nos sitúa directamente en el ámbito de la producción.

En su seminario de 1982-83, Jacques-Allain Miller hace una interesante relectura de la ética de Lacan a la luz de los ulteriores replanteamientos lacanianos sobre la articulación RSI (Real/Simbólico/Imaginario), que es un elemento que va modificándose a lo largo de la enseñanza del autor y que tendría en la ética un punto de inflexión. El autor afirma que la ética supone la primera aparición de un “otro Lacan” que no sería ya el del significante, representando este seminario un pensamiento en desarrollo que se dirigiría hacia una articulación más compleja y completa de lo real a partir del objeto pequeño a y la cuestión de la *jouissance*. Afirma Miller que si los primeros seis seminarios son seminarios sobre lo simbólico, el número siete es un seminario sobre lo real. *La Cosa* sería el concepto, a medias freudiano y heideggeriano, que Lacan utilizaría, en tanto presentificación de una barrera al goce, como primera articulación de lo real con lo imaginario y lo simbólico. Aún así, opina Miller que desde un punto de vista clínico el problema del goce sigue siendo en la ética una antesala a toda la teoría del objeto a y su articulación que nos es presentada todavía como *no operativa* para la cura psicoanalítica. El autor insiste en la imposibilidad de operar dentro de la clínica a partir de la concepción del goce que nos ofrece La Cosa como barrera aunque reconoce en ella el primer puntal para el posterior desarrollo del objeto a partir de lo real y más allá de la lógica del fantasma.

Miller, en su relectura del seminario, es consciente del alcance histórico que tanto el problema del goce como su articulación con el deseo dan a una posible ética del psicoanálisis. Aún así, tan sólo pone de relieve uno de los problemas históricos planteados por Lacan: la relación del problema del deseo y de su regulación con las éticas que se plantean y buscan, en la administración de los placeres, el soberano bien. Este es, cabe señalar, tan sólo uno de los aspectos del seminario, pues nos queda aún ese otro aspecto crucial, aquel que va a centrar completamente la atención de nuestra lectura: no ya el problema del soberano bien en su relación con el goce y el deseo (un problema que para Lacan pertenece absolutamente al amo) sino la cuestión política y económica de la constitución social de los bienes en su relación con el goce y el deseo. La retirada de la clínica de este campo de análisis del discurso es sintomática de la focalización que un saber potencialmente indiferente -como veremos- a la distinción entre lo individual y lo colectivo parece imponerse en términos de patología individual. Esto nos aleja, por supuesto, de esa homología de estructura en la producción entre el plusvalor y el plus-de-gozar que el seminario XVI fija ya en el matema. Nuestra propuesta de lectura, como la de Miller, pretende hacer una interpretación retroactiva de la *Ética*, precisamente a la luz de esa homología de estructura entre economía política y economía libidinal, pero preservando precisamente esa constitución del goce dentro del campo social a partir de la

pulsión y la reproducción sociales. Establecido este protocolo, el llamado por Lacan campo de La Cosa puede ser transformado, a partir del plus-de-gozar, en un campo operativo y operacional en el ámbito político. El goce social se constituye como goce individual y también a la inversa: el vínculo simbólico/distributivo parece constituirse históricamente, en todas las culturas, a partir de un vínculo productivo del que Lacan nos dejó esbozada una cierta *dialéctica de la constitución de los bienes* que deberá ayudarnos a articular una crítica de la producción y la distribución en el capitalismo contemporáneo. Lo más antiguo, al igual que en Benjamin, parece entrar en una relación dialéctica con la modernidad que habitamos. Tendremos ocasión de comprobarlo. Por otra parte, incide también la presentación de Miller, en tanto es tratado como el primer seminario sobre lo real, en el vínculo que se establece entre lo real y la moral siguiendo de este modo una traza lacaniana que queda expresada en las primeras páginas del seminario, donde Lacan afirma:

“Comencemos señalando lo siguiente, que vuelve el tema eminentemente accesible, incluso tentador -pues creo que nadie en psicoanálisis dejó de estar tentado de tratar el tema de una ética, y no soy yo quien creó dicho término. Asimismo, es imposible desconocer que, hablando estrictamente, nadamos en problemas morales”. (Lacan 2011: 10)

Los problemas morales que se suscitan a través de la formulación de una ética para el psicoanálisis son asociados, como advierte Miller, a una simbolización de lo real que se corresponde para Lacan con la ley moral y con el mandamiento moral en que esta se expresa. Miller se refiere al hecho de que Lacan, al abordar el tema de la moral, no lo ligue al ideal social, a lo imaginario y a la ideología. Ciertamente, la formulación lacaniana, que observa en la instancia moral la articulación en lo simbólico de un real parece precisamente constituirse en oposición al campo de las idealizaciones y de la ideología dominante sobre los derechos y, en consecuencia, sobre el bien común y los ideales democráticos. Es precisamente esta oposición entre los ideales sociales y la ley moral, la cual articula dos economías diferenciadas de la pulsión de muerte -la idealizante fantasmática y la sublimatoria-, aquello que en Lacan puede ser pensado dentro del registro de la producción que la misma pulsión parecería fundar en la Ética. La oposición dialéctica entre una economía pulsional idealizante y una sublimator podría ser introducida dentro del marco histórico materialista de la constitución y la dialéctica de los bienes que Lacan apunta en el seminario más allá de los problemas referidos a las éticas idealistas del soberano bien o de la utilidad. Una lectura marxista de la ética, que tome los desarrollos en la matematización del seminario XVI (especialmente la homología de estructura) como base de una clarificación histórica de la producción no es sólo posible sino necesaria. Pretendemos aquí comenzar a desbrozar un cierto marxismo, todavía inexplorado, en el cuerpo de la enseñanza lacaniana sobre el producto y su distribución. Un marxismo, que a diferencia del de Žižek, historiza la pulsión y la producción, el llamado *antagonismo* por el autor esloveno.

2.3. La historización del psicoanálisis.

El problema de la historización del psicoanálisis es una cuestión decisiva en nuestra investigación. Ha sido la lectura de Benjamin la que nos ha conducido hasta ella en su insistencia sobre ese elemento protohistórico olvidado que, como hemos visto, parece implicar que el desarrollo histórico traído por la racionalización tecno-económica burguesa se traduce, como hemos visto en la primera parte, en un proceso de descomposición/reconstitución simbólica. Un efecto entre otros de este proceso, que debe ser entendido como auténtico *síntoma histórico* desde una perspectiva materialista, sería el *intérieur bourgeois* del XIX, que interesó sobremanera tanto a Benjamin como a Adorno a finales de los años 20. Como se recordará, las fantasmagorías del *intérieur* suponían una

cierta articulación del individuo privado con la mercancía que se presentaba como uno de tantos objetos monádicos en los que una cierta totalidad social parece reflejarse. La noción de una dimensión sintomática del propio proceso histórico, el lugar nodal donde se articularían sus represiones, es, como vimos, algo que necesariamente parece desprenderse de la idea de historia natural⁸². Freud nunca se introdujo verdaderamente en una vía histórico-filosófica en tanto nunca llegó a tratar ciertas patologías dentro de un contexto más amplio que el de la psicopatología del individuo privado burgués. Cuando Freud se enfrenta a fenómenos como el duelo o la melancolía, como el fetichismo o las idealizaciones, nunca parece ser capaz de articularlos en un contexto histórico donde estos pudieran aparecer como hechos sociales devenidos. Ni tan siquiera en la *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) es capaz de historizar verdaderamente instituciones como el ejército o la iglesia: allí el contenido histórico social de estos fenómenos aparece desplazado y substituido por la estructura libidinal de los individuos que lo componen. Freud analiza más bien la constitución de estos vínculos sociales e instituciones en relación a una *masa* que el autor es incapaz de ver en sí misma como un producto histórico moderno: ahí radica una sugerente debilidad de la investigación, dado que el carácter y constitución de la masa aparece reducido a una suma agregada de individuos, sin tener en cuenta que esta masa ha sido en sí misma históricamente producida. Está claro, sin embargo, por poner un ejemplo, que el carácter patológico del duelo en la sociedad moderna (tema sobre el que Freud hizo aportaciones importantes) debería ser articulado con una cierta crisis estructural-histórica de los ritos funerarios sobre la que Benjamin puso la mayor atención en *El Narrador*.

Lacan, al contrario que Freud, siempre parece asumir el carácter histórico del psicoanálisis en tanto reflejo de una determinada constitución simbólica del mundo y del individuo en la modernidad. Tenemos de ello innumerables ejemplos de los que la tesis de la homología no es sino un volcado bastante generalizado de lo histórico en el matema. También la distinción entre el discurso del amo y el del capitalista, generada a partir de los cuatro discursos, es una marca del proceso histórico en la formulación lacaniana. En relación estrecha con esto, el autor comienza la *Ética*, al presentar el programa del año de su seminario, con una profunda reflexión sobre la *declinación histórica* de la función del amo, que pone en relación con el problema de las éticas históricas de la antigüedad y la modernidad. Todo ello otorga a la reflexión del autor una carga histórico-política muy marcada.

“Pues bien, cosa curiosa para un pensamiento sumario que pensaría que toda exploración de la ética debe recaer sobre el dominio de lo ideal, si no de lo irreal, nosotros iremos en cambio a la inversa, en el sentido de una profundización en la noción de lo real. La cuestión ética [...] se articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real. Para concebirla, hay que ver lo que sucedió en el intervalo entre Aristóteles y Freud. Lo que sucedió en el siglo XIX, fue la conversión o reversión utilitarista. Podemos especificar el momento, sin duda totalmente condicionado históricamente, por una declinación radical de la función del amo, la cual rige toda la reflexión aristotélica y determina su perdurabilidad a través de los tiempos. [...] Originalmente, en su plenitud, el amo en la época en que existe, en la época de Aristóteles, es algo muy diferente de la ficción hegeliana, la cual no es más que su envés, el negativo, el signo de su desaparición”. (Lacan 2011: 21)

A diferencia de los análisis de Freud, la institución del amo es tomada aquí dentro de un *proceso*

82 Este lugar nodal que articula las represiones puede ser leído, por un lado, en el carácter de la mercancía como mediación social que tanto preocupa a Benjamin y Adorno a finales de los 20 en relación al fetichismo de la mercancía. Por otro lado, esta consideración de la mercancía como mediación, leída desde la crítica de la violencia, alude directamente a la fundación de la ley en el capitalismo, es decir, a las exclusiones fundacionales en la producción mediante las que se constituye el mecanismo de distribución.

histórico que es el de su declinación y del que la ética utilitarista del XIX, centrada en el interés individual y su armonización, serían un síntoma histórico par excellence. Lo que es importante leer aquí es el hecho de que lo que declina es una cierta institución (o más bien un conjunto de ellas) que cumplen una *función real simbólica* dentro de la organización social. Lo que Lacan afirma no es que no exista el amo -las estructuras de dominación- sino que el amo no existe ya como institución y como función simbólica en una determinada constitución de la ley que es la nuestra. Es esto lo que resulta destacable del intervalo histórico entre Aristóteles y Freud: que, como la lectura de Hegel nos enseña, el amo ha sido destituido de lo real-simbólico -de la institución- y desplazado a lo imaginario.

Lacan pretende profundizar la noción de lo *real* en la ética para desvincular a esta de todas las idealizaciones e ideales, tanto en las éticas de la antigüedad como en el moderno utilitarismo. No debe olvidarse nunca, en ese proceso histórico que conduce a la modernidad, que el amo es una función real y simbólica de la estructura hasta el tránsito del feudalismo al capitalismo. Si la reflexión aristotélica está hecha desde la posición de una comunidad o una república de amos, la reflexión ética utilitarista está hecha desde el punto de vista del individuo privado “libre”, abstracción hecha de los vínculos específicos de dominio, constitutivos de esta época, sobre el producto social y el medio de producción. En este individuo *privado libre* comparece, como veremos, un vínculo oculto con el amo, la idealización estructurante a partir de la cual el amo funda el vínculo social ocultando la violencia. La ética utilitarista es universalista, parte de una totalidad armonizada o armonizable de intereses porque, como todas las estructuras simbólicas de la modernidad, es el reflejo de un orden, de una constitución de la ley de la estructura como *no simbolizable*: sólo a partir de este vacío de simbolización la modernidad puede articular esa universalización de los intereses y las utilidades en términos de armonía. En la constitución armónica del campo social propia de utilitarismo, subyace el borramiento de lo real del vínculo colectivo (el conflicto capital-trabajo producido por la reorganización de la producción a partir de la *propiedad privada*) en el campo *simbólico del derecho* donde se constituye la comunidad de ciudadanos ya idealizada. Es lo que el intelectual marxista Karl Korsch -citado por Benjamin en el *Passagen-Werk*-, buscando el concepto de la *especificidad* del capitalismo, conceptualizará como *separación histórica entre lo político y lo económico*. El discurso utilitarista es reflejo de esta imposibilidad estructural de simbolizar las relaciones de dominio que es propia del orden jurídico burgués donde se representa, a partir de la abstracción de la propiedad y el contrato, la producción capitalista. Esto es a lo que apunta el texto lacaniano si se pone en relación el tema de la declinación de la función simbólica del amo con las idealizaciones éticas de la modernidad. Al analizar el ideario utilitarista, Lacan señala un cierto punto de colapso en el campo que este discurso constituye. Las leyes del reparto equitativo “el máximo de utilidad para el mayor número” definen para el autor un cierto “estadio” del problema de la función de los bienes que, al darse los bienes como ya constituidos, no toca lo esencial de su producción y de las relaciones de dominio que estas envuelven. Falta la génesis.

“Sin embargo, todo este discurso no tendría sentido si las cosas no se pusieran a funcionar de otro modo. Ahora bien, en esa cosa, escasa o no, pero en todo caso producida, en esa riqueza por más correlativa que sea de una cierta pobreza, existe su utilización de goce. El bien se articula entonces de un modo muy diferente. El bien no está al nivel del uso del paño. El bien está a nivel del hecho de que el sujeto pueda disponer de él. El dominio del bien es el nacimiento del poder. La noción de la disposición del bien es esencial [...]”. (Lacan 2011: 276)

Más allá de todo discurso sobre el “máximo de utilidad para el mayor número”, Lacan observa que

el bien aparece constituido por el amo según un cierto “poder de disposición” que funda el poder en lo real: lo que Lacan denomina el “campo del reparto y la rivalidad” y que es, por supuesto, el campo de los factores y relaciones de producción más allá de las idealizaciones fundadas sobre la reciprocidad del intercambio mercantil. Como veremos, la *función del amo*, constituida a partir del orden del reparto y la necesidad, aparece como no simbolizable en la constitución de la producción y la distribución en el mercado a partir de la demanda. Cuando Lacan se refiere en los primeros capítulos del seminario a la ética nicomaquea no evita, por supuesto, referir ese ideal contemplativo, el *soberano bien* al que debe conducir el dominio de los placeres, a una idealización propia del amo en su retirada de la función productiva. Contemplado de este modo, es decir, introduciendo en el campo de los ideales el vínculo -excluido- con lo real de la producción, la figura del amo se nos aparece siempre como habiendo sido inscrita en el discurso de la ética a partir de su retirada de la función productiva. Sin embargo, nos recuerda Lacan que por más que la ética aristotélica se constituya en un ideal contemplativo de los amos, la figura del amo es efectiva en esa época en lo real y en lo simbólico. Se trata entonces de determinar en el proceso histórico ese desplazamiento de la institución del amo hasta un punto de no simbolización, un *vacío institucional* que supone la organización del campo de la ley según el ideal democrático liberal: no es otra cosa lo que se oculta en la ética utilitarista de la distribución de la utilidad. El amo, oculto en la esfera no simbolizable de la producción, se refleja idealizado en el espejo del derecho burgués, que no devuelve reflejo alguno sobre la disposición del bien en lo real, es decir, las relaciones de producción. La ética utilitarista moderna, en tanto plantea el problema de la distribución del producto social al margen de las condiciones de su producción no es otra cosa que un reflejo de la estructura política que subyace al capitalismo, donde las relaciones de sujeción, el ámbito del reparto efectivo y la rivalidad, han sido cortados de las relaciones simbólicas de distribución: la producción es un ámbito de *privación real y simbólica*.

Parece ser esta suspensión del vínculo entre producción y distribución en la propia fundación de la ley, el moderno campo del derecho, lo que constituye la declinación de la institución del amo en la modernidad, la desaparición de la función simbólica del dominio: la ley es ahora el reflejo de un nuevo pacto donde los amos, al no simbolizar su dominio efectivo sobre la producción-distribución, se constituyen como *clase universal* en lo simbólico-imaginario de la distribución. Nace, por decirlo de algún modo, una cierta idealización de la distribución del producto social en tanto se borran, a partir de la institución del derecho y del Estado liberal, la huellas de su reparto efectivo: todo el discurso sobre la riqueza de las naciones aparece idealizado como si aludiese a la *riqueza del pueblo* o al *interés general*. Pero dentro de un sistema de dominación económica de clase no puede darse, por pura lógica sistémica, un *interés general*.

El vínculo con el amo es, esto no debe ser olvidado, siempre un vínculo de derecho y es en la constitución del derecho en nuestra modernidad de donde extraemos el reflejo y la ocultación de una serie de relaciones materiales en el ámbito del *uso político de la necesidad*. Es aquello que por definición ha sido expulsado del campo simbólico, es decir, del marco simbólico legal-constitucional del Estado, al constituirse el vínculo de los ciudadanos libres. Como trataremos de mostrar, el ciudadano se “libera” en tanto se constituye simbólicamente como fuerza productiva y como actor político en su individualidad⁸³, es decir, más allá de los vínculos colectivos de dominio, *a imagen de su privador*.

83 Toda la construcción de la llamada identidad obrera a partir del valor es una lucha autocontradictoria por la simbolización. La estructura de la ley aparece en su constitución como un borramiento del vínculo colectivo de sujeción dado que el trabajo asalariado se constituye como una relación privada de disposición.

La declinación de la función del amo supone un desplazamiento del poder instituido a lo imaginario, desplazamiento que es constitutivo del derecho burgués. Este es, aunque formulado de otro modo, un tema central en la crítica de la violencia Benjaminiana y entronca de modo directo con ese rasgo específico del derecho burgués, su carácter formal, que radica en una precisa separación de lo económico y de lo político que es nueva en la historia. Como se verá, en *Crítica de la violencia* el autor apela a la *ambigüedad demoníaca* de los derechos “iguales” reconocidos por la ley. Las comillas advierten ya de la constitución del campo de la ley a partir de un vínculo imaginario que se plasma en esas comillas que apuntan estrictamente a un *vacío de referencia* en el significado.

2.4. La dialéctica del bien.

En el capítulo XVII de la *Ética del psicoanálisis*, dedicado a la función del bien, Lacan profundiza en ese desplazamiento tan significativo en la cuestión de los bienes y del supremo bien. En el arco histórico entre la ética aristotélica y la utilitarista la cuestión de los bienes parece transformarse en una pregunta sobre su constitución social a partir de la producción. La cuestión del bien implica, de ese modo, la pregunta decisiva -a partir de un cierto momento histórico- de la relación del ser humano con el objeto de su producción. Es en este punto donde Marx es invocado como “espíritu seco” y donde Lacan subraya “la relación íntima, profunda, tejida en todas las líneas” (Lacan 2011: 272) que existe entre marxismo y psicoanálisis.

“La larga elaboración del problema del bien se centra a fin de cuentas en la noción de cómo son creados los bienes en tanto que se organizan, no en función de necesidades pretendidamente naturales y predeterminadas, sino en tanto que proporcionan materia para un reparto, en relación al cual se articula la *dialéctica del bien*, en la medida en que adquiere sentido efectivo para el hombre (cursiva mía)”. (Lacan 2011: 272)

La articulación Lacaniana es materialista en tanto, a diferencia de las éticas utilitaristas, se abandona toda constitución natural de las necesidades, es decir, toda naturalización de la producción y la reproducción que oculte su estructura, su organización. La organización de la producción es determinante en la fundación de la ley: es eso lo que nos sugiere el bien como *materia para un reparto*. Toda la problemática sobre la caída de la función del amo debe ser colocada en relación a la producción y a su resignificación histórica, a su cambio de naturaleza en el capitalismo. La organización de la producción y la distribución del producto son el elemento en el que se constituyen las necesidades, como también insistiera Althusser en su lectura de Marx contra todo antropologismo naturalizador. Sin embargo, afirma Lacan que la relación del hombre con el objeto de su producción no ha sido completamente dilucidada por Marx. Es en este punto donde debería ser situada esa *dialéctica del bien* que implica su carácter originariamente *escindido* entre la satisfacción de las necesidades y la disposición de los bienes, el poder.

El bien, en tanto constituido por la producción y el reparto, no aparece determinado en lo social tan sólo en función a las necesidades que puede satisfacer sino que, de golpe, en virtud a toda la articulación productiva y distributiva -la organización significante- implicada por la reproducción, el bien se constituye en función a la necesidad y en función a un poder de disposición, lo que Lacan denomina su *utilización de goce*. El bien se afirma en una duplicidad característica en tanto constituido en lo social a partir de la producción. De esta doble constitución, en la que se manifiestan *ad initio* las dinámicas inherentes al valor de uso y al valor de cambio, toma cuerpo la producción en su historicidad.

“Definimos, la vez pasada, el bien en la creación simbólica como el *initium* desde donde parte el destino del sujeto en su explicación con el significante. La verdadera naturaleza del bien, su duplicidad profunda, se debe a que no es pura y simplemente bien natural, respuesta a una necesidad, sino poder posible, potencia de satisfacer”. (Lacan 2011: 276)

La dialéctica entre la inscripción del bien en un sistema de usos y necesidades y su constitución como poder de disposición supone una articulación del orden de la necesidad y el reparto que, a lo largo del recorrido histórico, en virtud a esta *dialéctica* inscrita en el bien, transforma absolutamente la naturaleza de lo económico desde la subsistencia primitiva hasta la moderna economía de la plusvalía: así lo muestran el antiguo concepto de intercambio, estudiado por LS en *Las estructuras elementales del parentesco*, y la constitución moderna del intercambio (en el mercado de trabajo y en el de consumo) como centro del sistema capitalista. Estos dos conceptos de intercambio pueden funcionar como *extremos dialécticos* en sentido benjaminiano dentro de una secuencia histórica ajena al progreso y a la superación de etapas⁸⁴. La dialéctica inscrita en el bien no es para Lacan ninguna abstracción pues el autor se refiere precisamente a esas estructuras elementales del parentesco que son ya estructuras elementales del intercambio en Lévy Strauss y, más concretamente, al potlach. Se trata, como es sabido, de un ritual arcaico englobado en estas estructuras elementales de prestación total (Mauss) en que la destrucción de los bienes acumulados tiene una función reveladora en tanto, en términos analíticos, se liga y se disciplina el deseo en relación a la libre disposición y acumulación de los bienes. Cabe decir que desde Lacan, si insertamos el intercambio ritual arcaico como un extremo en esta dialéctica del bien, queda determinado el significado fundacional y constitutivo de la producción, cosa que se halla muy desdibujada en el libro de Lévy Strauss, donde la perspectiva de la constitución real y simbólica de los bienes, su distribución, no es ligada estructuralmente, según un gesto típicamente idealista, a la esfera de la producción. Lacan se refiere muy explícitamente al potlach que, cabe recordarlo, es un ritual extremo, basado en la destrucción de los bienes por parte de los jefes acumuladores dentro de un orden de intercambio y alianza generalizados que debe ser memorizado y rememorado en el rito⁸⁵.

“En nuestra opinión, esto (el potlach) es como una piedrita milagrosamente realizada para indicarnos que *no todo está capturado* en la dialéctica necesaria de la lucha por los bienes, del conflicto entre los bienes y de la catástrofe necesaria que engendra, y que existen, en el mundo que estamos investigando, huellas que indican que se concibió que la destrucción de los bienes como tales podía tener una función reveladora de valor (cursiva mía)”. (Lacan 2011: 282)

Se trata aquí de una formulación que es, en mi opinión, legible en términos de la filosofía de la historia benjaminiana ya que puede ser desplegada bajo la forma de dos extremos dialécticos. Existe un elemento arcaico que no aparece capturado en esa constitución de los bienes fundada sobre la libertad de disposición y el poder que esta engendra, un elemento que permite atravesar una cierta

84 En esta dialéctica el concepto de bien y de producto social, escindido entre un sistema de usos y un sistema de disposición-poder, realiza el tránsito desde una dominancia absoluta del bien como valor de uso ligado a la subsistencia a un sistema, el capitalismo, donde la esfera del uso y la necesidad, mediatizada por la reproducción del valor, carece ya de simbolización y deja de ser constitutiva del vínculo social.

85 Este ritual es introducido tanto por Mauss como por Lévy Strauss dentro de los ciclos de intercambio total entre grupos. A pesar de que la noción de don e intercambio obligatorio de Mauss fue ya vinculada directamente por él al derecho arcaico, la idea de que efectivamente tengamos ante nosotros la estructura fundacional del vínculo social en la producción-distribución del producto no ha sido desarrollada, hasta donde yo sé, por la extensa serie de lecturas a la que dio lugar el *Ensayo sobre el don* y de la que forma parte *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévy Strauss.

fantasía moderna sobre el reparto y la distribución. En la dialéctica histórica así expresada un régimen colectivo de constitución del bien tiene en su extremo de máxima tensión dialéctica un régimen individual privado de constitución de los bienes. Lo que las estructuras elementales del parentesco parecen sugerir es una constitución de lo productivo donde la satisfacción colectiva de la necesidad prima absolutamente sobre el poder de disposición individual de los bienes: el modo de apropiación colectivo se expresa en la institución social del bien natural, ligado a la necesidad, como objeto de la alianza y constitución del grupo. Esto supone, como señala Lacan, un ritual regulador al cual subyace, en todos los niveles de constitución social, un control rígido sobre la acumulación-poder en favor de la satisfacción de la necesidad en lo colectivo.

“El potlach testimonia cómo el hombre retrocede ante los bienes, haciéndole ligar la compostura y la disciplina, si puede decirse, de su deseo, en tanto es aquello con lo que se enfrenta en su destino”. (Lacan 2011: 282)

Esta ligadura del deseo, esta renuncia colectiva a la acumulación inscrita en las estructuras elementales del intercambio y la alianza es reveladora en su dialéctica con un régimen, el capitalista, donde toda la estructura aparece, según la tendencia opuesta, soportada por un movimiento objetivo de multiplicación del valor y del deseo: la creación de plusvalor como telos del proceso productivo y la perpetua renovación del deseo del bien como lógica cultural inherente al ciclo de reproducción del valor. El modelo arcaico de intercambio, fundado en la inscripción de la producción en el ciclo natural, aparece sustentado por una *sacralización de la necesidad* que, a través del intercambio ritual, se convierte en el principio moral que sustenta lo colectivo como orden patriarcal. La base de la alianza es aquí la renuncia colectiva del macho⁸⁶ al deseo de disposición del bien en tanto este deseo debilita la alianza y fragmenta la estructura de reproducción social. El orden de la necesidad y la supervivencia aparecen aquí como constitutivos del vínculo social patriarcal. En el otro extremo, con la constitución patriarcal capitalista del bien como mercancía, nos hallamos ante un todo constitutivamente fragmentado en lo productivo, el mercado de trabajo, y restaurado en la función simbólica del mercado de consumo. Tenemos un orden de intercambio separado del ciclo de la utilidad y la supervivencia, donde los vínculos de la necesidad han sido desplazados por los vínculos de la libre disposición, que, afectando a todo el orden de constitución de derechos, establecen un vínculo social desligado de la reproducción de la vida y de la dominancia de la necesidad. La dialéctica implícita en el fetiche de la mercancía entre valor de uso y valor de cambio que tanto ocupó a Benjamin y Adorno aparece en la *Ética* a partir de esa dialéctica del bien observada por Lacan entre la *satisfacción de la necesidad* y la *utilización de goce*. Sabemos que Benjamin utilizó una dialéctica de extremos en su análisis de la obra de arte en términos de valor de culto y valor de exposición. La mercancía en tanto *imagen histórica*, esa fue la sentencia inexplorada de Horkheimer, debería remitirnos a lo más antiguo en tanto nos refiere a un orden de intercambio donde el producto social se constituye como una represión de la ley de acumulación inscrita en el bien en tanto poder de disposición. Entre estos dos extremos, con el desarrollo del poder de disposición de ciertas clases, el producto social se constituirá alrededor de la figura del amo⁸⁷, aquel que organiza la producción y la distribución a partir de la exacción en el uso político de la necesidad: el capitalismo, como extremo dialéctico, no simboliza ya la exacción del

86 Esta renuncia colectiva de los machos se substantializa, ligando producción y parentesco, en el intercambio de mujeres como bien de uso central en toda la economía del don.

87 La constitución paradójica de los bienes en el régimen económico arcaico constituye el dominio productivo-reproductivo del hombre sobre la mujer a partir de una exclusión que es también una renuncia al poder y a la disposición entre los machos. De ahí que el amo arcaico constituya un orden social de dominio en relación a la exclusión política y reproductiva de la mujer (que funda la metaclase o clase de todas las clases oprimidas), pero no dentro del campo de *reciprocidad real* entre machos que el intercambio constituye.

amo, convertida en plusvalía, sino que, como veremos, la transforma en goce a recuperar.

2.5. La pulsión de muerte es histórica: de Benjamin a Lacan.

Los capítulos XVI y XVII del seminario de la ética se ocupan de la pulsión de muerte desde un punto de vista que en un primer momento puede parecer sorprendente. El psicoanalista trata de localizar en la pulsión de muerte una “dimensión histórica” y lo hace según dos vías: la pulsión de muerte aparece al mismo tiempo como *memorización* y como *producción*.

Este hecho, que deberemos ir especificando, pretendemos ponerlo en el contexto de los trabajos fragmentarios de Benjamin en torno a la crisis de la experiencia y a esa protohistoria olvidada que en su restitución, como vimos en la segunda parte, interrumpía una cierta transferencia, la propia de la historia ligada a la idea de progreso. En ese contexto, lo protohistórico olvidado era englobado por Benjamin bajo el concepto de tradición y confrontado al mercado y la reproducción técnica como su extremo dialéctico. Los contenidos experienciales, estructurados, según afirma Benjamin en *Sobre algunos temas en Baudelaire*, por el ciclo de la naturaleza, la calendaridad de las fiestas, inscribían los contenidos de la vida individual en la colectiva. El concepto benjaminiano de tradición aparecía de este modo bajo el aspecto de una memorización que se hallaba en una relación estrecha con la memoria funeraria y la inscripción de la muerte en el tiempo humano como encadenamiento generacional.

“Porque no deja ningún lugar a la muerte, la *durée* bergsoniana se corta de todo orden histórico (y prehistórico). [...] Una vez excluida la muerte, la *durée* presenta el mal infinito de los ornamentos. Ella no puede acoger la tradición [...] El spleen, al contrario, revela la experiencia vivida en toda su desnudez. El melancólico se aterroriza de ver la tierra volver al simple estado de naturaleza. Ningún aliento de prehistoria no la envuelve ya. Ningún aura.” (Benjamin 1972: 147)

Una duración desligada de la muerte es el resultado de la represión de lo protohistórico, lo cultural, en el proceso de desarrollo tecno-económico. Ese es el elemento central de la dialéctica de la tradición para Benjamin, la progresiva ocultación de los vínculo protohistóricos y la reconstitución de un nuevo campo simbólico ordenado a partir de la mercancía como forma social estructurante de los diferentes niveles de simbolización (los ámbitos de la elección social o, según la terminología del autor en el ensayo sobre la reproductibilidad, de la *expresión de las masas*⁸⁸). Benjamin localiza la protohistoria en el ciclo natural a partir de esa experiencia cultural, trasladada a través de las correspondencias, de una *vida anterior* que el autor restituye a partir de la lectura de Baudelaire y que es aquella que retorna en la calendaridad. Más allá de esta última exhalación, la duración, no inscrita ya en la tradición, es decir, exterior al significante natural, es la propia de la reproductibilidad técnica y de la mercancía y sus ciclos vinculados al valor. La no inscripción de la información, de la mercancía, de la reproductibilidad técnica, del trabajo asalariado, en las estructuras de la tradición es tratada por Benjamin como un problema ligado a la memorización y a la economía asociándose el propio ciclo de la mercancía a una suerte de circulación de los objetos desligada del ciclo natural y espoleada por el deseo de novedad que es tratada como una nueva temporalización, la propia de la fantasmagoría⁸⁹. Las figuras de estos procesos las hallamos en el ensayo sobre Baudelaire a partir de los emblemas del jugador y del trabajador maquinico o de las

88 *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica* (1939).

89 Que el fantasma lacaniano pueda ser leído a través de la fantasmagoría benjaminiana ressignifica el concepto psicoanalítico como un modo de temporalización producido por la estructura económica: la dimensión simbólico-imaginaria de la reproducción del valor articulado como novedad o progreso.

masas que circulan por la ciudad en perpetua tensión a partir del shock. El ensayo sobre *El narrador* retorna sobre estos temas a partir de los extremos dialécticos trabajo artesanal/trabajo maquínico, narración/información y nos vuelve a dar la medida de un tiempo, el de la tradición, donde la vida se inscribía en la contingencia ligada tanto a la producción como al paso de las generaciones y la muerte. Lo que subyace a todo esto es, como ya hemos advertido, el problema de una crisis simbólica provocada por ciertos desplazamientos mayores en las estructuras tecno-productivas que afectan al mismo vínculo entre producción y memorización a partir de la institución del bien como mercancía y del progreso histórico como tradición o, en términos lacanianos, como discurso. Todo el proceso productivo, que durante siglos permaneció ligado al significante natural y a sus ciclos a partir de los ritos y las instituciones, aparece, con la generalización del mercado de trabajo y de consumo capitalista, como excluido del campo de simbolización por la propia articulación de la producción y la distribución. La economía, reducida a un intercambio privado, ha abandonado su vínculo con el significante natural y con los vínculos de alianza y de servidumbre que la necesidad y la supervivencia inscribían en el campo social a partir de la institución y la memoria. Lo que enfrentamos en el tema de la memoria es el tema de la institución de la memoria y de la memoria de la institución a partir de la reproducción social: la estructura material del vínculo social como ligado a la necesidad y a la muerte. Por eso memoria y producción tienden a confundirse en el tema de la pulsión. Hay una cierta articulación entre el grupo, el significante y la naturaleza que determina la ley y la memoria a partir de la producción: ese es el lugar de fundación de la ley que la desarticulación/recomposición tecno-productiva capitalista atraviesa. Estos planteamientos, a pesar de desarrollar los conceptos de producción y memorización con una terminología de la época, no distan demasiado de las elaboraciones lacanianas en términos de significante y pulsión.

Lacan comienza, en el capítulo XVI del seminario, a introducir la pulsión de muerte en la historia a partir de una de sus tesis centrales en el texto, la anterioridad de la articulación significante, que permanece inconsciente para quien es su soporte, el ser humano.

“Es en una situación así estructurada como el hombre tiene, en un segundo momento, que situar sus necesidades. La captura del hombre en el campo inconsciente tiene un carácter primitivo fundamental”. (Lacan 2011: 252)

Este campo inconsciente, que debemos situar en su carácter primitivo, y en el que el hombre debe situar sus necesidades, tiene una estructura lógica, afirma el autor, constituida por una *spaltung* en relación a la cual, además de la necesidad, “debe articularse en su función el deseo como tal”. (Lacan 2011: 252) Al problema de la necesidad y del deseo se añade, según Lacan, dentro del campo inconsciente estructurado por la articulación del significante, un campo inaccesible al sujeto, la barrera del goce, en la medida en que este “se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión, en el sentido en que este término exige la elaboración compleja que intento articular ante ustedes”. (Lacan 2011: 252) Esta articulación compleja, afirma Lacan, no puede ser simplemente reducida a la clásica elaboración energética freudiana de la pulsión de muerte en tanto entraña, por contra, una *dimensión histórica* cuyo alcance debemos percibir. Esta dimensión se determina por la insistencia con que la pulsión se relaciona con algo memorable por haber sido memorizado.

“La rememoración, la historización, es coextensiva al funcionamiento de la pulsión en lo que se llama lo psíquico humano. Allí también se registra, entra en el registro de la experiencia, la destrucción”. (Lacan 2011: 253)

Aquí se separa Lacan de las lecturas energéticas en torno a la pulsión de muerte entendida como anonadamiento o retorno a un estado anterior y escoge, en su desarrollo, la formulación de la pulsión de muerte tal y como es tratada por Freud en *El malestar de la cultura* (1930) en términos de *voluntad de destrucción*: es en esa dimensión donde el autor va a tratar de localizar su contenido histórico. Sin embargo, la construcción lacaniana de la pulsión como histórica se funda además, como vamos a comprobar, en la articulación del hombre con el significante natural, es decir, según ese carácter *primitivo fundamental* a partir del cual el hombre inserta sus *necesidades* en la naturaleza.

“La pulsión de muerte debe situarse en el dominio histórico, en la medida en que ella se articula en un nivel que sólo puede ser definido en función del significante, es decir, en tanto que un punto de referencia, que es un punto de referencia de orden, puede ser situado en relación al funcionamiento de la naturaleza. Algo más allá es necesario, desde donde ella pueda ser captada en una memorización fundamental, de suerte tal que todo pueda ser retomado, no simplemente en el movimiento de las metamorfosis, sino a partir de una intención inicial”. (Lacan 2011: 253)

La articulación de la pulsión con el significante se realiza como una articulación del ciclo vital humano con el de la naturaleza, cosa preceptiva en todo ser vivo a partir de los programas instintivos, pero en función, en el caso del ser humano, de la transformación de la propia naturaleza en significante y de la simbolización de su vínculo con el grupo. Esta introducción, a partir del significante, de un punto de referencia de orden, es lo que caracteriza la intervención significativa del hombre en la naturaleza en tanto este se atribuye, en los ritos, la función de *garante* del orden natural. A partir de aquí tenemos una memorización y una rememoración del vínculo del ser humano con el ciclo de la naturaleza propia de la articulación arcaica. Lacan lo confirma en el siguiente capítulo en un excursus sobre los ritos productivos que se fundan precisamente en ese lugar que el ser humano cree ocupar en relación al funcionamiento de la naturaleza y al encadenamiento de los fenómenos.

“Partan de ahí y encontrarán en ello una explicación de muchas cosas, aunque no fuese más que esa singularidad delimitable en la historia que son los ritos. Quiero decir esos ritos por los cuales el hombre de las civilizaciones llamadas primitivas se cree obligado a acompañar la cosa más natural del mundo, a saber, precisamente, el retorno de los ciclos naturales. Si el emperador de China no abre el surco tal día de la primavera, el ritmo de las estaciones se corromperá. Si no se conserva el orden en la Casa Real, el mar desbordará sobre la tierra.” (Lacan 2011: 253)

La pulsión de muerte es histórica en tanto el ser humano inscribe las necesidades en el significante natural inscribiéndose él en el mismo a partir de los ritos que garantizan el orden y el equilibrio en la naturaleza y en la sociedad. El rito es esa función de memorización y rememoración fundada y fundadora de la repetición que inscribe, a partir de una cierta performance, el orden en la naturaleza y en la sociedad que de esta depende simbolizando la ligadura entre el ciclo productivo y el ciclo natural. Lacan hace referencia en este pasaje a los ritos productivos que aseguran el funcionamiento del orden natural pero también podría haberse referido, en la esfera de la distribución de los bienes, a la institución del potlach o, en general, a todas las *prestaciones totales* que circunscriben el *intercambio obligatorio* en las estructuras elementales del parentesco. En todas estas acciones rituales tenemos una institución de la ley, del orden social-natural, a partir de actos fundacionales que se repiten con periodicidad circular: tenemos de este modo circunscrito un campo de derecho arcaico, una ley que debe ser perpetuamente rememorada de cara a perpetuar la reproducción social. Ahí tenemos no un derecho codificado pero sí un acto fundacional y nos encontramos ya, *ad initio*,

en un campo performativo de fundación de derecho o de constitución del vínculo social. Sin embargo, según afirma Lacan, hay algo *más allá* de la institución de la ley social-natural a partir de la ritualización. Algo *más allá* es necesario, sin embargo; un punto más allá del ciclo de los acontecimientos naturales que permita captarlo todo en una memorización fundamental: intención inicial que Lacan asocia a una voluntad de destrucción, de recomenzar de nuevo cuestionando precisamente todo el orden inscrito en la memorización original. Es sin duda en ese más allá del ciclo de la naturaleza como articulación significativa primitiva donde se larva algo que es histórico precisamente en contraste con esa memorización en la que se establece el vínculo productivo del ser humano con los ciclos de la naturaleza. Lacan lo denomina también un punto de *creación ex-nihilo* y de él nace todo un desarrollo, la dinámica, de lo que llamamos historia.

“Les muestro la necesidad de un punto de creación ex-nihilo del que nace lo que es histórico en la pulsión. Al comienzo era el Verbo, lo que quiere decir, el significante. Sin el significante al comienzo, es imposible articular la pulsión como histórica”. (Lacan 2011: 258)

Ese punto *más allá* del orden natural facilitado por la cadena significativa y la inscripción en ella del ser humano es aquello que introduce la historia en el corazón de la articulación productiva circular propia de la subsistencia o del régimen del bien escaso descrito por Lévy-Strauss en sus estructuras elementales. Al comienzo es el significante y la inscripción de las necesidades en el orden natural; sin embargo, ya desde el comienzo, el significante aparece abierto a la historia y al desarrollo de estructuras que cuestionan su propia organización cíclica en torno a la subsistencia y a la necesidad. Es por todo ello que Lacan desecha, reniega se diría, de todo registro evolucionista en relación a la historia humana.

“Una evolución que se obliga a deducir de un proceso continuo el movimiento ascendente que culmina en la cima de la conciencia y el pensamiento, implica forzosamente que esa conciencia y que ese pensamiento estaban en el origen. Tan sólo la perspectiva de un comienzo absoluto marca el origen de la cadena como orden distinto, que aísla en su propia dimensión lo memorable y lo memorizado [...] No es difícil hacer surgir de una evolución de la materia lo que se llama el pensamiento, cuando se lo identifica con la conciencia. Lo que es difícil hacer surgir de una evolución de la materia es muy sencillamente el *homo faber*, la producción y el productor. La producción es un dominio original, un dominio de creación *ex-nihilo*, en la medida que introduce en el mundo natural la organización del significante”. (Lacan 2011: 258)

La posibilidad de un comienzo *absoluto*, donde lo histórico aparezca inscrito ya en el significante, descalifica la misma noción de evolución. La perspectiva de un comienzo absoluto, donde una cierta *dialéctica inmanente a la estructura* aparece ya dada, articulada en el significante, invalida toda explicación retroactiva de lo histórico humano a partir del registro mítico del progreso de la conciencia y el pensamiento. La constitución y desarrollo de lo social a partir de la producción es *inconsciente*, con lo que toda ulterior introducción del pensamiento y la razón en la historia sólo puede tener el estatuto de una ficción estructurante: *el mito del progreso*⁹⁰. Esa dialéctica inmanente, que destituye de la historia todo pretendido movimiento, aparece inscrita para Lacan en la producción y en la función productiva que aparece a la vez simbolizada en el ciclo y abierta a su sobrepasamiento.

90 El desarrollo humano, captado en términos evolutivos por el discurso mítico de la ciencia evolucionista, se obstina en introducir en la historia la razón y el pensamiento. El ser humano no es un ser racional sino que es un ser pulsional y como tal constituye lo social a partir de la producción y la reproducción, inscritas desde el comienzo en la inconsciencia del significante a partir del mito y el rito que estructuran lo social a partir de la ley y su institución.

Toda la historia de la economía parece dársenos entonces entre estos dos extremos dialécticos de la *constitución del bien*, un campo de las necesidades y la dependencia y un campo de la disposición y el deseo: un campo ligado al dominio de la necesidad y la muerte y un campo ligado a la *ficción* de una *libre disposición* del producto, una introducción de la necesidad y la contingencia en el significante natural y la desarticulación, a lo largo del recorrido histórico, de esta operación. La mercancía, en tanto culminación histórica de esta escisión, se inscribe en una articulación simbólico-imaginaria, el mercado (capitalista o no), donde el bien aparece excluido del campo de las necesidades y las dependencias y consagrado, a partir de una ficción estructurante, a *la libre disposición y el poder* según el ciclo del valor. La producción es el registro que funda lo histórico en tanto inscribe las necesidades en el significante natural y al mismo tiempo, como lo muestra el actual estadio, *más allá* de él. La producción, el momento constitutivo del orden social a partir de la necesidad, es el momento en que el bien, ese objeto social que puede, según Lacan, tanto satisfacer necesidades como constituirse en poder de disposición y privación del otro, nace a la historia. Por esta razón, que atañe a la institución del orden significante y por ello al orden significante de la institución, la producción del *vínculo social* en un derecho arcaico, es imposible afirmar para Lacan cualquier orden de intelección basado en una superación de etapas, en un movimiento histórico que conduzca hacia la razón y el ideal de libertad. Sucede de igual modo con la dialéctica de extremos benjaminiana: se trata de un pensamiento que hace imposible la *superación*, la reapropiación idealizante de un sentido o un movimiento en la historia, ahí se halla el significado último de lo *restitutivo o mesiánico* en Benjamin, en esa restitución de la totalidad del pasado reprimido que suspende el ideal y el telos al vincularlo a un real: de ahí surge, como veremos, la acción política como *interrupción*.

El pensamiento y la estructura están dados ad initio en el significante, es decir, en la institución de la producción como fundación *inconsciente* del vínculo social: las estructuras elementales del parentesco son la plasmación de una primera etapa de fundación por la producción y distribución del producto. La fundación productiva, el orden de producción e intercambio, constituye el vínculo social, es decir, se refleja y se oculta en toda estructura sobre el campo simbólico de la ley. Sin embargo, ningún otro sistema a excepción del capitalismo ha excluido totalmente de su simbolización la dimensión real biológica de la sujeción, la muerte y la necesidad. Este vacío de simbolización es, según nuestra lectura de la crítica benjaminiana, un olvido de la violencia fundadora que se halla inscrito en la estructura fundacional liberal-capitalista.

La historia entera de la economía humana aparecería desde el momento inicial inscrita en el orden del significante a partir de ese sobrepasamiento en el que el orden económico, al desvincularse de las necesidades y la reproducción de la vida, se transforma radicalmente en *otra cosa*. La pulsión aparece entonces como histórica en tanto lleva inscrita en sí la posibilidad de destitución del orden del significante natural a partir del que se constituye: hay aquí un *cambio de tendencia* en la economía de la pulsión histórica donde Lacan localiza la pulsión de muerte como pulsión de destrucción.

En este cambio de tendencia la pulsión y la producción, la economía en definitiva, se constituye como historia, es decir, como abierta a la destrucción del orden de la necesidad y su satisfacción en lo social. Del otro lado, del de la distribución arcaica, tenemos otra tendencia en la pulsión, precisamente aquella que se instituye a partir de la donación obligatoria y que Lacan hace intervenir a partir de una modalidad extrema de la donación: el potlach.

Esto debe aclararnos más cosas sobre ese segmento de la historia que, según Lacan, Marx ya

clarificó en términos de explotación calculada del trabajo según una tasa de plusvalía. El orden de la mercancía es el extremo de desarrollo de esa lógica de la disposición y la privación del otro, una lógica que comienza a organizar el reparto y la rivalidad a partir de un determinado momento, esa posibilidad de constituir el producto social, en relación al ciclo natural, como un *excedente circulante* en la dimensión de la acumulación-poder. Cualquiera de las narraciones evolucionistas que entienden la historia como un proceso de realización de un cierto ideal social, la democracia liberal, por ejemplo, se produce precisamente en tanto se desconecta el campo de la ley de su dimensión de arraigo en la producción. Se desconoce entonces que la lógica del moderno intercambio proviene del desarrollo de una economía de la acumulación de plusvalor que supone una descomposición de una estructura más originaria constituida en base a la no acumulación y a la circulación obligatoria de los bienes entre el campo social y el natural. Estos son los extremos que habitan la dialéctica histórica de la mercancía: Benjamin no planteó nunca esta dialéctica histórica pero Lacan nos ayuda a reconstruirla.

Una pulsión de destrucción, ligada al dominio del bien, es entonces inscrita en la historia en tanto el desarrollo de la lógica de la libre disposición y la acumulación separa la constitución del bien y de la ley de todo vínculo con el significante natural, con la necesidad, con la muerte y con la reproducción social inscritas en el ciclo natural. Esta salida de sí de la pulsión que la constituye más allá del orden en que ella se fundamenta, permite poner en cuestión todo el orden del significante tal y como se da en las estructuras elementales de la fundación social: es una destitución y una reconstitución de la ley que marca un cierto desarrollo histórico en el que, a pesar de nuestra impotente esclavitud, nos enmarcamos como individuos libres.

2.6. Lo ideal y lo real.

Como hemos tenido ocasión de comprobar, la cuestión de la ética y del bien es llevada a lo largo del seminario hasta el problema fundacional de la producción y la memorización. Es esta operación, que sitúa al psicoanalista sobre el campo de conocimiento establecido por el materialismo histórico, lo que separa en este discurso sobre la ética lo ideal de lo real. Lacan pretende explorar el problema de la ética, afirma en el capítulo introductorio, a partir de “una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real” y no a partir de las idealizaciones a las que la ética aparece sometida dentro de un cierto orden social establecido y que él sitúa a partir de la reversión utilitarista.

“Mi tesis implica, en efecto, que la ley moral se afirma contra el placer, y sentimos claramente también que hablar de *real* a propósito de la ley moral parece cuestionar el valor de lo que integramos comúnmente bajo el vocablo de lo *ideal* (subrayado mío)”. (Lacan 2011: 31)

En referencia a todas las idealizaciones que conforman, a partir de la llamada por el autor *reversión utilitarista*, todas las construcciones éticas de la modernidad, para Lacan se suscita una reflexión en torno a una cierta ley de igualdad bajo la que se conforma la noción de voluntad general, esencial a toda nuestra concepción de la democracia como fundamento social. En relación a la cuestión del goce implicado en ciertas transgresiones de la ley pública, el autor se pregunta dónde se sostiene el respeto general a esos principios.

“¿Frente a qué retrocedemos? Frente al atentar contra la imagen del otro, porque es la imagen sobre la cual nos hemos formado como yo. Aquí reside la potencia convincente del altruismo. También la potencia uniformante de cierta *ley de igualdad*, la que se formula en la noción de *voluntad general*.

Denominador común sin duda del respeto de ciertos derechos a los que se llama, no sé por qué, *elementales*, pero que pueden asumir igualmente la forma de *exclure de sus limites* y, asimismo, de su protección, todo lo que no puede integrarse en sus registros (subrayado mío)". (Lacan 2011: 236)

Cabe recordar de nuevo en este punto el entrecomillado que Benjamin practica, en la crítica de la violencia, sobre los derechos "iguales" reconocidos en el contrato y también la cita de Anatole France que acompaña al aserto: "la ley prohíbe de igual manera a ricos y pobres el pernoctar bajo los puentes". Cierta ley de igualdad, bajo la que se ampara una noción del orden de lo imaginario, la voluntad general, asume ciertamente la forma de *exclure de sus limites* todo aquello que no puede ser integrado en su registro. "Elementales" o "fundamentales" son simplemente los derechos que la fundación de la ley en el orden capitalista puede integrar dentro de las coordenadas que exige una cierta economía. Son los derechos "elementales" para la supervivencia, para la reproducción de la democracia burguesa. De las exclusiones que estos derechos presuponen nacen todos los ideales que la democracia ampara bajo la noción de voluntad general. La potencia uniformante de esta ley de igualdad, inscrita en la fundación capitalista a partir del contrato de trabajo y del contrato social, da testimonio de la imagen que conforma al ciudadano libre como yo individual. De la economía política implicada en la moderna *producción* se deriva, como veremos a continuación, una cierta economía libidinal que se hace presente en esa ley de igualdad que totaliza el campo en el orden de la *distribución*.

2.7. La estructura es lo real mismo.

"Ce qui est ici essentiel, à savoir que - comme je l'ai déjà souligné à d'autres occasions - *ce que j'énonce quand il s'agit de la structure*, je l'ai déjà dit : *c'est à prendre au sens de ce que c'est* - au moins pour moi - *le plus réel, le réel même*. Et quant j'ai dit, au temps où ici, au tableau, je dessinais, voire manipulais quelques-uns de ces schémas dont s'illustre ce qu'on appelle la *topologie*, je soulignais déjà que là il ne s'agit de *nulle métaphore*". (Lacan 1969: 11)

El seminario número XVI, al igual que el número VII, se caracteriza por estar concebido, al menos en una de sus líneas de lectura, como la discusión de un vínculo profundo del psicoanálisis lacaniano con Marx. En la ética todo el tema de la constitución del bien y su *dialéctica* nos remitía a la dinámica histórica que, a partir del poder de disposición del bien, nos conduce de un intercambio arcaico fundado en la necesidad a un intercambio moderno fundado en la disposición. La escisión entre valor de uso y valor de cambio operada sobre la mercancía se convierte en el resultado de un proceso histórico que, como vimos, aparecía inscrito desde el origen en las estructuras elementales del parentesco como un *exceso* sobre el ciclo natural que debía ser ritualmente controlado por su capacidad desestructurante. En *D'un Autre à l'autre* el autor continúa articulando su discurso histórico con el de Marx a partir, esta vez, de la cuestión de la homología de estructura, que lo confronta a la plusvalía: "*ce symptôme*, qui résulte d'une certaine incidence dans l'Histoire, impliquant transformation du rapport du *savoir* avec ce fond énigmatique de *la jouissance*". (Lacan 1969: 19) Es esa transformación histórica de la relación entre el saber y el goce, cuyo efecto de discurso es el plus-de-gozar, la que parece estar implicada por el cambio de estructura productiva, pues este cambio supone una articulación de esta en el matema en términos de calculabilidad del trabajo a partir del valor, que subvierte todas las relaciones anteriormente establecidas entre el amo, el esclavo y el saber⁹¹.

91 Este es uno de los temas del seminario siguiente, *L'envers de la psychanalyse*, donde Lacan, trabajando todavía según la clave del síntoma histórico inscrito en la producción, tematiza el tránsito del amo antiguo al amo moderno, el capitalista, en términos de saber: hay una desposesión productiva del esclavo en términos de saber hacer. El amo,

En este seminario la articulación RSI aparece ya operada plenamente a partir del concepto de *objeto a* y su articulación en el fantasma a partir del problema central de la renuncia al goce como estructura históricamente constituida de la producción. Al hablar de la homología entre plusvalía y plus-de-gozar advierte el autor que la homología implica que entre ambos conceptos “il s'agit bien de la même chose”. Como vimos, era el propio concepto de discurso, entendido por Lacan como vínculo social y así como institución, lo que permitía asignar a una misma estructura ambos conceptos. Si la estructura productiva es ya discurso en tanto produce un vínculo social, la plusvalía apunta al vínculo de la estructura productiva con un objeto inconsciente que parece ser, al mismo tiempo, producto y motor del sistema. El autor reclama de este modo para Marx la invención del *objeto a* que localiza este plus-de-gozar y reclama la necesidad de entender plusvalía y plus-de-gozar como *efecto histórico* del discurso.

Se refiere el autor en las primeras páginas del seminario a Althusser, del que dice que, a partir del específico concepto de estructura presente ya en Marx, se ha planteado el problema de cuál era el *objeto de El Capital*. Como es sabido, la respuesta de Althusser era que el objeto de *El Capital* era la historia misma como modo de producción. Lacan pretende examinar lo que la investigación psicoanalítica podría enunciar sobre esa cuestión y para hacerlo se referirá a la función del mercado en la creación de la plusvalía tal y como Marx la establece: en términos de mercado de trabajo (producción) y mercado de consumo (distribución). Como veremos en el siguiente capítulo, la continuidad entre la estructura y un cierto efecto histórico de discurso pone en relación la noción de génesis histórica o de fundación como una operación de destitución/constitución de una estructura. Génesis y estructura están tomados así en Lacan desde la óptica de una cierta destitución/constitución de la ley que es tematizada en la *Ética* a partir del debilitamiento de la función real-simbólica amo. Benjamin está tocando este mismo tema en la crítica y lo hace también desde una visión performativa del lenguaje y de la institución. Esta concepción es propia de ambos autores. Lacan, al explicar la función del mercado como estructura de intercambio, observa que el trabajo aparece desplazado de su lugar en tanto es *comprado* para producir plusvalía.

“Marx part de la fonction du marché. Sa nouveauté est la place dont il y situe le travail. Ce n'est pas que le travail soit nouveau qui lui permet sa découverte, c'est qu'il soit *acheté*, c'est qu'il y ait un *marché du travail*. C'est cela qui lui permet de démontrer ce qu'il y a dans son discours d'inaugural, et qui s'appelle *la plus-value*”. (Lacan 1969: 5)

El autor nos traslada aquí un rasgo mayor del capitalismo que, tal y como Marx lo analiza en *El Capital*, inscribe en un doble mercado la producción y la distribución: un mercado de trabajo y un mercado de consumo. Su descubrimiento de la plusvalía no se basa, en este nivel de análisis, en que el trabajo industrial asalariado represente un nuevo tipo de trabajo en términos de desarrollo tecnológico, sino en el hecho de que este trabajo es *comprado y vendido* en un mercado. Ese aspecto, afirma Lacan, aparece ya inscrito en la relación de trabajo en tanto el amo lo convierte en principio de su poder: la renuncia al goce se constituye en esa *disposición absoluta* del amo sobre el trabajo del esclavo⁹² implicada en su venta y, de este modo, en el concepto de *propiedad privada*. La especificidad de Marx, afirma el autor, no es el hecho de haber introducido la renuncia al goce

afirma Lacan, captura el saber reproductivo del esclavo y le devuelve un saber de amo: el plus-de-gozar.

92 La práctica totalidad del trabajo ha sido vendido al capital dado que, en el contexto del mercado de trabajo, el asalariado sólo posee ese derecho. En el régimen precapitalista, sin embargo, ni el trabajo, ni el producto social, ni el medio de producción son determinables como propiedad privada. La mayor parte de la articulación social que delimita el estatus del producto y el medio de producción los instituye, en ausencia de un sistema global de reproducción del valor, a partir del dominio directo sobre el producto del siervo. Al disponer directamente sobre el trabajo calculado, el capital lo despoja de todo vínculo con el medio de producción y con el producto social.

en el sistema sino el hecho de que exista en Marx un *discurso* que la *articule*, es decir, una estructura productiva donde la renuncia al goce aparece articulada como función esencial a partir del mercado y la plusvalía. La declinación histórica de la función del amo se basaría, de este modo, en la disposición generalizada y libre, a partir de la institución mercado, del trabajo del otro, que acaba con los saberes reproductivos del esclavo, a partir de la pérdida de todo derecho sobre el producto de su trabajo y sobre el medio de producción.

“C’est dans le discours sur la fonction de *la renonciation à la jouissance* que s’introduit le terme de *l’objet(a)*. Le *plus-de-jouir* comme fonction de cette renonciation sous l’effet du discours, voilà qui donne sa place à *l’objet (a)*. Tel le marché, c’est à savoir à ce qu’il définit quelque objet du travail humain comme marchandise, tel chaque objet porte en lui-même quelque chose de *la plus-value*, ainsi le *plus de jouir* est-il ce qui permet l’isolement de la fonction de *l’objet(a)*”. (Lacan 1969: 7)

Siendo el trabajo y la necesidad objeto del dominio del amo, lo característico de la relación capitalista a la hora de constituir el bien parece ser que este es constituido a través de la función del mercado. El mercado de trabajo es una estructura privada de derecho donde los vínculos colectivos de la necesidad, las exclusiones fundadoras que retiran a una clase todo derecho sobre el producto social y el medio de producción, no aparecen reflejadas. Toda la estructura de la producción-distribución, al ser expresada en el mercado como un intercambio privado de equivalente, borra la estructura profunda de la propiedad, el orden del reparto y de la exclusión, del campo simbólico que ella misma funda. Por expresarlo de un modo más concreto, en el sistema feudal el orden del reparto y la exclusión es simbolizado en la constitución del bien, sustentada en los vínculos productivos de la necesidad. En este orden, *la exacción*, el trabajo arrancado al siervo o al artesano, es simbolizado en el bien a partir del tributo que va a parar al amo. Siendo así, el dominio político sobre la necesidad es simbolizado en la distribución mientras que en el capitalismo se produce, a partir del contrato asalariado, una desconexión entre producción y distribución donde la exacción, localizada en el producto, carece de simbolización institucional: el mercado mismo como *espacio neutro* de intercambio de equivalentes.

2.8. Producción y distribución como alienación y separación.

Si asumimos absolutamente la tesis de la homología de estructura resulta obvio que tanto el campo de la producción como el de la distribución, en tanto estructurados como dos mercados de valor que se articulan a su vez en un ciclo, el de la plusvalía, deberían ser expresables en el matema. En el seminario número VII, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, el autor introduce la articulación del \$ con lo imaginario y lo simbólico a partir de dos momentos lógicos, la *alienación* y la *separación*. Lacan no se ahorra en ese momento la referencia a Marx a la hora de articular la alienación como concepto. Más tarde, este concepto continuará presente en el seminario XIV, *La logique du fantasme*, donde el autor lo fija en el matema como $S(\mathcal{A})$, es decir, no implicando a A en la operación:

“Il est clair que *l’aliénation*, au sens marxiste, n’a rien à faire avec ce qui n’est à proprement parler que confusion. *L’aliénation* marxiste, d’ailleurs, ne suppose absolument pas en soi *l’existence de l’Autre*, elle consiste simplement en ceci: *que je ne reconnais pas*, par exemple, *mon travail dans cette chose...* qui n’a absolument rien à faire avec *l’opinion* et qu’aucune *persuasion sociologique* ne modifiera en aucun cas: à savoir que mon travail - le mien, à moi-même - il me revient et qu’il faut que je le paie d’un certain prix”. (Lacan 1967: 111)

S(A), donde S es el valor como significante del sujeto, traduce ese no reconocimiento del trabajador en el producto en virtud a que este se halla inscrito, al igual que el trabajo, en el mercado. (A) traduce aquí, en tanto Otro barrado, el hecho de que la mercancía implica una constitución del intercambio como relación *privada en el mercado*, desligada del orden de exclusiones que la sustentan (la expropiación del producto y el medio de producción). El cambio de trabajo por salario, que inscribe al trabajador como sujeto del valor, implica un vacío de simbolización en el Otro, S(A), en tanto todo el orden del dominio sobre la necesidad, la exclusión de clase, no aparece, como sí sucedía en el orden productivo feudal, inscrita en la distribución del bien, que ha sido instituido en lo simbólico como un intercambio *libre* de equivalentes en un mercado de trabajo. La alienación marxista, la expropiación originaria y la constitución del trabajo asalariado, implica antes que nada, en este momento lógico, que los vínculos de dominación no aparecen ya como simbolizables, (es decir, que en términos históricos es preciso organizar su simbolización, crear institución)⁹³.

Cuando Lacan observa que el trabajador no se reconoce en los productos de su trabajo alude al mercado como operación que produce, en el *intercambio privado* de valor, un vacío de simbolización de todo el sistema del uso y la necesidad y las coacciones que este inscribe. Es decir, que la forma social de intercambio privado funda la ley de equivalencia y constituye la igualdad a partir del borramiento de las exclusiones que fundan las clases. El intercambio de valor, en tanto *operación privada*, suspende la referencia a fuerzas y funda la igualdad y la reciprocidad barrando el valor de uso del trabajo y de sus productos.

Es en este sentido que podemos decir que A está barrado como vínculo productivo en lo *real*. Es decir, que como campo de fuerza donde se organiza el reparto del bien, no alcanza la simbolización. La alienación marxista, considerada en todas sus dimensiones (RSI), supone entonces un reordenamiento total de la producción y la distribución sobre un mercado y un ciclo que constituye también un *reordenamiento simbólico* de la producción. En este reordenamiento, lo real de la producción, los vínculos de dominio ligados a la necesidad que constituyen la pulsión-producción, no son simbolizables en el campo de la distribución.

Históricamente hablando, vimos que la dimensión simbólica de la producción se expresa ad initio, en sus estructuras elementales, a partir de esa significantización del ciclo natural de la que habla Lacan, la introducción de la necesidad en el significante para constituir los bienes como valores de uso en la distribución a partir de la *donación obligatoria*. Esta introducción primera de la necesidad en el ciclo constituye el bien y funda en relación al uso y la necesidad los vínculos colectivos de alianza. La dominación, sea a partir de estructuras elementales de parentesco o a partir de órdenes o estamentos, como en la producción feudal, aparece inscrita en el producto a partir del uso y la necesidad. La plusvalía, propia de sistemas productivos que han franqueado la fase de la reciprocidad absoluta entre machos de las estructuras elementales, expresa en el sistema feudal de exacción un vínculo simbólico con el amo, la sujeción, ligado a la reproducción de la necesidad. El bien y la necesidad inscriben un *real* en lo simbólico porque las relaciones de fuerza inscritas en la *producción* se reflejan en la *distribución*. S(A) expresa el momento lógico de constitución del sujeto del valor y del producto social *más allá* de esa simbolización en el significante natural (el bien ligado a la necesidad), como barraje de los vínculos productivos de sujeción a partir de su formalización en un mercado de trabajo. Asistimos, Lacan lo recuerda en diversos momentos del

93 Dos modos de simbolización del vínculo de dominación: el obrerismo y el marxismo. Cada uno ha conformado instituciones en la historia. La simbolización obrera comprende la lucha según la lógica burguesa del retorno de la plusvalía al trabajador: es lucha burguesa por el reconocimiento de derechos en sentido burgués. El Marxismo pretende simbolizar, sin embargo, el no reconocimiento de la plusvalía, es decir, la reorganización del trabajo al margen de las expropiaciones del amo.

seminario XVI, a un *efecto de discurso en la historia*, en tanto la producción es estructurada por el mercado según el ciclo del valor. El uso político de la necesidad, articulada ahora en el mercado de trabajo a partir de un intercambio *privado de equivalentes*, no aparece ya simbolizado en ninguna institución en tanto la reproducción social está mediada absolutamente por el ciclo del valor. Esto constituye para el Lacan de *D'un Autre à l'autre* la falla en la producción donde algo se determina, en el registro del goce, en términos de pérdida.

“Un sujet c’est *ce qui peut être représenté par un signifiant pour un autre signifiant*, mais est-ce que ce n’est pas là quelque chose de calqué sur le fait que, *valeur d’échange*... le sujet dont il s’agit, dans ce que MARX déchiffre, à savoir la réalité économique ...le sujet de *la valeur d’échange* est représenté auprès - *de quoi ?* - de *la valeur d’usage*. Et c’est déjà *dans cette faille* que se produit, que choisit, ce qui s’appelle la *plus-value*. Ne compte plus à notre niveau que cette *perte*”. (Lacan 1969: 8)

Lacan utiliza aquí la fórmula matriz del sujeto del significante y la traslada al trabajo asalariado en los términos de la escisión capitalista del bien entre valor de uso y valor de cambio: en el caso del mercado de trabajo el bien escindido es también el propio trabajador, su *fuerza de trabajo*. El sujeto del valor de cambio, nos dice, es representado según su valor de uso, que, como sabemos, se constituye en el trabajo útil de la fuerza de trabajo, que es incorporado por la estructura económica y no por el trabajador. Como afirma Marx en *El Capital*, el valor de cambio del trabajador sólo se realiza al desprenderse este de su valor de uso. Aquí se produce la escisión, la división por la cual el sujeto se inscribe en la estructura en el corte de la producción/distribución (salario) mientras que aparece barrado en tanto valor de uso de A. Ahí se localiza la pérdida de saber reproductivo del esclavo y su adquisición de un saber (y un goce) de amo.

La alienación en la producción puede leerse entonces como: S(A)

\$

La inscripción del sujeto del valor en S supone el barraje del valor de uso (\$), vendido al capital, y, al mismo tiempo, el barraje de la propia estructura productiva (A), que aparece superada en el intercambio que constituye al sujeto del valor en un mercado de bienes. Es bajo la barra donde se produce el sobretrabajo, donde se genera una pérdida, una pura negatividad que no puede ser simbolizada en el salario y que sólo encuentra su inscripción del lado de la distribución a partir de la plusvalía o plus-de-gozar inscrito en la mercancía.

Encontramos del otro lado, de este modo, el *mercado de consumo* como distribución de bienes, que deberíamos leer desde el momento lógico de la *separación*. Si la alienación define la constitución del bien y del trabajo más allá del ciclo de la necesidad, el barraje del vínculo de explotación, la separación nos coloca en la dimensión de la simbolización imaginaria del sujeto en la distribución como simbolización del sujeto del valor a partir del deseo del Otro. Si la alienación es entendida por Lacan no implicando en sí misma el campo del Otro *en lo real*, sino su barraje, la separación implica precisamente la constitución del Otro como campo *simbólico imaginario* de la demanda social en la distribución. Es aquí donde se verifica la constitución de S1 a partir de S2 con todas las implicaciones que esto supone en tanto la demanda, estructurada en un mercado de bienes, aparece desligada de las condiciones reales que organizan la necesidad, convirtiéndose la dimensión de la distribución, según la mutación capitalista, en algo diferente a una función de intercambio de utilidad orientada a la supervivencia. El plus-de-gozar implica en este contexto que en la dimensión de la distribución el bien está ya significantizado desde el Otro más allá de la necesidad como

deseo: es la reducción del campo social de intercambio *al deseo del Otro* como multiplicación del valor lo que aparece inscrito en la mercancía.

$$\begin{array}{cc} S1 & S2 \\ \hline \$ & a \end{array}$$

“Pour marquer les choses, il faut supposer qu’au champ de l’Autre, il y ait ce marché, si vous voulez bien, qui totalise *les mérites, les valeurs, l’organisation des choix, des préférences*, qui implique *une structure ordinale, voire cardinale*. Le discours détient les moyens de jouir en tant qu’il implique le sujet. Il n’y aurait aucune *raison de sujet...* au sens où l’on peut dire *raison d’État ...s’il n’y avait au marché de l’Autre un corrélatif, c’est qu’un plus-de-jouir s’établisse qui est capté par certains*”. (Lacan 1969: 7)

¿Cómo debemos entender aquí esta totalización en el mercado sino como la reconstitución del vínculo social? Vínculo social sostenido por una producción de plusvalía que se determina en el sujeto del valor como goce a recuperar más allá de la satisfacción, es decir, como renuncia al goce en la castración de la necesidad. La constitución de la función del amo a partir de la circulación del valor, es decir, a partir de los vínculos de dominio inscritos en la producción-distribución, vuelve superfluo al amo como institución social, pues la organización mercantil del trabajo a partir del intercambio de equivalentes instituido en el contrato borra la violencia fundadora en la reciprocidad que garantiza la libre compra-venta.

En tanto portadora de la plusvalía, afirma Lacan, la mercancía se constituye en el mercado del Otro como portadora de un correlato del sujeto, marcada por aquello que retorna al amo por medio del consumo y que satisface en el esclavo su propio deseo de restitución (que es el mismo que el del amo, pues ambos han invertido en ello su capital)⁹⁴. El intercambio privado en la producción y la distribución aparece inscrito en un telos general donde la reproducción del capital desborda la satisfacción de la necesidad y convierte el mercado, como afirma Lacan, en el lugar de organización y totalización de las elecciones y las preferencias. Esta totalización no significa otra cosa que lo siguiente: cada uno es, desde el punto de vista de la distribución, el *amo de sí mismo*, lo que implica dos cosas fundamentales.

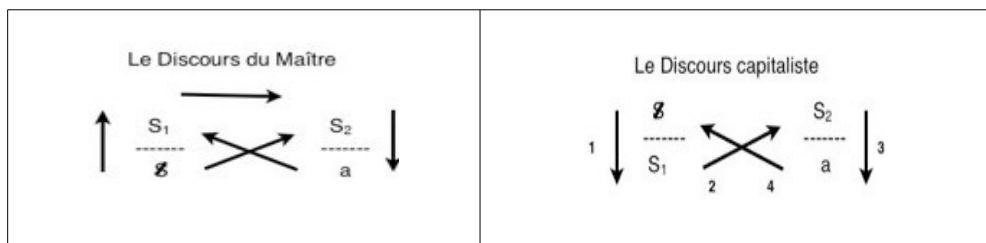
- No hay más libertad que la libertad del amo.
- No hay más goce que el goce del amo.

Estas dos formulaciones constituyen desde nuestro punto de vista uno de los aspectos principales de la reproducción social como reproducción del capital. Se trata de las leyes generales de elección/distribución que fundan, más allá del consumo de masas, el campo del derecho y el campo de la elección política a partir de la lucha por el reconocimiento: son las fórmulas que articulan la llamada democracia. Como veremos más adelante, la estructura lógica determinada por el sistema de producción-distribución capitalista implica que la lucha de clases puede ser codificada en el interior del sistema en los términos de una lucha por el retorno de la plusvalía y por el aumento del valor de la fuerza de trabajo. Es esto lo que define, por ejemplo, el obrerismo socialdemócrata.

Tratamos de pensar, con Benjamin y Lacan, esa estructura productiva en acto, operativa, que borrándose en su simbolización constituye un nuevo vínculo con el amo asentado en la distribución,

94 Con la diferencia de que el asalariado posee como único capital su fuerza de trabajo.

a partir de la cual todos los elementos pueden simbolizarse en el amo. De ahí lo que Lacan llama caída de la función simbólica del amo, que es una función en lo real que bloquea toda identificación y divide el campo social en clases fijas o estamentos: es el vínculo público de poder, el vínculo de sujeción entre clases. El tránsito en Lacan del discurso del amo al discurso del capitalista da cuenta de este vacío de simbolización.



Esta caída de la función simbólica del amo se traslada al matema en la inversión de lugares entre S_1 y g en las dos estructuras. En el discurso del capitalista la posición simbólica del amo está ocupada por el trabajo, que separado de la estructura política, no instituye en lo simbólico la dominación: las clases determinadas por la producción no aparecen simbolizadas en la distribución, con lo que el sujeto barrado se percibe desde S_2 como *agente o como causa*. Es esto lo que la traslación de g al lugar del agente y el amo al de la verdad del agente, parece expresar. El lugar del amo está barrado, no hay vínculos estamentales, sino agentes económicos en relaciones recíprocas, y el significante amo no accede a la simbolización aunque actúa bajo la barra como la verdad del agente.

Asistimos a un desplazamiento de la violencia, de orden político-económico en el antiguo régimen, a la estructura económica, a partir de ciertas exclusiones que Marx definió lógicamente e históricamente en *El Capital*. Esto supone una transformación profunda de la sumisión política, que ya no es del orden de lo simbolizable. La retirada del medio de producción y del producto social y la creación de un mercado de trabajo y distribución son actos a la vez políticos y económicos, actos performativos que no sólo instituyen un derecho sino que organizan un reparto. La propiedad privada universal, la desposesión que descompone y rearticula la estructura, produce un nuevo vínculo de dominio, el vínculo capital-trabajo, que no accede de un modo directo a su simbolización al ser estructurado sobre el mercado y el intercambio privado.

2.9. La castración como producción.

Nuestra lectura de Marx en el texto lacaniano buscaba, como ya advertimos al comienzo, conjugar los desarrollos de *La Ética del psicoanálisis* con los de *D'un Autre a l'autre*. Del primer texto hemos extraído la posibilidad no sólo de pensar juntas pulsión y producción sino también, a partir de esa *dialéctica localizada en el bien* (su escisión originaria entre la satisfacción de la necesidad y la disposición-poder), una cierta *dialéctica histórica* de extremos cuyo modelo es benjaminiano. Del segundo texto, nos interesaba sobre todo la fórmula de transformación entre economía pulsional y economía política, la homología de estructura entre plusvalía y plus-de-gozar, que nos devolvía, de un modo quizás más técnico, sobre ese pensamiento de la producción marcado por un cierto *efecto histórico de discurso*, el capitalismo mismo. Todo esto, como sugería François Regnault en el texto comentado, nos permite comenzar a concebir la explotación de clase en términos de goce.

Cabría preguntarse ahora, una vez realizado este viaje, por las implicaciones que la homología tiene a nivel ontológico en tanto concibe la producción de plusvalía y la producción de plus-de-gozar como la *même chose* según otro aserto fundamental: *la estructura es lo real mismo*. Como es

sabido, el grafo lacaniano del deseo permite distinguir un determinado circuito RSI donde la necesidad, sostenida en la formulación lacaniana por el sujeto mítico, capturado como cuerpo en la pulsión, era alienada en la demanda al entrar en el significante. La renuncia al goce, que es la forma en que Lacan articula la castración como producción en el seminario XVI, inscribe una cierta pérdida organizada por la estructura productiva como *un exceso* en el campo de simbolización correspondiente a la distribución. Del mismo modo que toda mercancía realiza dentro del mercado la plusvalía para el capitalista, el sujeto del valor aparece articulado con el producto social a partir de un plus-de-gozar donde se constituye el vínculo social.

La *especificidad* del circuito de producción distribución en el capitalismo, estructurado sobre la operación, que hemos tratado de definir, de *absolutización del mercado*, es cumplir con esa alienación de la necesidad en la demanda al instituirse el bien en el campo de la libre disposición como un exceso sobre la necesidad que debería satisfacer. El bien, constituido como un *poder personal* en el campo de la distribución, el valor, no simboliza ya la coacción a la necesidad implicada en su producción. Es esto lo que trata de expresar Lacan cuando afirma que el efecto histórico de discurso implicado en el capitalismo arrebató al esclavo su saber otorgándole “un saber de amo”: el plus-de-gozar. Este parece ser el fundamento del vínculo social implicado en el discurso del capital, en sus instituciones. Habremos de profundizar algo más en el concepto de plus-de-gozar en el capítulo cuatro.

El plus-de-jouir lacaniano, lo hemos visto, permite instituir como motor ese goce del amo que se inscribe en la lucha por la valorización de la fuerza de trabajo y la redistribución de la plusvalía. La identificación con el amo es, como vimos, también uno de los temas centrales de las tesis a partir de ese tiempo vacío y homogéneo desde el que el historiador historicista y la lucha socialdemócrata se inscriben en la tradición de los vencedores. Las formulaciones se corresponden con conceptualidades diferentes pero apuntan a una misma dimensión problemática: la constitución del *vínculo social* en el capitalismo más allá de los vínculos, antes instituyentes, de la carencia y la necesidad. Muchos son los motivos que, en Benjamin, nos llevan sobre la identificación con la fuerza dominante: además del tiempo vacío y homogéneo están los fenómenos del culto a la personalidad en el caso del mercado y las formas de consumo o del culto al líder propias del fascismo.

3. El Marx de Lacan (II). Sobre la causalidad estructural: una nueva perspectiva.

“*El Capital* presenta de hecho una disparidad notable: el análisis de la acumulación primitiva aparece relativamente independiente del análisis del modo de producción, incluso como un enclave de “historia descriptiva” en una obra de teoría económica”. (Althusser 2010 : 360)

En 1965 Louis Althusser publica la obra colectiva *Pour lire Le Capital* donde se plantea por vez primera el problema de la causalidad estructural. Esta obra es el resultado del acercamiento de Althusser y el grupo de jóvenes con los que publica (Balibar, Machérey, Rancière) al pensamiento de Jacques Lacan. Ya el propio modelo althusseriano de *lectura sintomática* de *El Capital*, que pretende localizar en la obra de Marx un *saber no sabido*, una relación en el propio acto teórico de ver entre lo visto y lo no visto, es defendida en el ensayo inaugural como el presupuesto teórico que posibilitará captar el problema principal planteado por Althusser, a saber, ¿cuál es el objeto teórico de *El Capital*? Las innovaciones teóricas introducidas por el Althusser de esta época parecen seguirse de las implicaciones de esa lectura sintomática. La localización en Marx de ese saber no sabido tiene su núcleo en el análisis del proceso de formación del valor a partir del trabajo. A diferencia de los economistas clásicos, Marx substituye el concepto de valor del trabajo por el de valor de la fuerza de trabajo, es decir, introduce la explotación de un sobretabajo para analizar ese proceso de formación del valor. Por tanto, a pesar de que Marx no tematice la nueva problemática teórica, el autor, según Althusser, cambia la formulación de la pregunta y transforma, de este modo, la estructura del propio objeto teórico, es decir, de sus conceptos y la articulación de estos. Lo esencial de este gesto que aquí resumimos es que supone una teoría de la articulación de la estructura que implica el concepto de una *estructura ausente*, aquella que Marx analiza en *El Capital* y que a la economía clásica se le aparece tan sólo en sus efectos y que supone un reflejo distorsionado de las relaciones de producción. Al cambiar el objeto teórico del análisis económico Marx produce no solo las nociones de fuerza de trabajo y explotación sino también las de *reflejo y ocultación* del proceso y, de ese modo, establece ya un modo de *causalidad indirecta* en el que la causa estructurante aparece a la vez oculta y reflejada en la superestructura. Es decir, Marx nos invita a pensar el problema de la génesis o fundación de la estructura.

Puede afirmarse, en cambio, que los conceptos estructuralistas *de efecto de estructura* y de *causalidad estructural*, que tanto ocuparon y ocupan aún hoy en día ciertas regiones del debate filosófico, reprimen o excluyen el problema de la génesis de la estructura. Taponan el problema de la fundación de la ley, de la articulación de las fuerzas en la base y su reflejo en la superestructura. En ambos conceptos se halla implícita, de un modo equívoco, toda la teoría lacaniana de la división del sujeto y las implicaciones de la articulación de este sujeto a partir de las dimensiones RSI. Sin embargo, el desarrollo Lacaniano de la causalidad estructural en términos histórico-sociales es legible en los cuatro discursos, uno de los momentos destacado de la formulación lacaniana. Es preciso comprender cómo la concepción lacaniana de la causalidad estructural diverge substancialmente de los planteamientos del marxismo estructuralista.

Tenemos los documentos para armar estas lecturas, ya que en los seminarios XVI y XVII,

realizados entre los años 1968 y 1970, el propio Lacan, recorriendo su propio trazado del problema, tratará, a través de su tesis de la *homología de estructura* entre plusvalía y plus-de-jour, acercar todo su aparato conceptual, sin duda más sofisticado que el estructuralista, a los conceptos marxistas: esta sofisticación implica, por supuesto, una concepción topológica. Leer estos seminarios en su elíptica pero sin duda productiva relación con Marx, que desemboca, en mi opinión, en la escritura del discurso del amo y los discursos adyacentes, es una forma de concebir la relación de Lacan con el estructuralismo y la sutil diferencia que existe entre la concepción estructuralista del sujeto escindido y del efecto de estructura y la aportada por Lacan. Todo se juega, expresado en los términos de los cuatro discursos, en una concepción ajustada del significante amo, que organiza la estructura, y del lugar del agente en la estructura, que coinciden en el *primer tiempo* de la fórmula. El significante amo es, al mismo tiempo, institución, fundación de la ley, y lugar de una *agencia de estructura*, de una exclusión fundacional. Lo que encontramos en las formulaciones lacanianas de 1969, tras haber formulado Althusser su concepto de causalidad estructural en 1965, es una concepción de la causalidad estructural desde la perspectiva de su engendramiento, es decir, articulando el efecto de estructura como un efecto de *fundación* que afecta al lugar del significante amo en el *segundo tiempo*. Leemos, de este modo, la fórmula del discurso del amo en dos tiempos. Un tiempo de la producción, ligado al momento de la exclusión, y un tiempo de la distribución, ligado a la simbolización inclusiva. Esto será desarrollado en el próximo capítulo a partir de la formulación lacanianiana.

Antes, sin embargo, sería necesario profundizar un poco en los conceptos estructuralistas de efecto de estructura y causalidad estructural para ver cómo estos no sólo muestran un alejamiento de la concepción lacanianiana del efecto de estructura, sino también de ciertas formulaciones conceptuales de Marx: aquellas localizadas en los capítulos dedicados a la acumulación originaria que, para los estructuralistas, en un gesto teórico que los caracteriza, no forman parte del objeto teórico de *El Capital*. Nosotros afirmaremos lo contrario.

Estas particiones del campo teórico tienen que ver con los conceptos referidos al *tránsito* entre formaciones económicas, lo que Marx llama proceso de disolución de las relaciones jurídicas y de producción feudales como presupuesto para la formación de la relación asalariada. Nuestra tesis es que el estructuralismo marxista *olvida*, en tanto no la articula, la dimensión de la disolución/fundación de las relaciones de producción, lo que podría llamarse la *violencia en acto* o fundadora, a partir de la que podría comenzar a ser pensado de otro modo el problema del efecto de estructura y de la causalidad estructural. Este punto de vista supone ya una lectura sintomática del propio Althusser donde su particular construcción del objeto teórico produce en su lógica un vacío teórico, un saber no sabido, en relación no ya a la articulación de la estructura y la dependencia de los elementos sino *a la estructura de la articulación y a los elementos de la dependencia*, es decir, a los *actos fundacionales* implicados en el engendramiento de la estructura y que Lacan localiza, en sus formulaciones de los años 68-69, a partir de los conceptos de significante de la ley y de la posición, localizada arriba a la izquierda en el discurso del amo, del *agente* en la estructura. Es indispensable, desde nuestro punto de vista, una localización del agente para dar cuenta de la fundación y del problema de la causa.

3.1. El efecto de estructura y la causalidad estructural.

La noción de una estructura que se oculta en sus efectos no es, por supuesto, ninguna invención althusseriana propiciada por Lacan, proviene de una lectura en clave psicoanalítica de aquello que ya subyace en Marx en el tema del *fetichismo de la mercancía*. En ese célebre capítulo, Marx hace

una observación fundamental sobre el hecho de que el valor de las mercancías, que es el efecto de toda una serie de relaciones sociales de dependencia, se aparece a los ojos de los hombres y de la teoría económica como propiedades *naturales sociales* de esos objetos (Marx 2018: 103). Ahí Marx anticipa la noción de efecto de estructura que, como se aprecia, supone la *naturalización de una relación*, concepto muy utilizado en ciencias sociales y nunca suficientemente clarificado. En este contexto, la naturalización de una serie de relaciones sociales en un objeto implica que estas relaciones sociales son reflejadas (simbolizadas) por el objeto bajo el modo de su ocultación (no en vano Marx compara esta naturalización con los signos bajo los que se manifiesta el jeroglífico social). De ahí que el valor de las mercancías, que refleja una relación social, se aparezca a los hombres como una cualidad natural, es decir, esencial e intrínseca, de las mercancías. El problema de la causalidad, si se observa con atención, se halla aquí implicado de un modo esencial porque cuando Marx afirma que una serie de relaciones sociales, las cuales llevan implícita la noción de un origen o un engendramiento, se aparecen como propiedades esenciales del objeto, la acción de la causa sobre la articulación de los elementos aparece excluida y desplazada sobre ese elemento, que aparece entonces como autocausado o causa sui (es esto lo que expresa la noción de valor como *propiedad natural*). De este modo, el efecto de estructura es entendido como un desplazamiento de la causa que distorsiona todas las relaciones reflejándolas y a la vez ocultándolas. La naturalización del valor de las mercancías es tan sólo un ejemplo de ese efecto de estructura que determina también, por ejemplo, la acción política en términos de *conservación* o *reproducción* de las exclusiones fundadoras.

Esto supone para los estructuralistas que la estructura en tanto actuante no es reconocible en sus efectos pero debe ser obtenida *a través* de sus efectos. Es decir, del análisis de la relación asalariada, del valor, de la renta, del beneficio. Por lo tanto, es obligado distinguir entre una *dimensión virtual* de la estructura, no simbolizada, y una *dimensión actual* de la estructura donde esta se simboliza o se representa en sus efectos. Siendo así, las determinaciones concretas de la estructura serán el único modo de existencia de la misma, siendo la estructura estructurante una estructura virtual o ausente. Esto implica, por supuesto, que es desde el efecto de estructura, desde el carácter natural del valor de las mercancías o la fuerza de trabajo (entre otros efectos de estructura), que el análisis puede remontar hacia la estructura estructurante, es decir, aquella que determina el concepto de la estructura del modo de producción. De esto se sigue para Althusser un postulado epistemológico decisivo, a saber, que la estructura estructurante, en tanto no presente y sólo articulable a partir de sus efectos, es tan sólo aprehensible *en su concepto*. Lo esencial es entonces el problema de la formación de ese concepto, que como trataremos de mostrar, presenta un punto ciego en relación al problema de la causalidad.

El problema en la formación del concepto del modo de producción, en el que está implicada la idea de causalidad, es que no toma en consideración el concepto o conceptos relativos al *tránsito* de un modo de producción a otro que, según los análisis de Balibar en el capítulo correspondiente, quedan fuera del objeto teórico de *El Capital* por su carácter fragmentario y no articulado. Esta disparidad notable, como la denomina Balibar, entre unos capítulos de historia descriptiva y el verdadero análisis del modo de producción, constituyen el principal prejuicio teórico estructuralista donde localizamos su ceguera en relación al concepto de engendramiento de la estructura: la fundación de su ley. Por esta razón, por esta ceguera estructural en relación al problema de la causa, queda fuera de su objeto teórico el fragmento de historia económica dedicado a la acumulación originaria ya que este es, a ojos de los althusserianos, tan sólo un fragmento de historia empírica donde se definen los procesos, dispares, de formación del capital y de la relación asalariada. Los conceptos relativos a la genealogía o al tránsito no forman parte del concepto de estructura del modo de producción que

manejan los althusserianos. Esto puede apreciarse en ciertos pasajes de Balibar sobre la teoría del tránsito.

“El análisis de la acumulación primitiva, por lo tanto, en sentido estricto, sólo es la genealogía de los elementos que constituyen la estructura del modo de producción capitalista.[...] Es un *sondeo* histórico de las vías por las que se cumple la separación del trabajador y sus medio de producción, y la constitución del capital como suma de valor disponible. Por este hecho, el análisis de la acumulación primitiva es un análisis fragmentado; la genealogía no se hace desde un resultado global, sino en una forma distributiva, elemento por elemento y vislumbra notablemente, por separado, la formación de los dos elementos principales que intervienen en la estructura capitalista [...] En estas condiciones, el análisis de la acumulación primitiva no coincide ni puede coincidir jamás con la historia del o de los modos de producción.” (Althusser 2010 : 468)

Que el momento genealógico sea expulsado de la historia del modo de producción en tanto los elementos aparecen por separado, aislados, y por lo tanto sin articulación, es un argumento que denota una consideración peculiar del momento genético de la estructura, que como Marx no cesa de observar, implica un proceso de disolución/engendramiento de formas económico-jurídicas. En aquello que los estructuralistas desplazan como un mero texto de historia descriptiva, aparece, en cambio, desde nuestra perspectiva, el concepto del origen del modo de producción en una serie de exclusiones fundadoras. El tránsito, afirma Balibar, es pensado en el nivel de los elementos y no de la estructura con lo que se pierde el concepto de la dependencia de los elementos en relación a la estructura. Lo que Balibar no percibe, sin embargo, es que la eliminación de los conceptos relativos al tránsito, hacen imposible captar la nueva *estructura de la dependencia* implicada por los elementos (la relación asalariada y la formación de capital). El autor intenta, a mi juicio sin éxito, apoyarse en Marx para expulsar este proceso histórico, la formación de la relación asalariada, del orden de dependencia estructural que implica el concepto del modo de producción.

“Es por esto que Marx escribe: “El orden económico capitalista surgió de las entrañas del orden económico feudal. *La disolución del primero desprendió los elementos constitutivos del otro*”. La disolución del primero, es decir, la necesaria evolución de su estructura, no es idéntica a la constitución del otro en su concepto; en lugar de pensar el tránsito al nivel de las estructuras es pensado al nivel de los elementos. Esta fórmula explica por qué no tenemos que ver con una verdadera historia en sentido teórico (puesto que tal historia sólo puede hacerse pensando la dependencia de los elementos en relación a una estructura), y es también la condición que nos permite descubrir un hecho muy importante: la independencia relativa de la formación de los diferentes elementos de la estructura capitalista y la *diversidad de las vías históricas* de esta formación. (Althusser 2010 : 468)

Lo que Balibar trata de hacernos ver es que la articulación como totalidad del modo de producción que constituye su historia no puede ser hallada en el conjunto de *proceso dispares* a través de los cuales se generan sus dos elementos constitutivos, a saber, la relación asalariada y la acumulación de capital. La constitución de estos elementos en el campo histórico, a causa de la diversidad de vías históricas y la disparidad de procesos en que nacen, no hace surgir estos elementos en su dependencia estructural del todo y como la historia del modo de producción sólo puede ser extraída de la articulación de esos elementos en el todo se trata tan sólo de un fragmento de historia empírica que no pertenece a la historia del modo de producción (por más que estos procesos, especialmente la desposesión de los trabajadores de su acceso al producto social y al medio de producción, se nos aparezcan ya como procesos de articulación/desarticulación de estructuras económicas y de

derecho). Observamos, en todo ello, dos presupuestos teóricos cuestionables.

En primer lugar, para Balibar, la noción Marxiana de *disolución* de las antiguas estructuras es asociada al concepto de *evolución* necesaria de una estructura, que, según nos dice, no es idéntica a la constitución del otro modo de producción en su concepto. Asocia, por tanto, el proceso de disolución, que implica un desplazamiento de las exclusiones, es decir, de las relaciones de fuerza, a una *evolución* de la estructura que hace surgir estos nuevos elementos, pero no en su dependencia estructural del todo. En lugar de pensarse el tránsito, nos dice, *al nivel de las estructuras* es pensado *al nivel de los elementos* con lo que se pierde *la relación de dependencia* de los elementos a la estructura. Pero, cuando el concepto de disolución/engendramiento que Marx parece proponer en estos capítulos es analizado, lo que se desprende de él no es, y en esto acordamos con Balibar, la relación de dependencia de los elementos en relación a la estructura, sino algo de otro orden, una dimensión en acto que el marxismo estructuralista no es capaz de captar, *la propia estructura de las relaciones de dependencia*, es decir, la nueva constitución del campo de fuerza.

En segundo lugar, lo que Marx pretende afirmar cuando dice que de la disolución del primero se desprenden los elementos del segundo es, a nuestro entender, que para concebir la dependencia de los elementos en relación a la estructura es preciso pensar, previamente, la estructura de las relaciones de dependencia que se expresan en esos elementos. Por lo tanto, si la relación de dependencia de los elementos a la estructura depende del surgimiento de una nueva relación de dependencia, que se afirma en el surgimiento de esos elementos, el acontecimiento o acontecimientos que se corresponden con la formación de la relación asalariada expresan, precisamente, al asentar una nueva estructura de dependencia, la relación de dependencia de los elementos a la estructura: son su origen.

Si lo que Balibar afirma es que la disolución del primer modo de producción, según la necesaria *evolución* de su estructura, *no es idéntica* a la constitución del otro, lo que Marx afirma es que, en el nivel *de la génesis*, de la disolución de los elementos de una estructura se desprendan los elementos constitutivos de la otra *en su concepto*. Es decir, se obtiene la estructura de las relaciones de dependencia que fundan la dependencia de los diferentes elementos del todo. El concepto de disolución de la estructura, que en nuestra opinión no puede entenderse como una *evolución*, supone al contrario una acción fundadora de derecho, una estructura estructurante, que desplaza el orden de las exclusiones económico-jurídicas retirando cualquier resto de derecho colectivo sobre el producto o el medio de producción. Este conjunto de acciones, por más fragmentarias que sean, por diferentes que sean los ritmos de integración entre el capital acumulado y la relación asalariada, por diferentes que sean los actos de fuerza y su legitimación o no por el Estado, nos dan el *concepto de fundación de la estructura como articulación de la historia y la protohistoria* en la acción fundadora. Coincidimos, pues, con Althusser, en constatar el carácter fragmentario de la formación de los diferentes elementos de la estructura capitalista y la *diversidad de las vías históricas* de esta formación, sin embargo, del conjunto de esos procesos obtenemos el concepto de disolución/fundación de la estructura y obtenemos así, antes de generar las relaciones de dependencia de los diferentes elementos de la estructura, la misma *estructura de la dependencia* a partir de la constitución de los elementos, es decir, *el concepto de una violencia fundadora*. La estructura de la dependencia, cuya génesis está en la formación de la relación asalariada, es la condición de posibilidad de las relaciones de dependencia que caracterizan la estructura del todo. Con ello, situamos en el centro un concepto de fundación que establece *una génesis de la coacción* en la estructura, es decir, la estructura básica de la articulación de la violencia en el capitalismo a

partir de la coacción a la necesidad⁹⁵.

Con ello hemos constituido el objeto teórico de *El Capital*, el concepto del modo de producción, introduciendo el concepto de su *génesis diacrónica*, mostrando con ello que el concepto de objeto teórico althusseriano hace referencia a las articulaciones de una estructura a partir de sus efectos pero no a la misma génesis de la estructura, que hace referencia a una *violencia fundadora* que en la investigación estructuralista aparece presente pero *sin concepto*, es decir, no articulada en el concepto del todo. Lo que verdaderamente nos da la estructura estructurante, la *estructura ausente* que se manifiesta en sus efectos, es la articulación de los conceptos extraídos del capítulo de la acumulación originaria con aquellos que provienen del análisis del proceso de intercambio y de reproducción del capital. Es decir, el modo de articulación de un orden de exclusión, una violencia en acto, con un orden de intercambio y reflexividad. La llamada discrepancia por Balibar entre la historia descriptiva y el análisis económico es un corte, un corte específico del capitalismo, entre el orden de la producción y el de la distribución que es el lugar, al mismo tiempo, de *inscripción y borramiento* de la causa. Ahí hallamos la historia del modo de producción como concepto de la génesis de una estructura.

3.2. El punto de vista de la fundación de la ley.

Es importante, para nuestra crítica al marxismo estructuralista, comprender la dimensión fundacional en la estructura en tanto esta no sólo determinana *la acción* de la estructura, la institución de las relaciones de dependencia, sino su *simbolización desplazada*. La posibilidad de un concepto operativo de causa ausente y de confusión, en la estructura simbolizada, del efecto con la causa, parte de este cambio de perspectiva. Estos rasgos, es preciso constatarlo, están presentes en *Action de la Structure* (1964)⁹⁶, documento de trabajo de Jacques Alain Miller un año anterior a la publicación de la obra colectiva de Althusser. Este texto, un esbozo muy consistente sobre la topología del campo, coloca en el centro el concepto de la *acción de la estructura* y su *reduplicación imaginaria*, pero no articula estos términos desde el concepto de la relación asalariada ni de la lógica fundacional de su ley, con lo que se pierde esa “percepción de parte a parte histórica” que el texto reclama para la topología. Se trata, sin embargo, de un texto tremendamente vivo en el que, lamentablemente, no podremos profundizar en esta investigación.

En cambio, la orientación hacia el problema de la *fundación escindida de la ley* sí podemos encontrarla, en nuestra actualidad, en toda la investigación agambeana sobre el estado de excepción y también en uno de los últimos libros de Derrida, *Fuerza de ley*. El problema de estos autores es, como ya constatamos en el capítulo dedicado a la lógica de la fundación, que consideran el carácter escindido de la fundación de la ley al margen de las estructuras político-económicas que esta fundación disuelve y que forman parte del núcleo reprimido, las exclusiones fundacionales. Es decir, en ausencia de un proceso de disolución-fundación de formas sociales (Marx) el análisis de la fundación escindida de la ley resulta superfluo, abstracto e idealista, es decir, totalmente inservible desde el punto de vista de la acción política.

95 A diferencia de los primeros análisis foucaultianos, aquí la génesis y articulación de la violencia es entendida a partir de las relaciones de producción y su articulación mercantil. El análisis de la transformación de los sistemas y discursos penales no muestra la articulación primera de la coacción localizada en la relación asalariada. Aunque el autor francés considera en *Surveiller et Punir* la necesidad como un *instrumento político*, a pesar de reconocer que la investidura política del cuerpo aparece ligada a su uso económico, el concepto de trabajo asalariado no tiene ningún papel en la obra.

96 Miller J.A (1964) “Action de la Structure”. Cahiers pour l’analyse n.º 9

Ese, podemos decir, es el efecto de estructura de estos discursos, la producción de un marco teórico no históricamente interpretable en términos de fuerzas y, de este modo, *el bloqueo de lo político*⁹⁷.

Si en el campo marxista estructuralista tenemos un velamiento absoluto del problema de la fundación de la ley de la estructura, del engendramiento de las relaciones de dependencia, en el texto agambeano y derridiano nos encontramos con el *problema teórico* de la *fundación escindida* en ausencia de cualquier estructura económico política disuelta o engendrada, es decir, como problema transhistórico u ontológico sin arraigo histórico. Si en un caso el conjunto de relaciones de estructura que dan lugar al modo de producción carecen de la dimensión de su engendramiento, la ley de la estructura en tanto *causa escindida*, en el otro la escisión en la ley, en tanto problema teórico, carece de causa y produce el efecto de estructura como *la ilusión de la causa* y no, tal y como es planteado por Lacan, como su desplazamiento a lo imaginario. El problema de los teóricos postfundacionalistas, herederos como Badiou, Rancière o Balibar del problema de la causalidad estructural, es que piensan la lógica de la exclusión en ausencia de la causa, es decir, de las relaciones de fuerza que se expresan en las exclusiones fundacionales. Más adelante hablaremos de la llamada “política pura” ayudándonos de la crítica žižekiana que se nos aparece, sin embargo, como una crítica abstracta que muestra, en el propio autor esloveno, el problema del bloqueo de lo político.

El panorama es confuso porque a partir de la ocultación, por parte de los estructuralistas, del problema de la causa, localizado por Marx en la dimensión de la disolución de las antiguas relaciones de producción y la fundación de las nuevas, este adoptará un vuelo ontológico y ahistórico que caracteriza el llamado pensamiento posfundacionalista. Estos autores muestran, en una línea próxima a la de los llamados deconstruccionistas (Mouffe, Laclau, Butler), desde diferentes elaboraciones del campo político y de la acción sobre él, una lógica de la exclusión donde la acción de la estructura aparece como *ya disuelta* en su efecto: este es el sentido, por ejemplo, de toda la doctrina sobre los significantes vacíos que deben ser llenados para determinar un antagonismo que, sin embargo, *preexiste e insiste en lo histórico* y viene determinado, precisamente, por la existencia de esos significantes vacíos. Tendremos ocasión de referirnos a estas líneas de desarrollo ontológico-topológico del problema político a partir de la movilización de ese vacío que parece presentar la estructura en el lugar de lo político. Estos análisis sin campo de fuerza son incompatibles con una perspectiva marxista o lacaniana, y poseen una cierta vena naif ya que, al prescindir, como Althusser, de la dimensión de la fundación escindida de la ley, reducen lo político a su constitución simbólica en ausencia de la causa, es decir, conciben el *efecto de estructura*, el carácter neutro de la ley en el campo de la demanda, como la causa de la acción social en tanto portadora de un antagonismo. Lo curioso de nuestro actual panorama filosófico es que la crítica posfundacionalista considera en su interior a autores fundacionalistas, como Agamben, en el cual el problema de la fundación de la ley, vehiculado a partir del estado de excepción, introduce la violencia fundadora (apoyándose en Benjamin) en el lugar de la causa ausente. Esta operación es impensable en los llamados deconstruccionistas para los cuales ese vacío estructural que debe ser ocupado por el antagonismo no se presenta en relación a una fundación violenta de la ley sino a un campo de reciprocidad y reconocimiento cuyo carácter incompleto fundamenta la posibilidad de la acción. Sin embargo, Derrida, en el texto citado más arriba, no sólo se ocupa del problema de la fundación violenta de la ley sino que incluso, a diferencia de Agamben, reconoce que podría ser

97 Sin embargo, el bloqueo de lo político, más allá de ser el síntoma del discurso filosófico, es el síntoma, o el efecto de estructura, de la constitución de lo político en la democracia de clase. El discurso de la universidad asigna a ese bloqueo estructural de lo político un estatuto teórico ontológico y así lo legitima. Es una variación sobre el discurso del amo.

incluso útil un análisis de las superestructuras jurídicas del derecho en tanto estas *reflejan y ocultan* las relaciones de fuerza ligadas a los intereses políticos y económicos del poder. Leyendo a Derrida en sus momentos más fundacionalistas (el libro viene acompañado de una lectura de *Crítica de la violencia*) la incompatibilidad de sus postulados con los de Laclau y Mouffe se mostrará como obvia porque si hay fundación el efecto de estructura ya no es estructural sino histórico. Profundizaremos más adelante en estos desarrollos que, pese a sus diferencias, tienen en común un efecto de discurso: el bloqueo de lo político.

Pero si adoptamos una posición marxista-fundacionalista entonces el problema de la fundación de la ley se transforma, dado que accedemos al momento de la génesis-disolución de una estructura. La lógica interna de ese momento genético, que va ligado al concepto de una violencia fundadora, implica el concepto de un conjunto de actos que son, al mismo tiempo, jurídicos y económicos, y que tienden a disolver un conjunto de relaciones de producción (cuyo contenido es también jurídico-económico). Lo característico del momento fundacional, donde una tierras comunales son cercadas, donde unos siervos son desposeídos de su medio de producción, donde unos arrendatarios ven convertidas sus parcelas en pastos para el ganado, es que se ejerce al tiempo una violencia económica y jurídica sobre las antiguas relaciones de producción y sobre los antiguos productores. Esa violencia es el origen de la relación asalariada donde el trabajador, desposeído de todo vínculo con la tierra y su producto, se intercambia como fuerza de trabajo por un salario. Es decir, las relaciones de exclusión alcanzan su simbolización, en el campo de la distribución, como un intercambio de equivalentes. Esto supone que para captar lo histórico del modo de producción es preciso establecer los conceptos relativos al tránsito (que es un corte) entre las antiguas y las nuevas relaciones de producción.

Lo que el marxismo estructuralista no ve es precisamente la función diacrónica de corte: *la acción histórica en su concepto*. Es decir, el concepto de un acto fundacional cuya extensión y comprensión se extrae, precisamente, de ese conjunto heterogéneo y fragmentado de actos de disolución y fundación de derecho. El concepto de acto fundacional, articulado como un proceso de desarticulación y rearticulación de las relaciones de producción y su simbolización, es central porque instituye la ley, es decir, las relaciones de dependencia y el efecto de estructura que las naturaliza. Hay, en toda sociedad, una totalización por la producción que constituye su fundamento: la naturaleza de este fundamento está, al comienzo, en la inscripción simbólica de la necesidad y de la supervivencia en el significante a partir de la alianza. El desarrollo de las economías de la acumulación acabará erosionando esa unidad y excluyendo el principio de supervivencia de la organización política. La modernidad capitalista supone el corte extremo con todo sistema ligado a la necesidad y la supervivencia.

En ese *corte* entre las relaciones de exclusión teorizadas en la acumulación primitiva, la desposesión, y su reflejo en un mercado como relaciones de reciprocidad y equivalencia se juega toda la teoría del modo de producción, que debe incluir su engendramiento. En ese corte, donde las relaciones de producción aparecen reflejadas sobre un mercado insiste Lacan en el seminario XVI con el concepto, lanzado a vuela pluma, de *absolutización del mercado*. Este concepto es clave porque define la especificidad de las relaciones de producción capitalistas que responden a la paradoja de que la producción aparece *inmediatamente* simbolizada en el campo de la distribución a partir de una institución jurídica, el contrato (se halle este efectuado o no, como dirá Marx).

El propio modo de producción, por su articulación de la relación productiva, *oculta*, al instituir la en

un mercado en términos de reciprocidad, el elemento de coacción, de violencia inscrito en ella. Lo que denominamos trabajo es ahora, por la lógica de su fundación, una relación compleja que implica dos planos, la acción excluyente de la estructura⁹⁸ y su reflejo jurídico en términos de equivalencia e inclusión. Es decir, lo que denominamos relación asalariada, donde se funda el sujeto de la representación (en tanto se lo sitúa bajo una ley), es tratado en los capítulos de *El Capital* de teoría económica como un intercambio de equivalentes (más un sobretrabajo) pero, cuando tratamos de los orígenes, el fundamento de ese campo de equivalencia en la historia son unas exclusiones fundadoras que instituyen un *derecho sin derecho*. Estas dos dimensiones, que ciertamente ocupan lugares muy diferentes en el corpus marxiano, no aparecen pensadas en su articulación posible por los estructuralistas con lo que las relaciones de dependencia, instituidas en los procesos de desposesión, no aparecen articuladas con los mercados de intercambio de fuerza de trabajo que las mismas exclusiones ayudan a constituir. Por expresarlo de un modo más gráfico, el concepto estructuralista de relación asalariada, al formarse únicamente a partir del proceso de circulación del capital, reprime todo el contenido político subyacente, que en Marx aparece precisamente en el concepto de relación asalariada del capítulo de la acumulación originaria.

Que la producción aparezca inmediatamente inscrita en la distribución nos obliga entonces a pensar la relación asalariada como formando parte de dos dimensiones, inscribiéndose en dos campos excluyentes. La producción se presenta, si sólo se tiene en cuenta la teoría económica, como un modo de la distribución según dos ciclos encastrados, el Mercancía-Dinero-Mercancía, correspondiente al asalariado y su reproducción, y el Dinero-Mercancía-Dinero, correspondiente al capital y su reproducción. Es imprescindible notar que todos los desarrollos del proceso de circulación de mercancías y de capital, en tanto inscritos en un mercado de trabajo y uno de bienes, pertenecen ya a la dimensión de la distribución y suponen una relación jurídica de intercambio recíproco y una institución de la ley. El trabajo, analizado como un proceso de circulación, pertenece por entero a la superestructura y supone un nivel de simbolización de la relación a partir de la *institución contrato*.

Pero si existe una teoría del corte, una *dialéctica* de la simbolización en el modo de producción capitalista, esta reclama un análisis de la articulación entre las relaciones de exclusión, no simbolizadas, y las relaciones de reciprocidad, inscritas simbólicamente. En la estructura del engendramiento, de la fundación de las relaciones de dependencia que hacen posible el intercambio reflexivo, es preciso articular los dos niveles caracterizando su papel en *la acción* de la estructura. En el nivel de *las exclusiones fundadoras* hallamos los procesos de desposesión, los actos, multitud de ellos, que separan a los productores del medio de producción y del producto social convirtiéndolos en un *residuo legal* (exclusión), pero un *residuo peculiar* ya que, desde el marco de la relación de intercambio, se da como elemento incluido, simbolizado, en el campo de la distribución en virtud de su *derecho* a vender su fuerza de trabajo.

Por eso, en el intercambio de trabajo por salario, el trabajo, al inscribirse como una relación contractual de reciprocidad, inaugura la lucha social de los excluidos dentro de un campo de reconocimiento potencial fundado por la propia naturaleza de la relación asalariada. Es decir, el motor de la lucha social en el campo histórico, el obrerismo y posteriormente la ideología socialdemócrata, desarrollan su lucha a partir del reconocimiento de la relación asalariada y de la necesidad de aumentar el valor de mercado de la fuerza de trabajo: es decir, desde el comienzo

98 La estructura en tanto acto de exclusión estructurante es aquello que Lacan trata de definir, en el seminario XVI, a partir de la sentencia *lo real es la estructura misma*.

integrándose en el marco burgués de derecho basado en la lucha, a partir del mercado, por la plusvalía. Esto es a lo que Lenin se refiere cuando afirma que la lucha de clases, en su *espontaneidad*, se manifiesta como sindicalismo, es decir, como lucha burguesa por el retorno de la plusvalía a las clases explotadas. Hay que decir que esta espontaneidad que se atribuye a la acción proviene del modo en que la necesidad y su satisfacción se hallan articuladas sobre un campo donde el salario es el único modo de satisfacerla, es decir, que la propia estructura de intercambio, al operar tal reducción, aparece fundada en la fuerza. De tal manera que, en un análisis genético no hay tal espontaneidad, la acción se halla articulada pero según el marco instituido para la reproducción de las relaciones de producción. Es por ello que esa espontaneidad, que proviene del carácter del salario como único modo de satisfacción, refleja ciertamente una relación de inmediatez causada en primera instancia por la necesidad.

Este fenómeno, el de la lucha obrera por el reconocimiento, es interesante porque nos revela la dimensión de acontecimiento histórico que posee toda la teoría estructuralista de la causa ausente y del efecto de estructura si se reinterpreta a la luz de la génesis: la clave es un análisis correcto del trabajo, que es *ya superestructura*. Es decir, el concepto de trabajo sitúa el problema del borramiento de la causa en su engendramiento histórico, en la constitución de la relación asalariada como relación escindida entre el campo de la producción (exclusión) y el de la distribución (reciprocidad).

El trabajo capitalista, por lo tanto, pertenece, dependiendo del punto de vista, el genético o el estático/estructural, al campo de la producción, donde se inscribe la violencia, o al de la distribución, donde el sujeto intercambia su valor. El concepto de trabajo (que expresa como una mónada el de relaciones de producción) implica entonces el reflejo distorsionado de una fuerza estructurante sobre un campo simbólico, es decir, la dialéctica entre base y superestructura consiste en que el trabajo, constituido sobre relaciones de dependencia, se simboliza en la institución mercado en términos de reciprocidad ya que ambos términos ejercen su libre derecho a vender mercancías. Con ello pretendemos destacar que son las propias exclusiones las que fundan el marco reflexivo de intercambio y reciprocidad antes incluso de la fundación de todo derecho para el trabajo asalariado. Son el mercado y el contrato, en tanto legalizan el derecho a vender o a venderse, los que constituyen el marco fundacional de derecho donde comprador y vendedor se reconocen. La ley instituida, el significante que marca todos los elementos, el valor, es aquello que funda la propia naturaleza de la reciprocidad al margen de la legalidad concreta del contrato. Es decir, la estructura de relaciones se establece ya, en ausencia de leyes, como un acuerdo verbal libre según el concepto de la relación. Lo que la lucha por el reconocimiento realiza entonces, en tanto conjunto de actos políticos instituyentes, es desarrollar las potencialidades inscritas en el carácter instituido del trabajo como un *derecho* a vender la fuerza de trabajo. Por lo tanto, si la relación de producción aparece necesariamente inscrita y reflejada sobre un campo de intercambio la propia fundación de la relación productiva aparece desplazada de manera que nunca coinciden el sujeto de la producción (no reflexivo) y el de la distribución (el efecto de estructura). Esta fundación escindida de la ley, previa a toda construcción de los derechos determina absolutamente el campo de reconocimiento de esos derechos, enmarca la forma de la lucha dentro de una determinada concepción del derecho y los derechos. Se trata del derecho, antes de su constitución como código, *emanando de las exclusiones económicas* que hacen posible su nacimiento.

El fenómeno histórico de la lucha obrera por el reconocimiento en su espontaneidad nos muestra que, efectivamente, antes incluso de que se instituya un marco de derecho para el trabajo asalariado,

la propia naturaleza del trabajo asalariado elabora su posición en la estructura (movida por la coacción a la necesidad) en los términos de la fuerza dominante, es decir, como una lucha por el valor de la fuerza de trabajo y, de ese modo, por la plusvalía. Es por ello que es obligado entender el propio proceso productivo como un corte donde las relaciones de exclusión que fundan las relaciones de producción no aparecen simbolizadas en la relación asalariada que se constituye, en su carácter conflictual, como un proceso de constitución del derecho burgués junto a los procesos revolucionarios burgueses -una lucha que se va articulando con ellos hasta la hegemonía socialdemócrata y la escisión con el socialismo marxista. Esto nos muestra que, una vez asentada la ley de la estructura, el reflejo de la violencia fundadora como un intercambio recíproco, la ley de la estructura ya ha sido instituida por más que los derechos de los trabajadores, concebidos desde el punto de vista del retorno de la plusvalía, todavía no se hayan asentado para fundar la llamada democracia. Hay que distinguir, por tanto, aunque sobre conceptos y relaciones diferentes a los estructuralistas, entre la *estructura estructurante*, que funda las relaciones de dependencia y establece los límites de lo posible, y la estructura estructurada que oculta esos límites pero funda al ciudadano estableciendo una definición de los derechos y deberes del individuo dentro de esos límites. En este sentido sería la clase asalariada la que habría logrado constituir, a partir de esos límites, un derecho burgués al trabajo y al reparto de la riqueza vía servicios sociales y protección pública.

Lo que aquí se constata es que las nuevas relaciones de producción, en tanto inscritas de antemano en el campo de la distribución, se reflejan en el campo de la lucha social, donde se constituye el derecho, según los límites que imponen las exclusiones fundadoras, es decir, naturalizando los privilegios que estas relaciones fundan, según una ley inconsciente, un *derecho sin derecho*, una violencia que funda la dependencia y la coacción.

3.3. La concepción althusseriana de la superestructura,

Por tanto, si el trabajo se constituye en su efecto como una superestructura, toda la teoría Althusseriana de la superestructura y sus clasificaciones más o menos forzadas de instancias se desmorona. Si el trabajo funda una ley de reciprocidad y equivalencia, un campo de intercambio simbólico que depende de unas exclusiones, todos los diferentes estratos de la superestructura, por más que se hallen encarnados en instituciones diferentes, implementan la misma función, crean un marco de reciprocidad por la ocultación de un campo de exclusiones. La distinción entre base económica y superestructura jurídico-política debe tener en cuenta que esta superestructura es, en primera instancia, *el trabajo mismo* en tanto sujeto al contrato y a la libertad de intercambio.

Así considerado, como unas exclusiones fundadoras borradas en su simbolización el trabajo es, primero, un aparato represivo del Estado y, segundo, un marco imaginario de relaciones que determina absolutamente la forma de lo político. El trabajo en sí mismo articula las relaciones de dependencia, inscribe la violencia estructurante (la coacción) y la borra del campo de simbolización. La articulación de las exclusiones fundacionales como relaciones de equivalencia y reciprocidad en el mercado constituye la forma general de articulación de los vínculos políticos, el trabajo asalariado constituye ya el marco de relaciones institucionales, el contrato, donde las exclusiones fundadoras se reflejan como derechos de propiedad equivalentes. Todo el campo de la ley aparece fundado de golpe en esta inscripción de las relaciones de producción en un mercado de trabajo.

Por todo ello, el análisis althusseriano de la superestructura, donde localiza el derecho, el Estado y

la ideología, que a su vez es vehiculada por los Aparatos Ideológicos de Estado (religión, escuela, moral) se nos antoja como una partición absolutamente extraña y artificial, una descripción meramente empírica del entramado institucional del modo de producción que no tiene en cuenta el *campo de la fundación de la ley*.

Este problema es capital y es lo que no llega nunca a captarse en Althusser en su especificidad. Parece como si la ley, el derecho, el Estado, fueran entidades coyunturales y no estructurales (cuando producen el acto instituyente), parece como si la autonomía relativa dominase sobre la determinación en última instancia: ese es el significado que tiene el hecho de que Althusser necesite distinguir entre Estado, derecho, AIE (educación, sistema político) y, además, *la ideología*. ¿No nos da acaso el mismo proceso de *fundación escindida de la ley* el concepto de ideología como *efecto de estructura que borra su causa*? Siendo la ideología una determinada articulación RSI que se funda al mismo tiempo en todos los niveles de la superestructura, el primero de los cuales, desde un punto de vista histórico, es el trabajo mismo, la distinción entre estructuras jurídico-políticas y aparatos ideológicos parece como mínimo confusa. ¿Qué es el trabajo asalariado entonces, un aparato represivo, un aparato ideológico del Estado o una estructura jurídica? ¿No son las estructuras jurídicas, públicas y privadas, en tanto inscriben al ciudadano en un marco institucional, aparatos ideológicos y, al mismo tiempo, aparatos represivos? La propia distinción entre aparato ideológico y aparato represivo es inconsistente. La idea de que aparatos represivos son el ejército y la policía e ideológicos la educación o la estructura política es una idea empírica que no tiene en cuenta lo decisivo: la génesis de la coacción se localiza en la organización de la necesidad, con lo que el trabajo es, al mismo tiempo, una estructura jurídica, un aparato ideológico y un aparato represivo de Estado.

La pregunta pertinente es si la arquitectura institucional, la estructura empírica en su conformación inmediata, puede dar cuenta del problema de la ideología y de la reproducción social ya que la fundación de la ley y la constitución de un marco de relaciones de dependencia, parecen implicar, aún en ausencia de un derecho asentado, un determinado campo de constitución de la demanda social. Es de este modo que todo el ordenamiento jurídico democrático, con su progresivo reconocimiento de los derechos del trabajo (asociación, sufragio, representación) y sus derivaciones (prestaciones de desempleo, pensiones, educación y sanidad), proviene de un marco instituido *de facto* como una relación de intercambio de equivalentes. Todo el proceso de lucha por el trabajo y sus derechos aparece recortado sobre este marco potencial de derecho que tiene su base en la relación asalariada.

Althusser parece poder distinguir de un modo claro y distinto todas estas esferas simplemente porque se corresponden con instituciones distintas pero nada resulta clarificador en una descripción empírica que no toma la génesis en cuenta: ¿no es el Estado una estructura instituida por el derecho, no es el derecho aquello que se sustenta en la articulación de la dependencia, no es el sistema político el que organiza la reproducción de las estructuras políticas y de la refundación periódica, en ciclos electorales, de la ley y del Estado? Las instituciones empíricas (colegio, parlamento, tribunales, poder ejecutivo) son el resultado de un conjunto de actos fundacionales. Se trata, entonces, de actos jurídicos pero desde una perspectiva que los piensa en su performance, es decir, en su *constitución escindida*. Los aparatos, tal y como los concibe Althusser, están desligados de los actos fundacionales, es necesario pensar cada uno de ellos según la forma en que instituye la división del campo entre una ley en acto y una ley simbolizada.

Lo característico de esta fundación de la ley es que se basa en una exclusión político-económica no simbolizable que es la que la sostiene. Lo que se inscribe en todos los niveles de la superestructura, desde la escuela hasta el parlamento, son unas exclusiones fundadoras no simbolizables, no

registradas en el campo de la distribución, que es el campo de la ley simbolizada. Es esencial esta presencia de las exclusiones fundacionales en todas las dimensiones de la superestructura en y por un mismo acto, una violencia fundadora que organiza la producción como inscripción de la necesidad en el significante produciendo las divisiones mayores que organizan el todo social, jerarquía económica y género. La esfera de producción de la ley nos da la ley de la producción. Esta es, a mi modo de ver, la manera correcta de concebir una determinación en última instancia, a partir de la estructura de la fundación de la ley, su simbolización escindida, en el campo de la distribución.

Si adoptamos el punto de vista genético, en tanto las relaciones de dependencia son simbolizadas como relaciones de reciprocidad e intercambio, es a partir de ese reflejo que se producirán los procesos de lucha por el reconocimiento que acabarán constituyendo el llamado Estado de derecho. En esta dialéctica entre base y superestructura, que supone un borramiento de las exclusiones fundacionales, se constituyen todos los niveles de la superestructura que funciona como un marco ideológico donde se constituyen el sujeto político y la demanda democrática. Desde un punto de vista genético la superestructura, en tanto delimita un *marco de relaciones jurídico-políticas* y una determinada concepción del derecho, se constituye toda ella como un marco ideológico en el que una ley actuante pero no simbolizada se oculta bajo una ley simbolizada pero no actuante, meramente declarativa. Todas las instituciones que conforman el campo jurídico-político y todas las instituciones que son para Althusser aparatos ideológicos tienen en común el estar articuladas sobre esa fundación escindida de la ley.

3.4. Una lectura fundacionalista: el discurso del amo.

La sola historia de la formación de la relación asalariada es suficiente para dar cuenta del proceso de fundación de la ley de la estructura. Esta totalización del sistema por la economía, vale del mismo modo para capitalismo y marxismo, pues se trata de articulaciones inversas de los mismos lugares: especialmente de la articulación, a partir del producto y la producción, de lo individual y lo colectivo. De hecho, el capitalismo, por su propio proceso de reproducción es la prueba de la posibilidad del socialismo, el cual proviene de otra totalización por la economía que interrumpe el proceso de reproducción capitalista: es una suerte de *reflejo invertido* del capitalismo a condición de otorgarle un lugar a la violencia estructural, a la represión de lo individual, ligado a la acumulación, que debe ser pensada y organizada en la articulación económico-política. De lo contrario el socialismo es utopía, deseo y progresismo. Nada más lejano a una crítica fundacional.

Todo ese conjunto de elementos dispares que nacen a la luz con la expropiación del medio de producción y del producto social constituyen el estrato esencial, la estructura estructurante, que da a luz la articulación, las relaciones de dependencia, a partir de las cuales determinamos una estructura como dominante. Es precisamente en la emergencia de esos elementos que la estructura estructurante emerge como *acontecimiento histórico* conformando un campo de fuerza. Althusser y los althusserianos pierden, a mi modo de ver, el orden de la exclusión, la violencia como causa, y comienzan su análisis de la estructura en el proceso de intercambio de trabajo por salario, donde ellos sitúan la articulación de la relaciones de dependencia, despreciando las condiciones de posibilidad de ese intercambio, que se hallan en las exclusiones fundacionales. La ceguera de Balibar no consiste en desconocer, sin embargo, esa protohistoria en la que, según Marx, nacen los elementos constitutivos del nuevo orden productivo de la disolución del anterior, la ceguera consiste en afirmar que la estructura, como articulada, no está presente en ese proceso de disolución cuando es ese proceso de disolución o desarticulación lo que es constitutivo de la articulación. Lo que el

dispositivo althusseriano no registra es precisamente la violencia fundadora o la acción del significante amo que se inscribe en la estructura a partir de la disolución de las antiguas relaciones de dependencia estructural. Althusser expulsa de la historia las relaciones de fuerza que articulan la estructura, que la sostienen, la violencia fundadora que, en su insistencia, es también conservadora. Esto supone una desconexión entre el discurso analítico, la crítica de las relaciones de dominación, y el político, la acción sobre la violencia estructural. Al no incidirse en el trabajo asalariado como primer efecto de estructura, un vínculo de fuerza reprimido que es ya vínculo ideológico, no es posible una construcción genética de la estructura y una determinación de la acción a partir de esa desconexión entre la estructura profunda de las relaciones de producción y su representación ideológica en el mercado y más allá.

Como hemos mencionado anteriormente, es una indicación de Lacan en el seminario XVII la que nos guía. Se trata de su noción de *absolutización del mercado*, es decir, el hecho de que el proceso de explotación esté ya incrustado en una estructura de intercambio recíproco. Según las tesis de los althusserianos los elementos sólo aparecerían en su articulación desde el punto de vista de la estructura económica tomada en su totalidad como un proceso de intercambio, reproducción y acumulación de capital. Pero al dejar fuera del objeto de *El Capital* el análisis de la emergencia de sus elementos, es decir, de la fundación de su ley, lo que se pierde es precisamente el concepto de transición entre formas productivas y el modo de su articulación/desarticulación. Este proceso constituye desde nuestro punto de vista el *elemento histórico mismo* de *El Capital* en tanto de él son deducibles unas exclusiones fundadoras que disuelven unas exclusiones anteriores. Lo que se pierde al no profundizarse el concepto de Marx de disolución y emergencia de esos elementos, la relación asalariada y la acumulación de Capital, es precisamente el proceso de desarticulación y rearticulación de la ley de la estructura, el desplazamiento de sus exclusiones fundadoras y la nueva constitución de la dominación política y económica. Las relaciones de fuerza permanecen no analizadas en su engendramiento y la acción política resulta inarticulable.

Lo que preocupa a Balibar en el fragmento es el propio procedimiento de genealogía ya que “la genealogía no se hace desde un resultado global, sino en una forma distributiva, elemento por elemento y vislumbra notablemente, por separado, la formación de los dos elementos principales que intervienen en la estructura”. Lo que se rechaza así para no considerar parte de la historia del modo producción la genealogía de sus elementos es el hecho de que la relación asalariada y el proceso de acumulación aparecen de manera separada y según cierto número de vías de las que el caso inglés o la acumulación de capital en las colonias son meros ejemplos históricos. Lo que los althusserianos no contemplan es que, del mismo modo que Marx, partiendo de una investigación histórica, establece un análisis general (aunque inacabado) de la estructura del modo de producción, a partir del capítulo de la acumulación primitiva esboza el concepto del *engendramiento histórico* de la estructura, del proceso de disolución/rearticulación de las estructuras político-económicas. Es de ahí de donde partimos. Lo que se pierde al no articular la teoría de la estructura del modo de producción con los actos que la engendran es precisamente el concepto de exclusiones históricas fundacionales: en este caso, el cesamiento de todo derecho colectivo sobre el trabajo o el medio de producción que se expresa en las expropiaciones fundadoras. Con ello se pierde ese carácter esencialmente jurídico que tiene lo económico (y a la inversa) desde el punto de vista de su engendramiento.

Una lectura fundacionalista de Marx, que incluya una noción adecuada de engendramiento de la estructura es decir, de fuerza estructurante y de estructura ausente, nos es accesible a partir de la confluencia que observamos entre las posiciones de Benjamin y Lacan. Esta coincidencia se basa en

la concepción del nivel de engendramiento de la estructura como ligado a una cierta fuerza que define la dimensión del acontecimiento histórico como fundadora de la ley: por más que esta ley no alcance a reflejarse en la estructura estructurada, lo simbólico.

3.5. ¿Qué ontología?

Sería necesario definir de una vez por todas el significado que otorgamos a ese vocablo, ontología, que funciona en el aparato discursivo postmoderno operando una función de *bloqueo de la causa* y, de ese modo, *bloqueando lo político*. Las dificultades de Althusser para *conciliar* un concepto de la génesis, legible en Marx en la acumulación primitiva, y un concepto de la estructura del modo de producción, legible en todo el análisis económico del proceso de circulación y reproducción del capital, también apuntan a un problema que, desde una perspectiva materialista, podría llamarse ontológico. Ese impasse del marxismo estructuralista donde desaparece la causa: es decir, la articulación originaria del orden de dependencia social. Eso tiene la naturaleza, desde nuestra óptica, de un *problema ontológico*, aunque el uso de esa palabra no nos convence.

En los inicios de nuestra investigación la palabra ontología no fue desechada porque uno de nuestros referentes era el intento de Adorno de deconstruir el problema ontológico en su versión idealista (Scheler, Heidegger, Husserl) para otorgarle un significado histórico material que entroncase con el materialismo histórico. En ese gesto, que Benjamin anticipó ya en el prólogo epistemocrítico de la obra sobre el Trauerspiel, toda la concepción de lo originario es elaborada a partir del problema del origen histórico de las formas (estéticas o sociales). Es un cambio substancial en relación al pensamiento de lo originario de Heidegger dado que se consigue problematizar el origen en términos de historia a partir del concepto de origen o engendramiento de una estructura: primero una forma estética y, más tarde, una estructura social. Esta aplicación a la estructura social la localizamos en la obra de los pasajes en el esbozo de Benjamin, nunca desarrollado, sobre la *relación expresiva* entre base y superestructura. En estos conceptos el tema de la ontología histórica se nos aparece como demasiado genérico, todavía abstracto, aunque los avances respecto de la ontología idealista son notables. La incorporación del psicoanálisis a la concepción del origen histórico, establece ya la constitución de la estructura social o estética en términos de una dialéctica entre apariencia o naturalización de lo histórico frente al problema de la historización de lo natural protohistórico. Ese es el problema marco del modelo de ontología histórica que podemos establecer a partir del pensamiento de Benjamin y Adorno. La dialéctica entre una estructura histórica naturalizada y una protohistoria reprimida que Benjamin trató de documentar en sus diferentes dimensiones.

Sin embargo, el foco de nuestra lectura ha sido puesto sobre la crítica de la violencia porque es allí donde lo protohistórico olvidado aparece bajo el concepto de su engendramiento en términos *políticos*, es decir, como una *violencia fundadora* y *conservadora* de derecho, localizada en la dependencia económica, que es olvidada en el interior del campo de reciprocidad jurídica que funda. En tanto nos inspiramos en esta operación benjaminiana rescatamos un estrato olvidado, un punto ciego de la teoría marxista, y establecemos el modo de conceptualizar el problema de la ontología histórica en términos de fundación de la estructura política a partir de las relaciones de producción. Lo que conceptos como violencia fundadora en Benjamin o discurso del amo en Lacan nos proporcionan, es una elaboración (mucho más acabada en Lacan) del problema de la génesis de la estructura en términos histórico materiales. En el psicoanalista, esta elaboración determina el estrato de lo real siguiendo su postulado del seminario XVI según el cual lo real es la estructura misma. Lo que ambos autores tienen en común desde esta aproximación a sus conceptos, es que el

problema del engendramiento de la estructura no puede ser desligado del problema de la violencia y de las relaciones de dependencia que esta violencia genera. El propio concepto de amo, tal y como es pensado en la formulación lacaniana de finales de los 60, no nos muestra otra cosa que una concepción de la acción de la estructura sobre sus elementos en términos de violencia y de exclusión, violencia y exclusión que son constitutivas de la operación fundacional. Desde el punto de vista de la *acción de la estructura*, la fórmula del discurso del amo inscribe una exclusión significativa que constituye al significante de la ley ocupando en la estructura *el lugar del agente*.

Algo característico, por tanto, de la ontología histórica (Benjamin) o de la topología materialista (Lacan) es localizar la dimensión histórica de la estructura en una serie de actos de exclusión/fundación que nos dan el concepto de la génesis del modo de producción y de la llamada estructura estructurante. La violencia fundadora o el lugar del agente en Lacan, traducen la dimensión histórica de la génesis en términos de violencia, es decir, piensan la estructura estructurante como un campo de fuerza y unas relaciones de dependencia previas a su constitución, empleando un léxico althusseriano, en las diferentes regiones de la superestructura. Lo ontológico hace por tanto referencia desde la perspectiva de la fundación de la ley a un conjunto de actos históricos, que Marx sondea, como dice Balibar, en los capítulos de la acumulación primitiva, que nos dan *el concepto de la génesis/disolución* de la estructura y de las exclusiones y relaciones de dependencia que la sustentan. La dimensión ontológica, en tanto histórica, nos la da ese concepto de génesis/disolución que implica una serie de acciones de desposesión que se inscriben en un marco legal de reciprocidad: el intercambio de equivalentes y el derecho a vender la propia fuerza de trabajo. La historia, por así decirlo, nos ofrece, a partir de una síntesis analítica de los diferentes procesos, *el concepto de fundación escindida de la ley* donde esa violencia que articulamos a partir de la acción de la violencia fundadora no aparece reflejada en el proceso de intercambio que constituye la relación mercantil. Lo que un análisis material del proceso de producción de la ley nos ofrece es precisamente la forma de articulación de la ley de la producción, es decir, de la región de la estructura donde se originan, por la fuerza, las relaciones de dependencia.

La ontología histórica materialista puede y debe ser leída entonces como una *topología de la producción de la ley*, es decir, de la causación de la estructura por la violencia fundadora, la ley en acto, y el desplazamiento o reflejo de esta causación en el *efecto de estructura*. Este efecto de estructura determina el borramiento de la causa, de la violencia estructural, y el desplazamiento de la causalidad sobre el efecto, otro elemento determinante. Así obtenemos, por las propias condiciones estructurales, la posibilidad del desarrollo de la democracia de clase a través de la lucha por el reconocimiento, donde la causa histórica va a desplazarse sobre el efecto, el vínculo asalariado, a partir de su inclusión efectiva en un marco de derecho. El vínculo asalariado, a partir de la organización obrera, se simboliza efectivamente en su lucha como causa del derecho. Sin embargo, es causa de derecho en tanto ese derecho se funda en un *marco privado de relación* del que ha sido expulsada toda demanda en relación a la propiedad del producto y el medio de producción. Es causa de derecho en tanto su demanda se ajusta a derecho, es decir, es causa en tanto interioriza, ocultándoselos, los privilegios sobre los que se constituye su demanda. Ahí, de nuevo, la escisión en la causa.

Este carácter escindido de la ley se manifiesta en un cierto régimen de constitución del bien, el mercantil, que implica un régimen de fundación del sujeto a partir de la reciprocidad y el derecho a venderse. Si el valor, como afirma Marx en su análisis del fetichismo, es una *propiedad social natural* de las mercancías que oculta unas determinadas relaciones de exclusión (las relaciones de producción) el propio sujeto del valor se constituye en el mercado, y más tarde en el campo político,

a partir de la propiedad social natural de su *libertad de elección*. Aquí hallamos, en este conjunto de relaciones naturalizadas, la génesis dinámica de la democracia en tanto la lucha obrera se constituye precisamente como una lucha por la valorización del asalariado, por el retorno de la plusvalía y la redistribución, que concibe el conflicto social en los términos de una libertad que es tan solo el reflejo desplazado de unas ciertas relaciones de exclusión.

Por lo tanto, entenderemos la dimensión ontológica como la *dimensión en acto* o del engendramiento de la estructura: el campo de fundación de la ley en tanto localizado en un conjunto de actos históricos que disuelven y fundan estructura desplazando y rearticulando las relaciones de dependencia y su representación. Esta dimensión sólo puede ser concebida como una articulación entre la base, donde se localizan las exclusiones, y la superestructura, donde estas se reflejan en términos de equivalencia y reciprocidad. Esta articulación entre el acto fundacional y su simbolización se corresponde, en la formulación lacaniana, siguiendo el postulado de la homología de estructura, con la articulación de un nivel, la pulsión-producción que articula las relaciones de dependencia y su reflejo simbólico en el campo de la ley, distribución, como un plus-de-jouir. Es la forma en que la necesidad se inscribe en el significante en los diferentes modos de producción aquello que nos da la medida de un desarrollo histórico que, como veremos de nuevo en el siguiente capítulo, no tiene nada de evolutivo. La dimensión ontológica es la dimensión de la acción estructurante, la dimensión donde se localiza la producción de la ley en tanto ley de la producción. Una estructura x funda su ley en el mecanismo de su reproducción que implica un campo de producción y distribución que constituye el vínculo social. Este es el primer principio contra el que se posiciona el deconstruccionismo político de un Laclau: la acción productiva de la estructura como constitutiva del vínculo social.

4. EL Marx de Lacan (III). El plus-de-gozar.

“De donde la necesidad del plus de gozar para que la máquina trabaje, no acusándose ahí el goce más que como agujero a colmar”. (Lacan 1977 : 26)

“Definimos, la vez pasada, el bien en la creación simbólica como el *initium* desde donde parte el destino del sujeto en su explicación con el significante. La verdadera naturaleza del bien, su duplicidad profunda, se debe a que no es pura y simplemente bien natural, respuesta a una necesidad, sino poder posible, potencia de satisfacer”. (Lacan 2011: 276)

El Reverso del psicoanálisis (1969-70) es quizás el seminario lacaniano más articulado con ciertas formulaciones de Marx tanto por el número de referencias directas como por la extensión de esa homología de estructura entre la producción material y el goce como producto de la articulación de la pulsión con el significante. Si el seminario XVI, como vimos en el capítulo dos, introduce el significante y el goce en la historia al considerar el capitalismo como *efecto de discurso en la historia* siguiendo la homología establecida entre *mehrwert* y *mehrlust*, el XVII desarrolla esta homología de un modo extenso a partir de los cuatro discursos, uno de los momentos señalados de la formalización lacaniana. En esta formulación cabe destacar que la estructura productiva, al ser tomada desde el concepto lacaniano de discurso, considera el capitalismo desde el punto de vista de la organización de la satisfacción y de la producción de un *vínculo social*. Es ahí donde interviene el concepto de plus-de-gozar en su homología con el de plusvalía.

“La relación íntima, profunda, tejida en todas las líneas” que según el Lacan de la Ética existe entre psicoanálisis y marxismo se concreta a partir de estos seminarios poniendo el acento en ciertos aspectos de la formalización marxiana del proceso de circulación del capital y el carácter doble que este capital adquiere en tanto se transforma en plusvalía y se convierte en *motor y producto* del sistema. *El Capital*, entendido por Lacan en términos de saber como una formalización del proceso de producción-intercambio, parece entroncar con una cierta dialéctica del goce donde el *objeto a* aparece ya como articulado con lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario de un modo complejo.

Esta articulación, desde el punto de vista que nos ocupa, es para Lacan una *articulación histórica* teorizada por Marx. Por eso afirma el psicoanalista que fue Marx quien *inventó* el plus de gozar al hacer el análisis de la estructura productiva, es decir, al descubrir una formalización inherente a la estructura económica. Lacan insiste en este punto lo que implica que el circuito del goce, tal y como lo está concibiendo, tiene una fundación histórica que depende de la culminación de un sistema productivo, el capitalismo, que es, además, como cualquier otro, un sistema de organización de la satisfacción. Los cuatro discursos deben ser entendidos entonces en sus implicaciones históricas y sociales. El psicoanalista desarrolla durante todo el seminario el tema de la diferenciación entre el amo antiguo y el amo moderno leyendo ese tránsito histórico como un proceso de desposesión del saber productivo del esclavo por la inscripción de la totalidad del trabajo en el mercado.

Por otra parte, Lacan nos ofrece en esta formalización, como ya señalamos en el capítulo anterior, una enmienda *parcial* a las elaboraciones althusserianas de 1964 sobre el *efecto de estructura* y la *causalidad estructural* de *Para leer El Capital*. Seguiremos con detenimiento la construcción del

discurso del amo donde el problema de la causa ausente y del efecto de estructura son planteados desde ese punto de vista *genético* que es esencial para nosotros y que implica una concepción *material* del concepto de *exclusión* que es deducible de los conceptos implicados por Marx en el capítulo de la acumulación primitiva. Si las elaboraciones lacanianas del seminario XVI, donde el autor se ocupa del concepto de estructura, parecen implicar una conexión con el concepto althusseriano, la formulación del discurso del amo del seminario XVII supone, al contrario, una fijación genética en el concepto de exclusión, vehiculado por el significante amo y su articulación, que localiza de un modo diáfano la acción de la estructura en el campo histórico.

4.1. El discurso del amo: la dialéctica base-superestructura y el circuito del goce.

Podríamos sintetizar lo elaborado hasta ahora sobre la dialéctica base-superestructura diciendo que esta se expresa en el modo en que la producción-reproducción del grupo constituye las relaciones sociales, es decir, alcanza a simbolizarse en el campo de la distribución constituyendo una ley. El lugar central de esta institución de la ley de la estructura es el *régimen de constitución del bien* que puede inscribir tanto una ley que reprime la acumulación (como sucede en la articulación primitiva) o una ley que la instituye (como sucede en el capitalismo). El régimen de constitución del bien es también el régimen de constitución de la individuación y de la socialización dentro de una *cultura material* en tanto simboliza un *vínculo social*. Por eso, el campo de la distribución es un campo de organización de las acciones y decisiones que ocupa diferentes áreas de la superestructura. Este análisis es común a Benjamin y a Lacan y pretendemos desarrollarlo. Es en este campo donde se articula el consumo de masas pero también, como veremos, la política de masas. Estos diferentes niveles simbólicos presentan una homología de estructura entre ellos en tanto han sido engendrados a partir de las exclusiones político-económicas que fundan lo político moderno: las relaciones de producción y su reflejo simbólico.

Podría decirse que gran parte del interés que Lacan muestra hacia Marx se debe a que su formalización, además de desarrollar el concepto central de *plusvalía*, a partir del cual se articula el orden de la necesidad y la satisfacción, supone un discurso que localiza en la estructura una posición histórica de dominio, un nuevo lugar, ahora *ambivalente*, para el amo o el agente de la estructura, ya que su posición político-económica de dominio y privilegio se *refleja y se oculta* al mismo tiempo en la estructura político-jurídica. Ambos aspectos, el orden de la satisfacción y la articulación de la violencia están fuertemente entrelazados puesto que la satisfacción, en la mayoría de órdenes productivos, aparecerá siempre ligada a la *coacción sobre la necesidad* que constituye el poder de clase. Si la homología de estructura que Lacan postula es correcta, el proceso de producción de plusvalía para la clase dominante debe traducirse en el orden de la superestructura no sólo en una determinada articulación simbólica del conflicto sino en una determinación de esas simbolizaciones por el orden *social* de *satisfacción*. Esto es coherente con la concepción del discurso, que es estructura, como *lien social*, pues en el campo político este discurso religa o articula una totalidad de elementos alrededor de un modelo de satisfacción como sucede, por ejemplo, en la lucha obrera por el reconocimiento. Concebir el proceso de explotación en términos de satisfacción significa dotar de una *nueva dimensión* al campo institucional, es decir, al discurso y a la política: la dimensión del goce donde este campo produce un vínculo social precisamente a partir de *la movilización*.

Esto nos sitúa de nuevo frente a uno de los temas centrales en Benjamin, la acción política. El concepto benjaminiano de *expresión de las masas* desarrollado al final de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1939), nos invita a considerar un modo de *acción sobre la*

estructura que permite a la masa movilizarse a partir del *enmascaramiento* de las exclusiones que la constituyen. El concepto de *acción política* y el de *ideología* se hallan de este modo estrechamente conectados, como también sucede en la crítica, a partir de la huelga general política, y en las tesis a partir de la lucha socialdemócrata. Veamos ahora el fragmento del ensayo sobre la reproductibilidad situado en las secciones finales:

“La proletarización creciente del hombre actual y el alineamiento también creciente de las masas son dos caras de uno y el mismo suceso. El fascismo intenta organizar las masas recientemente proletarizadas sin tocar las condiciones de la propiedad que dichas masas urgen por suprimir. El fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse (pero que ni por asomo hagan valer sus derechos). Las masas tienen derecho a exigir que se modifiquen las condiciones de la propiedad; el fascismo procura que se expresen precisamente en la conservación de dichas condiciones. En consecuencia, desemboca en un esteticismo de la vida política. A la violación de las masas, que el fascismo impone por la fuerza en el culto a un caudillo, corresponde la violación de todo un mecanismo puesto al servicio de la fabricación de valores culturales”. (Benjamin 2003 : 96)

Desde el comienzo, Benjamin pone en relación, como las dos caras de un mismo suceso, el proceso de proletarización, es decir, la universalización de la relación asalariada, y el alineamiento creciente de las masas. Podría pensarse que el planteamiento no concuerda con la delimitación marxista entre base y superestructura ya que en el materialismo la base tiene prioridad sobre la superestructura, es causa; sin embargo, la cosa no es tan sencilla. La dialéctica entre la base y la superestructura implica ya en Marx una *acción de la superestructura* sobre la base articulada en un campo político que se determina a partir de la lucha de clases. El concepto de *dictadura del proletariado* hace referencia a esta intervención de la superestructura sobre la articulación económica en la base, del mismo modo que lo hace, aunque en un sentido divergente, la *lucha obrera* por el reconocimiento. Las conclusiones de un escrito político como *Las luchas de clases en Francia* son claras, la posición que los representantes políticos del proletariado mantienen durante las revoluciones burguesas es una posición *no autónoma* en tanto, al igual que la socialdemocracia alemana en la fase posterior criticada por Benjamin en las tesis, se funda en la lucha por el trabajo asalariado entendido como “vindicatoria política”. Tenemos, por lo tanto, dos articulaciones de la *acción* de la superestructura política sobre la base, *una autónoma*, que pretende desarticular la base a partir de la superestructura y una *no autónoma*, que inscribe una acción sobre la base que implica la conservación de las relaciones de dominación. Benjamin se centra en el texto que citamos en este tipo de acción política a partir de conceptos como estetización de la política y producción de valores culturales.

Se observa que los valores de culto, el culto al líder en el fascismo, el culto a la star en el mercado o el culto al trabajo en la lucha socialdemócrata son localizados por Benjamin en el orden de la *producción y ligados a la movilización*. Esto conecta tanto las tesis como el trabajo sobre la reproductibilidad técnica con el concepto lacaniano de goce como *producto* de la estructura y lugar del vínculo social. Benjamin, aunque no nos ofrezca un desarrollo conceptual extenso y articulado del problema, parece estar afirmando que el desarrollo de las relaciones de producción implica un determinado alineamiento y organización de las masas en torno a valores culturales producto del capitalismo, que tienden a movilizarlas en torno a la reproducción de sus condiciones de dominación. Aquí podemos percibir esa posibilidad de expresión de las relaciones de explotación en términos de goce que, como vimos, era destacada por François Regnault como la función central del plus-de-gozar. Esto parece implicar que la acción de la clase dominante, la violencia política sobre la necesidad, se refleja ocultándose a partir de la movilización social de la clase dominada, la masa,

dentro de un determinado marco institucional y de *satisfacción*. El goce en tanto producto del sistema homólogo a la plusvalía liga directamente la explotación de las masas a su movilización. Es decir, a la *producción de un vínculo*. Esto vale, por supuesto, para el campo político y para el del consumo, aunque aquí nos centraremos tan solo en el primero. Lo decisivo sería la articulación de ambos a partir del concepto de culto *al individuo* pero no es este el lugar para profundizar esa articulación, sugerida por Benjamin en *La obra de arte...*

Estas consideraciones pueden ser expresadas en términos de causalidad estructural y de efecto de estructura tal y como los modelizamos en el capítulo anterior. El borramiento de la causa implicado en el efecto de estructura, debe ser entendido a partir de una movilización que supone un desplazamiento de la causa a lo imaginario, donde se produce el vínculo social.

4.2. Producción y distribución en Marx.

Esta articulación compleja de la base sobre la superestructura tiene, como ya se desarrolló en el capítulo anterior, su articulación nodal, su mónada, en el concepto de trabajo asalariado donde, como se mostró, este trabajo se constituye en dos dimensiones incompatibles determinadas a partir de un *corte* entre producción y distribución, entre las exclusiones fundadoras que determinan la dependencia y la satisfacción y su reflejo jurídico en un intercambio libre de equivalentes. Un corte entre producción y distribución que el mismo Marx invita a pensar cuando, en ciertos momentos, no conectados lamentablemente dentro de la lógica de *El Capital*, contraponen el proceso de intercambio y la acumulación originaria.

“Para que su poseedor la venda (la fuerza de trabajo) como mercancía, tiene que poder disponer de ella, es decir, ser el propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona. Él y el poseedor de dinero contratan de igual a igual como poseedores de mercancías, diferenciándose únicamente en que uno es comprador y el otro es vendedor; ambos son, pues, jurídicamente, personas iguales.” (Marx 2018 : 226)

Cuando Marx desarrolla la formalización de la circulación del capital en el campo de la distribución, el punto de vista que se adopta es el de una relación de equivalencia basada en el valor (del capital, de la fuerza de trabajo etc;) y en un “derecho” a comprar y a vender fuerza de trabajo. Aquí aparece, en el reflejo jurídico (contrato) de la relación económica en la distribución, una ocultación del componente de fuerza y violencia que tiene esa relación. Marx es muy consciente, sin embargo, de que este campo de equivalencia y reciprocidad se halla fundado en una *distribución previa* que implica un acto de exclusión: el de aquellos que poseen el producto y el medio de producción hacia aquellos que únicamente poseen su fuerza de trabajo.

“De todos modos, puede decirse que el capital presupone ya de por sí una distribución: la expropiación de los obreros de las condiciones de trabajo, la concentración de estas condiciones en manos de una minoría de individuos, la propiedad exclusiva de la tierra para otros individuos, en suma, todas las relaciones que se expusieron en la sección sobre la acumulación originaria”. (Marx 2018 : 349)

Por lo tanto, lo que la formalización marxiana ya esboza, sin articularlo aún como una dialéctica entre base y superestructura, es una *dislocación*, un descentramiento entre la base económica, la producción, y su simbolización jurídica en la distribución: el campo del contrato y de la reciprocidad. Este corte es *específico* de la estructura económica capitalista por una razón: el mismo

proceso productivo se halla inscrito de antemano en un sistema de distribución, en un *mercado de trabajo*, funcionando ya el trabajo asalariado como una superestructura. Aquí tenemos por tanto un desarrollo del concepto de *efecto de estructura* a partir de la relación asalariada donde el corte marca el borramiento de la causa, la exclusión, en una inclusión reflexiva, la relación mercantil. Pero es importante, siguiendo nuestra construcción del concepto, concebir el borramiento de la causa en su efecto como un desplazamiento a lo imaginario de la causa, es decir, hallar el nivel de articulación en que el *efecto se toma por la causa*: este nivel es precisamente el de la acción de la superestructura sobre la base, es decir, la movilización obrera por la valorización del trabajo asalariado. Desde el punto de vista de la causa, es decir, de la acción de la estructura y de su reflejo simbólico, observamos, en la constitución de la demanda obrera a partir del *derecho a venderse*, un borramiento de la causa estructurante, la coacción que le fuerza a venderse, en el efecto de estructura, donde la demanda aparece entonces como *causa de derecho y acción* sobre la estructura: esto constituye la estructura *falsamente reflexiva* de la democracia. En esta *inversión* se produce un desplazamiento de toda la lógica estructurante de tal modo que el objeto de la violencia fundadora se simboliza en el campo del derecho como causa de la ley. Por más que *desde el exterior* la escisión del campo en una demanda posible y una demanda barrada determine un sujeto político, *desde el interior* del campo el asalariado se constituye, a través de la acción política, como *causa* de la estructura que lo *produce*: esta es la lógica de la lucha por el reconocimiento sobre la que se sustenta el discurso democrático. El plus-de-gozar debe ser determinado entonces como el vínculo social producido por esa *inversión de la causa* a partir de la movilización.

4.3. Especificidad del capitalismo.

La especificidad del capitalismo es aquello que Lacan nos ayuda a pensar partiendo de la centralidad del discurso del amo y de la diferenciación entre el nuevo amo y el amo antiguo. El viejo tema de la *Ética* sobre la caída de la función simbólica del amo, la pérdida de su inscripción real-simbólica en el sistema, retorna en la formalización de los cuatro discursos más uno. Que en el matema se sinteticen procesos histórico ya ocurría en la *Ética* con esa dialéctica, esbozada por Lacan y que nosotros hemos desarrollado, sobre la constitución del bien. Los cuatro discursos parecen ofrecer la posibilidad de una formalización del amo moderno, ligado al plus-de-gozar, partiendo de una serie de premisas. La más importante, sin duda, es la propia definición lacaniana de discurso como *vínculo social* [lien social] que remite directamente el psicoanálisis al campo de lo social, es decir, al campo simbólico de fundación de la ley. La segunda premisa es la homología de estructura entre plusvalía y plus-de-gozar, cosa que implica, como afirma François Regnault, que el proceso de explotación material puede ser expresada en términos de goce. La tercera, extraída también del seminario XVI, es que la estructura *es lo real mismo*, es decir, que la estructura debe ser entendida implicando una suerte de articulación entre lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. De este modo, la estructura simbólica de la inclusión I(A), el Ideal soportado por a, implica un desplazamiento del Otro a lo imaginario, es decir, un borramiento de la exclusión fundadora.

De aquí un presupuesto básico que conduce nuestra lectura de las fórmulas. Si la estructura es lo real mismo entonces la exclusión como principio articulador es el real de la estructura, la dimensión *en acto donde se localiza la causa*, correspondiente a unas relaciones de producción que, reflejadas sobre la estructura simbólica, parecen fundar un campo de equivalencia que puede ser expresado en términos de goce y que es el que sostiene el vínculo social que soporta y reproduce la estructura política. La relación simbólica que expresa la fórmula del ideal se halla articulada con la necesidad y su satisfacción.

Llegados al estadio del saber formal implicado en el capitalismo, la *violencia en acto* inscrita en la producción no alcanza ya a simbolizarse en la distribución, es decir, en el mercado de trabajo, lugar donde el trabajo se divide entre su uso y su valor. Ahí localizamos el momento del fading del sujeto, es decir, del borramiento de la coacción el *efecto de estructura*.

Ahí se produce la inclusión, el cierre del circuito bajo la forma de un plus-de-gozar donde el sujeto político, el efecto de estructura, se toma por la causa. De este modo, observamos que el discurso del amo moderno, en tanto plantea una dialéctica donde lo real no alcanza su simbolización, distingue sin embargo la dimensión de una base económica, donde se captura el goce, y una superestructura simbólico-imaginaria donde comparece, como un exceso, un goce a recuperar. Si el discurso es entonces vínculo social y la estructura económica, en tanto inscribe su ley, produce un vínculo social, el tránsito de la base a la superestructura, el descentramiento propio del sujeto del valor, supone un desplazamiento del vínculo social a lo imaginario que localizamos en la formulación a partir del fading del sujeto en el fantasma. La concepción de la acción política en el marco de la democracia de clase se articula sobre este vínculo imaginario. Lo que el discurso del amo puede pensar, en tanto piensa el vínculo social, es el sistema político, la estructura formal de la democracia en tanto idealización del Estado y el poder a partir de la soberanía popular, basada en la equivalencia formal de todos los significantes. Debemos pensar el vínculo social democrático, siguiendo la dialéctica base-superestructura, como un efecto de la estructura productiva, un efecto de inclusión que borra la exclusión y que viene predeterminado por la simbolización del trabajo en el campo de la distribución y por la producción, en esta inscripción, de un plusvalor. Esta inclusión idealizante tiene su fórmula simbólica en *el ideal del yo I(A)* soportado en el campo de la producción de goce por el fading del sujeto barrado en el fantasma ($\$ \diamond a$).

Estas implicaciones, estrechamente ligadas a la *especificidad* del modo de producción capitalista, nos ofrecen un modo de pensar la presencia de amo, de la ley, como desplazada a lo imaginario a partir de una inclusión que deja el antagonismo fuera del campo institucional. Esto implica que la formalización psicoanalítica, superpuesta a la de Marx, nos permite pensar la institución como *institución en acto* y como *institución instituida*, grabando en el matema el desplazamiento del sujeto de la producción con respecto al campo de su simbolización en la distribución. La dimensión en acto de la institución, su violencia fundadora, localizada en $\$$ y S1, el esclavo y su amo, produce en el circuito de la pulsión una pérdida absoluta, el objeto perdido a , en tanto agujerea lo real $S(A)$. Esta pérdida, inscrita por la barra en el sujeto, es desplazada hacia el orden del suplemento fantasmático.

Para entender la articulación entre la dimensión real, o performativa, y la dimensión de la simbolización, es preciso comprender las dos dimensiones del objeto a , la performativa, marcando el agujero en el Otro producido por la exclusión del sujeto, y la imaginaria, marcando el lugar del sujeto en el Otro al articularlo con el fantasma. Todo el problema gira en torno a la producción de una pérdida de goce que, por estructura, se refleja invertida en el Otro como goce a recuperar. En esta inversión el Otro, que según Lacan inaugura el orden de lo real, desplaza su simbolización a lo imaginario soportado por el a del fantasma.

4.4. El discurso del amo: el formalismo.

Separar las determinaciones formales del discurso del amo y sus determinaciones material-históricas es imposible. Las determinaciones formales expresan un acontecimiento histórico, el propio discurso del amo y su variación. Ahí obtenemos una *matriz* formal y material al mismo

tiempo. Ello quiere decir que la descripción formal del discurso del amo nos lleva a lo histórico del mismo modo que lo histórico se expresa en esa formalización con sorprendente precisión. Nos tomamos así en serio ese acercamiento a Marx y a su concepto de plusvalía, ya que se trata de un hecho meditado donde la teoría del alemán, que describe una formalización dominante, el mercado, que organiza la estructura, tiene una función teórica y pedagógica decisiva para Lacan. En tanto el autor entiende y enuncia, ya en el seminario XVI, que la estructura es del orden de *lo real*, nos invita a pensar un orden de estructura que entra en un conflicto expreso con su simbolización, cosa que le obliga a hacer de esa simbolización un problema mayor que no podrá desligarse ya del problema del goce, de la captura del goce -como nueva figura de la castración- y su conversión en un plus-de-gozar, un goce a recuperar.

Dicho esto, sería preciso comentar brevemente la formalización que suponen los cuatro discurso. Se trata de cuatro funciones, representadas por tres significantes y un objeto, *petit a*, capaz de funcionar, desde el punto de vista social que implica el concepto de discurso, en dos posiciones, quedando así registrado en el campo de la producción y en el de la distribución. Los tres significantes que acompañan al objeto pequeño a son \$, S1 y S2. Los tres sirven para articular la definición lacaniana del significante, a saber: “un significante (S1) es aquello que representa a un sujeto (\$) para otro significante (S2)”. Articulados en una cadena, en la que el sujeto aparece barrado por la substitución significante, es decir, como sujeto del inconsciente, el campo simbólico viene determinado por el vínculo S1→S2 en que el sentido de S1 viene dado a posteriori por S2, el conjunto estructurado del significante o batería -como se advierte en la fórmula del ideal I(A). Además, a la fórmula del significante se añade un efecto de significación que ya no se corresponde con S1 en lo simbólico, sino que es un efecto que pasa bajo la barra y que se formaliza como pequeño a en el lugar del producto (a la derecha bajo la barra). Con ello tenemos una breve descripción del discurso del amo, que junto al discurso de la universidad y el posterior discurso del capitalismo, expuesto en una conferencia en 1972, dan cuenta de un proceso de formalización de lo histórico que trata de inscribir lo que Lacan llama el paso del amo antiguo al amo moderno como una operación de *desarticulación y rearticulación* del saber.

El discurso matriz o discurso del amo nos ofrece, como es sabido, no sólo las funciones inscritas en los diferentes significantes y en *petit a*, sino que también nos otorga *cuatro lugares* vacantes que esos significantes irán ocupando en su conocida rotación (hacia la izquierda o hacia la derecha) desde la articulación matriz. Esos lugares vacantes determinados por el discurso del amo han sido leídos de diferentes modos por Lacan. La definición básica de esos cuatro lugares determinados por el discurso del amo sería:

Agente	Saber	aunque también	Agente	Trabajo	o
Verdad	Producción		Verdad	Producción	
Deseo	Otro				
Verdad	Pérdida				

De este modo, al producirse la rotación, cada uno de los significantes viene a ocupar una nueva posición que, a su vez, puede ser leída en diferentes direcciones. Es la combinación entre estas posiciones y los diferentes significantes aquello que permite desarrollar la lógica de los cuatro discursos en tanto dependientes de un discurso matriz en variación. El enfoque que nos ocupa, y que implica tomar por real la homología de estructura, supone para nosotros centrarnos en el tema político-económico del paso del amo antiguo al moderno. Allí encontramos diferentes modos de

lectura de esa transformación del amo.

Lacan concibe a partir del discurso del amo el problema del saber inconsciente *como articulado* con un goce que, siendo en un principio del esclavo, es capturado en el proceso histórico por el amo. Esta captura, que desposee al esclavo de su vínculo con la castración, se produce precisamente como formalización del saber productivo. Esta formalización traduce, vista desde Marx, unas determinadas relaciones de producción y su reflejo sobre un campo simbólico de derecho. Tanto en el orden genético de la exclusión, como en la estructura refleja del intercambio mercantil, lo que tenemos es una estructura que se simboliza borrando la violencia fundacional en el fantasma, donde el sujeto barrado desaparece al articularse con a. En un tal desplazamiento la posición del amo, y con ella la del esclavo, parece desplazarse de lo real-simbólico a lo simbólico-imaginario, pero este desplazamiento aparece ahora, al reenfocarse sobre el problema del goce y de la producción, articulado como un circuito de goce donde una determinada pérdida es revertida como un *goce a recuperar* que soporta una fantasía de *inclusión* simbólica. El autor no se ahorra ciertos excursos de contenido histórico, en los que se delinea un contexto donde se palpa la homología entre la producción de plusvalía y su efecto de goce que permite articular un campo simbólico con un sujeto ausente pero simbolizado en tanto articulado con el goce. El contenido político del excurso histórico lacaniano es habitualmente, a pesar de su dificultad, ciertamente directo. Por ejemplo a la hora de hacernos pensar la diferencia entre el amo antiguo y el amo moderno en el seminario de 1969-70.

“C’est cela, en somme cela (el plus-de-gozar), pas plus que le Maître avait à faire payer à l’esclave, seul possesseur des moyens de la jouissance, il se contentait de cette petite dîme, d’un *plus de jouir*, dont après tout rien n’indique que l’esclave fût en lui-même malheureux de le donner. Il en est tout autre chose de ce qui se trouve à l’horizon de la montée du sujet-Maître dans une vérité qui s’affirme de son égalité à soi-même, de cette « *je-cratie* » dont je parlais une fois, et qui est, semblait-il, l’essence de toute *affirmation* dans la culture qui a vu fleurir entre toutes ce *discours du Maître*”. (Lacan 1991: 46)

Lacan caracteriza aquí la relación productiva del amo y el esclavo antiguos. En ese tipo de relación, el esclavo, que detenta los medios de goce y puede satisfacerse, debe, no obstante, rendir su tributo al amo bajo la forma de un plus-de-gozar. Si consideramos cierta la homología, Lacan está leyendo aquí, al igual que Marx, la propia plusvalía de un modo histórico: ese sobretrabajo que no tiene la misma articulación en todas las estructuras y que tiene una determinada especificidad en el capitalismo. Para captar esa especificidad es imprescindible comprender la dialéctica entre constitución de nuevas relaciones y disolución de relaciones antiguas. Aquello que el esclavo antiguo entrega al amo como plusvalía es aún el *producto de su trabajo*, lo que implica que el producto social y el medio de producción son, al menos en parte, propiedad de sus productores, es decir, que no existe un derecho absoluto de disposición: la propiedad privada y su intercambio en un mercado. También, desde el punto de vista de la constitución del bien en la distribución, ese bien aparece ligado, en lo simbólico, a la necesidad y al dominio que sobre ella ejerce una determinada clase.

Al contrario, cuando el producto, el medio de producción y la fuerza de trabajo se transforman en propiedad privada, articulando la producción como un intercambio libre de equivalentes (mercado de trabajo) entre el capitalista y el asalariado, el bien ya no simboliza la violencia sobre la necesidad, sino una *libertad de disposición* (mercado de consumo o, en general, campo de la distribución que incluye la organización de toda libertad de elección) que constituye un modo determinado de satisfacción. El bien, que durante siglos de historia se inscribe en el significante

simbolizando la carencia, la muerte, la explotación o la alianza, pasa a simbolizar, en la articulación de la nueva estructura, la *libertad de elección* del individuo en términos de inclusión. El producto ya no simboliza el expolio sino que inscribe en él, como producto del expolio, un goce a recuperar, un goce que es, según Lacan, sed de carencia de gozar. Esta sed de carencia de gozar, ese vínculo íntimo con el plus-de-gozar, tiene que ver con una reducción de la satisfacción, al transformarse según un vínculo *privado*, dentro de los límites de la individualidad. El goce es aquello que se inscribe en el circuito de la satisfacción como un vínculo con la individualidad.

Esto es la lectura en términos de goce de lo que Lacan, en el fragmento, denomina “horizonte del ascenso del sujeto-amo”, de lo que llama yo-cracia como esencia de toda afirmación dentro del discurso del amo, es decir, la libertad de elección individual y la voluntad popular soportadas por la fantasía de un goce a recuperar. El amo moderno orbita por tanto, como veremos, en torno a lo que Lacan denomina el *mito moderno del sujeto* y guarda una estrecha relación con esa formalización básica que inscribe el trabajo y el consumo, pero también la política, dentro del campo de la distribución en exclusión de las condiciones reales de producción.

4.5. Los dos tiempos del discurso del amo: producción y distribución.

Articular el discurso del amo en dos tiempos se justifica por la necesidad de incidir en el *corte* entre producción y distribución. Este corte, como hemos mostrado, podemos localizarlo en Marx como el corte entre las exclusiones fundacionales y su simbolización en un mercado, el intercambio de equivalentes; ahí tenemos un sujeto escindido y una institución escindida de la ley. Los dos tiempos permiten localizar *petit a* como el lugar dividido entre la pérdida y la restitución, distinguir el lugar de la castración del goce y su restitución como un plus que localiza al sujeto y estructura lo colectivo. El segundo tiempo, sostenido en el fantasma que borra al sujeto de la producción, marca al sujeto como I al quedar articulado con a. En estas dos escrituras se expresan también los dos tiempos de la pulsión, desde la producción de la pérdida hasta su enmascaramiento en el fantasma. El amo moderno, en tanto inscribe la producción en el campo de la distribución, produce un vacío de simbolización, la coacción a la necesidad no aparece ya inscrita en el bien.

$\begin{array}{cc} S1 & S2 \\ \hline \$ & a \end{array}$	$\begin{array}{cc} I & (A) \\ \hline (\$ \diamond a) \end{array}$
Tiempo uno: producción. Acción de la estructura e inscripción de la causa.	Tiempo dos: distribución. Efecto de estructura y borramiento de la causa.

La diferencia entre el amo antiguo y el moderno nos la dan las dos fórmulas, su diferencia. La primera se corresponde al amo antiguo. Existe un vínculo simbólico de dominación porque el lugar de la pérdida coincide con el del goce, no hay escisión: el bien, inscrito en lo simbólico en la dimensión de la necesidad, simboliza el poder como una pérdida, localizada en el bien, que se transforma en un plus para el dominador. La relación de dominio se inscribe en lo simbólico y el bien refleja en la distribución la violencia inscrita en la producción. No hay escisión entre producción y distribución.

El amo moderno se corresponde, sin embargo, con la articulación de los dos tiempos. Con una

división o un descentramiento del sujeto de la producción respecto al de la distribución, es decir, con una imposibilidad de simbolizar el vínculo de dominación porque el bien, en tanto valor, está marcado más allá de la necesidad, como un plus. A esta rearticulación de la estructura la hemos llamado, con Lacan, debilitamiento de la función del amo y está estrechamente relacionada con la nueva organización de la producción. Aquí la pérdida ya no coincide para el esclavo con el goce y hay evitamiento, en lo imaginario, de la castración, lo que coloca al esclavo, en términos de satisfacción, en la posición de un amo. En lo simbólico esto se traduce en que el lugar del amo lo ocupa el ideal y en lo pulsional que \$, al articularse con a en el fantasma, produce el plus de goce.

Vamos a volver ahora sobre la fórmula matriz para analizar en profundidad su composición, que implica una articulación entre lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. En ella vemos aparecer una concepción novedosa en tanto se localiza, dentro del esquema pulsional, el lugar del goce como el lugar del *product*. Aquí se opera un cambio de perspectiva en el que Lacan se lee a través de Marx al formalizar el proceso según un esquema producción-distribución. Esto quiere decir que el plus-de-gozar debe ser pensado desde la perspectiva de la producción como un efecto de discurso homólogo a otro efecto de estructura: la plusvalía. Lacan formaliza a partir de la matriz amo un orden histórico donde distingue entre el amo antiguo, aquel que no retira los medios de goce (su saber) al esclavo y el moderno orden productivo, donde el saber del esclavo es transferido al amo al retirarle los medios de goce a partir de la formalización inscrita en la estructura productiva: la absolutización del mercado y de la propiedad privada.

En ese movimiento que construye, a través del objeto a, una suerte de circuito o de circulación real/simbólico/imaginaria expresable en términos de goce, se produce una articulación del significante amo (S1) con lo imaginario a partir del llamado *fading del sujeto* ($\$ \diamond a$). Las fórmulas expresan este circuito determinando un campo simbólico (sobre la barra) y un circuito de goce (bajo la barra). La pulsión producción, en sus dos tiempos, supone una inscripción real simbólica (\$), una pérdida, que no alcanza su simbolización en tanto, del lado de la distribución, aparece reflejada como un exceso a recuperar. La perspectiva simbólica queda articulada en el matema con el problema y con la dinámica del goce.

Este nivel de formalización, se caracteriza, como ya se ha visto, por cuatro posiciones, dos de las cuales, las de los pisos superiores, son simbólicas, mientras que las inferiores muestran una articulación real-imaginaria. Los dos pisos presentan además una articulación entre ellos ya que \$ puede leerse al mismo tiempo como articulado en exclusión, bajo la barra, con S1 y S2 y como articulado en inclusión con a en el fantasma ($\$ \diamond a$) en la línea inferior.

$$\begin{array}{ccc} S1 & S2 & (\$ \rightarrow S1 \rightarrow S2) \\ \hline \$ & a & (\$ \diamond a) \end{array}$$

Esta articulación inclusiva del fantasma, donde el sujeto \$ se borra identificándose con el objeto del goce del Otro, supone un desplazamiento del vínculo a lo imaginario que implica una rearticulación en el piso superior.

La exclusión simbólica puede leerse así invertida, de modo que aparece como la articulación del ideal del yo con la producción de goce.

$$\begin{array}{ccc} I & (A) & \\ \hline & & (\$ \diamond a) \end{array}$$

Es decir, priorizando el nivel de la producción (de un plus de goce), el llamado fading del sujeto en que este se articula como objeto, que supone un desplazamiento de la incidencia de la *exclusión simbólica en lo real*, la substitución significante

$$\frac{S1}{\$}$$

a lo imaginario formalizado por el ideal I(A). Este lugar imaginario, que Lacan define en sus primeros seminarios como el lugar (simbólico) donde me veo visto desde el Otro como objeto de deseo, es el nodo de la articulación simbólica con el Otro Ideal a partir del objeto a. Esta posición simbólica aparece ya soportada en los primeros seminarios por el objeto a, aunque todavía no se ha integrado el problema de lo real y del goce como producto de la estructura pulsional. En la formalización de 1969-70 el objeto a expresa ya claramente su doble lugar en la pulsión en tanto es su objeto y aquello que la enmascara. La fórmula define una posición simbólica, un lugar respecto al Otro I(A) que sólo se sostiene, en el inconsciente, es decir, bajo la barra, como un vínculo de \$ con el objeto a que coincide con el *fading del sujeto*, es decir, con el desplazamiento de \$ hacia a (\$ \diamond a) en que este se articula con A, y con S1, en lo imaginario. Esto quiere decir que el fantasma es por estructura el borramiento de la exclusión S1 a partir de una *inclusión* (\$ \diamond a).

$$\frac{\$}{\$}$$

Aquí el goce queda castrado en tanto goce-a-recuperar, en tanto saber de amo, ya que el sujeto, idealizado, aparece escindido de la violencia que lo produce al articularse con el producto.

Tiempo 1. $\frac{S1}{\$}$ $\frac{S2}{\$}$

aquí *a* aparece como objeto perdido y S1 y \$ se vinculan con *a* a partir de la exclusión ---- cuyo producto es una pérdida absoluta, un agujero en el Otro que hace imposible la inclusión. En este tiempo amo y esclavo se inscriben en el campo de fuerza a partir de la propia exclusión. La violencia, la muerte y la necesidad aparecen como acto fundacional que instituye la ley. No hay respuesta en el Otro.

S(A)

$$\frac{\$}{\$}$$

Esta es la fórmula de la alienación que implica, como dice Lacan, que no hay reconocimiento ni inclusión en el campo de la producción: el trabajador, inscrito como unidad de valor en S, no se reconoce en los productos de su trabajo. La introducción de S1, el sujeto del valor⁹⁹, como excluyendo la fuerza de trabajo de su simbolización, introduce un agujero en el Otro localizable en a.

Tiempo 2.

$$\frac{I(A)}{(\$ \diamond a)}$$

99 Leyendo la fórmula del discurso del amo desde Marx, S1 se da como significante amo y como sujeto del valor. El significante amo es el sujeto del valor, el asalariado y el capitalista. El sujeto de la producción se simboliza en la distribución a partir de un poder de disposición encarnado en el bien donde el goce aparece reducido para el amo y el esclavo a una equivalencia total: el plus-de-gozar.

Este es el momento del corte, de la desaparición de \$ en a, es decir, del borramiento de la exclusión productiva en la distribución que inaugura el reconocimiento y la equivalencia. \$ se borra en a e inaugura una posición de inclusión en la estructura, es decir, una articulación inclusiva de I en (A) gracias al objeto a del fantasma del que depende la idealización del Otro. Es en este sentido, nos parece, que en el fantasma \$ se hace objeto del goce del Otro. La pérdida puede ser contabilizada, a partir de la ley de equivalencia, como un goce a recuperar, como un suplemento equivalente, algo que es y no es un significante: la articulación del significante amo con el goce a recuperar. Un significante excluido en la producción se refleja como incluido en la distribución que se articula en el fantasma. El vacío de simbolización en \mathcal{A} , el mismo \$ sobre el que se sostiene S1, que inscribe una pérdida en el campo de la producción, se refleja invertido en el campo de la distribución.

Lo que no cabe en el campo de equivalencia, desplazado a lo imaginario, es la violencia estructural que lo presupone como ejecutor de una violencia de clase, es decir, como representante de S1 en lo simbólico a partir de la producción de una pérdida que es el lugar del vínculo entre el amo y el esclavo. Este vínculo constituye un vacío de simbolización en la estructura legal constituyente.

Que la pérdida absoluta implicada en la exclusión, el a como objeto perdido que inscribe el agujero en lo real, la violencia, pueda simbolizarse a partir de una inclusión, implica que el objeto excluido se refleja invertido en el fantasma como incluido en A. La exclusión se simboliza como una inclusión soportada en el plus-de-gozar. El S1 se desplaza a lo imaginario, al articularse con a, en el fading del sujeto. Desde la perspectiva simbólica el ideal implica que el antagonismo queda resuelto en una identificación idealizante con el amo que no es otra cosa que la propia identificación del amo con su ideal.

4.6. Sobre la ideología.

Todos los planteamientos estructural-topológicos que hallamos en el matema lacaniano nos sirven para describir de un modo ajustado la acción de la estructura, esa causa ausente implícita en el concepto de causalidad estructural que hemos visto remontarse hasta Marx a partir del problema del fetichismo. Como ya se vio en el anterior capítulo, la concepción estructuralista de la causalidad, en tanto era incapaz de remontarse a las exclusiones fundadoras, acababa arrojando una concepción empírica y bastante confusa de la ideología y los AEI, ya que no articulaba estos conceptos sobre un modelo de fundación de la ley. La génesis de la estructura implica siempre un modo específico de fundación económico-política que, en primer lugar, implica un borramiento de la violencia fundadora (la causa), la cual comporta en términos de satisfacción un desplazamiento de la causalidad sobre el efecto, es decir, una simbolización del conflicto dentro del marco imaginario de relaciones constituido por el poder, desde donde el sujeto político accede, en el proceso de lucha por el reconocimiento, a la posición del agente y de la fundación de la ley: este es el bucle constitutivo de lo político.

La ideología, contemplada desde esta perspectiva, no supone desde luego un proceso articulable únicamente sobre el concepto de falsa conciencia. En esta concepción clásica, que desde luego no se ajusta a ninguna lectura profunda del problema de la acción en Marx y Engels, la ideología puede pasar por ser un fenómeno de superficie, una mera superestructura cuyo vínculo inmanente con el campo de fuerzas desaparece. Esto es lo que sucede en la definición althusseriana de ideología como representación imaginaria de las condiciones reales de dominación. Desde una perspectiva como esta la simbolización se plantea como un vínculo simbólico-imaginario pero nadie se ocupa de articular, a partir del campo institucional, su *génesis en lo real*. La simbolización no es concebida

en su dimensión performativa-fundacional. No hay modelización topológica de la génesis de la ley. Este problema, que dentro del corpus estructuralista se genera por la dificultad de articular en la teoría de la acción política la acción de la estructura, sólo puede solventarse a partir de un modelo fundacional como el que hallamos en Lacan o en Benjamin. Esto implica, como se ha visto, que existe un acto fundacional, una exclusión, S_1 , y un efecto de fundación, *petit a*, a partir del cual el

§

significante de la ley se desplaza a lo imaginario I(A) sostenido por la identificación propia del fantasma, donde el objeto de la violencia estructural se transforma en causa imaginaria de la estructura. La ideología debe ser entendida en este contexto como el reflejo y ocultación de la acción estructurante en una acción *estructurada* sobre la demanda del Otro, es decir: en términos de valorización de la mercancía fuerza de trabajo.

Expresándolo de un modo más directo podríamos decir que la lucha de la clase asalariada, en tanto descansa sobre la ocultación de la violencia fundadora, los privilegios de la clase dominante, se produce como un proceso de autorreconocimiento de la propia fuerza dominante. Esta lucha se manifiesta como una acción sobre la estructura que articula y resuelve las contradicciones en el marco imaginario de la relación mercantil, lo que quiere decir que la necesidad colectiva aparece articulada y reprimida, *articulada en tanto reprimida*, a partir de un orden privado de satisfacción, donde se funda la ley.

La crítica de la ideología debe ser entonces una analítica de la estructura simbólico-pulsional: debe atender al mismo tiempo a las identificaciones en el campo simbólico y al modo de satisfacción pulsional implicado en la demanda de reconocimiento. Si la producción de la ley coincide con la ley de la producción, que se refleja invertida en un campo de derecho, la fundación aparece con un doble carácter: como un proceso, como un acto de institución escindido, y como su resultado. Todo el campo ideológico se sostiene en unas exclusiones latentes que organizan el contexto político y que articulan los modos de satisfacción y las relaciones simbólicas. La ideología, por decirlo de un modo claro, se inscribe en todas las estructuras de derecho (campo de la distribución) donde se representa el intercambio social: contrato de trabajo, contrato de consumo, contrato social. Aquí impera la ley de la equivalencia, del intercambio recíproco de valor, donde la coacción a la necesidad se refleja invertida como un *poder de disposición* que la clase dominada se arroga para fundar su ley como vínculo con el amo. Este poder se funda en el valor y determina la acción como una lucha imaginaria por la valorización *que se identifica con la justicia y el interés general*. Esto se manifiesta en la política de masas en la imposibilidad de introducir el campo de la producción dentro del marco de institución de la ley como equivalencia y reciprocidad: las exclusiones fundadoras están -por estructura- fuera de cualquier marco simbólico de equivalencia, de diálogo y de reciprocidad. El sistema de toma de decisión democrática no incluye, en ninguno de los discursos que sostienen los partidos, la posibilidad de la ciudadanía de decidir sobre la producción y sobre las exclusiones que la fundan.

Restituir al campo la violencia fundadora, inscribir al amo en su vínculo de dominio sobre esclavo, supone deconstruir en su génesis la institución del derecho (su fundación) y del Estado, es decir, atacar el discurso del amo como introducción del plus-de-gozar en el sistema, es decir, tratar de entender el poder y la dominación en términos de necesidad y satisfacción. En la teoría clásica de la ideología como *falsa conciencia* se entiende que el desvelamiento de la fantasía constituye por sí misma el objetivo de la crítica, como si el paso de una conciencia falsa a una conciencia de clase propiciara por sí mismo el fundamento de la acción. Pero es todo lo contrario, el fundamento de la

acción política es ideológico por principio estructural y de la crítica de la ideología se desprende un nuevo modelo de acción política. De este modo, la misma acción de la estructura, al igual que la totalidad del campo de la ley, se halla *escindida* en tanto el conflicto fundacional es simbolizado en los términos de la fuerza dominante, es decir, según la estructura del intercambio mercantil.

No es otra cosa aquello que leemos en los textos políticos benjaminianos. En esta cuestión es importante la insistencia de Žižek en que el carácter esencial de la ideología no está en la falsa creencia sino en el “actuar como si se creyera”, es decir, en el hecho de que el marco ideológico-institucional es articulador de la acción.

En *The sublime object of ideology*, el autor considera que el hecho de que la pretensión ideológica de verdad como enmascaramiento de la realidad social ya no resulte operativa, no nos sitúa inmediatamente en un campo social post-ideológico dado que la dominancia en la actualidad de una razón cínica, con todo su desapego irónico, como parece defender Sloterdijk, deja intacto *el nivel fundamental de la fantasía ideológica*. Retomando el “no lo saben, pero lo hacen” de Marx, afirma el filósofo esloveno que para comprender el funcionamiento de lo ideológico hoy en día es necesario poner el acento no en el *saber* sino en el *hacer* o el *actuar*. Para clarificar su tesis, utiliza el ejemplo del fetichismo implícito en el mecanismo de cambio: aunque los individuos que interactúan en el mercado *saben* perfectamente que hay relaciones entre personas detrás de las relaciones entre cosas, es decir, que el valor no es una propiedad intrínseca de la mercancía, sino una función del trabajo social inscrito en ella, *actúan* como si el dinero y las mercancías fuesen *realmente* encarnaciones del valor, como si el valor fuese una *propiedad substancial*. Lo que los individuos son incapaces de reconocer no es la realidad sino la ilusión que estructura su actividad social.

“The fundamental level of ideology, however, is not that of an illusion masking the real state of things but that of an (inconscious) fantasy structuring our social reality itself. And at this level, we are of course far from being in a post-ideological society. Cynical distance is just one way -one of many ways- to blind ourselves to the structuring power of ideological fantasy: even if we do not take things seriously, even if we keep an ironical distance, we are still doing it”. (Žižek 2008: 30)

Si se profundiza esta tesis de un modo abiertamente político, cosa que Žižek nunca hace, debemos plantear el problema en términos estrictamente históricos de modo que ese “structuring our reality itself” implica una constitución de la fantasía inconsciente a partir de la institución fundacional de la ley. Para ello es necesario recurrir al discurso del amo de Lacan y a ese rasgo esencial del concepto de discurso: *ser vínculo social*. Algo mucho más decisivo en la ideología que el ocultamiento de la verdad, es la economía libidinal que implica este ocultamiento a partir del que se constituye un lazo social.

El proceso de lucha por el reconocimiento, que es el desarrollo espontáneo de la lucha de clases dentro del marco fantasmático burgués, es un ejemplo máximo, y nada abstracto, de cómo este goce a recuperar articula la acción a partir de una fantasía estructurante de inclusión donde el sujeto político asume la posición del agente en lo imaginario. El problema de la ideología debe entonces reenfocarse hacia la articulación de la dimensión simbólica con la organización de la satisfacción, que es donde se produce el vínculo social y se determinan las posibilidades de acción según dos alternativas: la conservación de la estructura político-económica o su desarticulación.

4.7. Sobre el desajuste entre los dos ciclos: la clave del problema histórico.

Tras este recorrido por la dimensión histórica del discurso del amo, querríamos consolidar una serie de observaciones sobre la dialéctica histórica en que aparece inscrito el problema de los bienes desde nuestra lectura de Lacan. Una vez nos desprendemos del evolucionismo la historia no deja de manifestar, como se observa, una estructura inteligible y un desarrollo diacrónico manifiesto que se corresponde con los diferentes modos de producción. Pero lo esencial aquí es que desarrollo no es sinónimo de evolución porque el desarrollo técnico económico y político no implica un telos histórico (sí, por cierto, un telos productivo o económico inscrito en la estructura). Que existan procesos históricos en la dimensión de la producción no quiere decir que estos tengan un sentido en términos de racionalidad, utilidad social o moral. Estos procesos, que como Benjamin advierte, son milenarios, deben ser vistos, además de como procesos de creación de estructura como procesos de descomposición. Esa es una de las principales novedades de una perspectiva histórico-natural. Que la aparición de lo nuevo está ligada a la destrucción de lo viejo y que, por tanto, la dimensión de la novedad histórica, el cambio productivo y político, debe ser enfocado también, tal y como Marx nos muestra en los conceptos de la acumulación primitiva, como un proceso de disolución de estructuras. Sólo en este tipo de dialéctica entre la estructura y sus exclusiones puede determinarse la ley de la estructura. Hoy resulta más fácil expresar los conceptos imprescindibles de esa dialéctica entre naturaleza e historia gracias al desarrollo de ciertas ciencias mayores en la constitución de un conocimiento materialista. Lingüística, psicoanálisis lacaniano, antropología política, nos permiten explicitar de un modo más sofisticado la idea de historia natural, ya que la potencia de la visión lacaniana nos permite acercarnos a las concepciones de Benjamin de un modo más preciso.

¿Qué perspectiva dialéctica abre Lacan? Como ya dijimos, la de la introducción de la necesidad en el significante, primera dimensión de la producción (la dimensión natural) y la de la creación ex-nihilo, segunda dimensión de la producción. Lacan crea estos conceptos en la *Ética* introduciendo un marco de análisis dialéctico que es preciso ampliar. La primera dimensión, que llamamos *natural* porque introduce la necesidad en el significante en tanto este se halla ligado a la naturaleza, a sus ciclos, representa la inscripción de la comunidad en la naturaleza de la que esta depende, convirtiéndose la dependencia colectiva en el principio articulador del vínculo social, tal y como hemos visto. La segunda, la de creación ex-nihilo, aparece en cambio como disgregadora en relación a la dimensión natural colectiva. Si el vínculo natural que liga la comunidad en torno a la necesidad y la supervivencia se fundamenta en el carácter de utilidad del bien, la segunda dimensión de la producción constituye el bien en tanto valor de cambio ligado a lo que Lacan llama su *utilidad de goce*, es decir, a una libertad de disposición que funda el poder de clase y estratifica la sociedad. El desarrollo técnico económico, que implica excedentes productivos e intercambio comercial, transforma la producción en la dirección de un bien que se va extendiendo como valor-poder en las economías de la acumulación. Las dos dimensiones de la producción se constituyen de este modo como dos regímenes de fundación del bien en el campo de la distribución (y por ello de constitución del *vínculo social*). Estas dos dimensiones aparecen, nos advierte Lacan, al mismo tiempo, y la posibilidad de acumulación individual nunca es ajena a la estructura productiva y de poder de la comunidad primitiva. Sin embargo, como se ha visto, en las economías de la necesidad toda la lógica de la acumulación-poder aparece subordinada a la preeminencia del bien como ligado a la necesidad colectiva. Es decir, que la potencia ex-nihilo de la producción, siempre en disposición de generar excedente y acumulación individual, aparece articulada y limitada por la necesidad como factor universal de anudamiento social. Estas son las condiciones originarias de la introducción de la necesidad en el significante, es decir, de la simbolización política de la

producción: las dos vías que determinan el desarrollo lógico de la producción aparecen dadas al mismo tiempo aunque con una dominancia de la producción entendida como satisfacción de la necesidad.

Lo que el concepto de ex-nihilo que Lacan maneja en la *Ética* nos muestra es precisamente que si lo propio de la producción humana en su estadio primitivo es introducir la necesidad en el significante, estableciendo estructuras de producción-distribución, también, y al mismo tiempo, se introduce en el significante la acumulación, el exceso, el excedente, como auténtica excepción que determina, desde el interior del sistema la posibilidad de su desarticulación y recomposición. El proceso histórico es, por tanto, precisamente porque la acumulación desestructura la economía de la escasez, un proceso que invierte la dominancia del ciclo de la necesidad sobre el de la acumulación, es decir, un proceso que desarrolla una economía del excedente y la sobreproducción desarticulando paulatinamente una economía de la escasez y la necesidad. El desarrollo histórico de excedentes comerciales y el concurso de todo tipo de innovaciones técnicas producirán, ya en una primera fase, un mundo mercantil al margen de la economía de la necesidad ligada a la tierra. El capitalismo supone la culminación de esta tendencia y la exclusión de todo vínculo social basado en la escasez y la necesidad, es decir, la fundación de vínculo social en la supervivencia de la comunidad.

Los ritmos, las fases, los principales cortes históricos de este proceso de desarrollo de la economía de la acumulación no pueden estudiarse ahora pero sí es importante ver que el movimiento histórico que desemboca en la moderna economía de la acumulación y sus estructuras políticas, aparece históricamente inscrito, como una potencialidad, ya en las economías de la escasez. Esta potencialidad proviene de la inteligencia humana articulada con la necesidad, es decir, de una técnica que puede transformar la producción y alterar la naturaleza de lo político y lo económico. Esta lógica inscrita en la producción-distribución determina un desarrollo milenario de las estructuras económico políticas que carece de los rasgos evolutivos que se le atribuyen a nuestra historia: en tanto la completa destrucción de las estructuras productivas y políticas de las economías de la escasez desliga la producción y el producto de su vínculo con la necesidad la potencia de la economía, la creación ex-nihilo desencadenada como *progreso en sí*, tiende a destruir el medio originario de su producción, el propio ecosistema en que originariamente se introdujo la necesidad. La historia del desarrollo de la economía de la acumulación-poder trae al mismo tiempo, con su aumento y abaratamiento de la producción, la *posibilidad* de cubrir sobradamente toda necesidad, y la *determinación real* de destruir el producto social y el propio medio de producción así como de perpetuar la estratificación social. Estos caracteres históricamente originarios de nuestra economía sólo los percibimos en dialéctica con la economía de la escasez, es decir, mediante un análisis de lo disuelto.

Toda comprensión evolutiva del desarrollo económico incide siempre en las posibilidades que este ofrece olvidando las determinaciones *reales* de las economías de la acumulación. Fue Marx, en el manifiesto, uno de los primeros que señaló las increíbles posibilidades que el desarrollo tecno económico capitalista ofrecía a condición de transformar la estructura productiva. Sin embargo, Marx percibe también las determinaciones reales de la economía capitalista, no tan sólo las posibilidades que ofrece su eficiencia productiva: perpetúa la división en clases, destruye el producto social en sus constantes crisis cíclicas de sobreproducción y amenaza el medio de producción originario, el mismo ciclo natural, en tanto toda su lógica y su dinámica aparecen organizadas alrededor del valor-poder como expansión del medio de producción, el mercado y el plusvalor.

La clave del problema histórico, clave dialéctica, es el problema de una economía que ha desbordado el circuito en que se sustentaba, el de la carencia, y se ha articulado en un ciclo de sobreproducción y expansión del valor-poder donde la necesidad y la supervivencia ya no aparecen inscritas como leyes de la comunidad. La dialéctica histórica supone así un *cambio de naturaleza* en la economía y la producción. Este cambio de naturaleza en la economía, que pasa de las estructuras de escasez a las de acumulación, no es otra cosa que una rearticulación del circuito de la satisfacción que aparece desbordado y substituido por un circuito de reproducción del valor que inscribe y a la vez desplaza la necesidad. Esta variancia en la articulación de la pulsión supone un tránsito de una dialéctica de dominancia de la necesidad colectiva sobre el deseo individual a una preeminencia del deseo sobre la necesidad colectiva, es decir, sobre la supervivencia. Estos procesos de descomposición y rearticulación instituyen de diferentes modos el vínculo social y la naturaleza de lo económico y lo político que escapa a toda lectura evolutiva en términos de progreso y superación de estadios civilizatorios. Nada de eso se corresponde con un análisis materialista de los procesos sociales.

5. *Crítica de la violencia (1921). Sobre la cuestión de las leyes.*

La primera publicación del texto *Crítica de la violencia (Zur Kritik der Gewalt)* fue el año 1921 en el número 3 de la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Es, por lo tanto, un texto contemporáneo a *La Tarea del traductor* y dos años posterior a *Destino y carácter*; con el que tiene profundas conexiones en relación a los temas del destino [Schicksal], la vida nuda [bloß Leben] y su relación con el derecho. Si ya en el texto de 1919 el autor planteaba una cierta dimensión en el hombre, la de la vida nuda, que lo ponía en relación con el contexto de la culpa y el derecho, el texto de 1921 puede considerarse, al menos en una de sus dimensiones, una profundización bajo la forma de un ensayo de teología política, de esas relaciones que en *Destino y Carácter* habían sido tan solo esbozadas. Recordemos, por lo tanto, la definición de este contexto culpable en el primer ensayo.

“El destino es el contexto culpable de lo que vive [Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen]. Corresponde a la constitución natural de lo viviente [natürlichen Verfassung des Lebendigen], a esa apariencia [Schein] no disuelta aún del todo, de la cual el hombre está apartado de tal manera que nunca ha conseguido sumergirse del todo en ella, sino que más bien -bajo su imperio- ha podido permanecer invisible en su mejor parte. Por lo tanto, no es el hombre el que tiene un destino, sino que el sujeto del destino es indeterminable. [...] El hombre no es golpeado nunca por el destino, sólo lo es la desnuda vida en él [bloß Leben], que participa de la culpa natural y de la desventura a causa de la apariencia”. (Benjamin 1971: 206)

El destino aparece de este modo como un conjunto de relaciones que afectan a la constitución natural de lo vivo pero cuyo sujeto es, paradójicamente, no determinable. Aclarar este contexto en el que el hombre participa de la culpa y la desgracia pero no como sujeto, debe ser uno de los objetivos de nuestra lectura. Por otra parte, esta relación culpable tan determinante en los dos ensayos, es definida por Benjamin en oposición al ámbito de lo religioso (lo salvífico o mesiánico) que se correspondería precisamente con la ruptura con este contexto culpable, el cual es indistinguible de un cierto vínculo entre derecho y violencia. Este es precisamente el nexo central entre ambos textos, la posibilidad de establecer en el hombre una relación desligada del derecho, el ámbito mesiánico de la justicia, y por tanto libre de la desgracia y la culpa. La crítica de la violencia, entendida crítica aquí en un sentido kantiano de evaluación y examen, es precisamente el análisis crítico del vínculo entre derecho y violencia y la relación de este vínculo con una justicia que deberá ser definida más allá de toda relación limitativa que la asigna al derecho y a sus fines. Esta relación no limitativa será examinada a partir del concepto central del ensayo, el de *violencia divina o violencia pura* [göttliche Gewalt/reine Gewalt].

Nos hallamos en este texto, con la contraposición entre la reine Gewalt, violencia pura, y la

violencia como medio, propia del ámbito del derecho, con una dialéctica homóloga a la establecida en *La tarea del Traductor* (1922) y *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano* (1916), entre la *reine sprache* y el lenguaje como medio. Giorgio Agamben ha insistido sobre ello en *Estado de excepción* (2003).

“De la misma forma que, en el ensayo sobre el lenguaje, pura es aquella lengua que no es un instrumento para el fin de la comunicación, sino que se comunica inmediatamente ella misma, es decir, una comunicabilidad pura y simple; pura es así la violencia que no se encuentra en relación de medio con respecto a un fin, sino que se mantiene en relación con su propia condición de medio. Y así como la lengua pura no es otra lengua, no tiene otro lugar distinto al de las lenguas naturales comunicantes, sino que se muestra en ellas exponiéndose como tal, de la misma forma la violencia pura se atestigua solamente como exposición y remoción de la relación entre violencia y derecho.” (Agamben 2010: 42)

Esta observación del filósofo italiano es, sin duda, imprescindible para orientarnos en el interior del texto porque señala esa coherencia, omnipresente aunque oculta, entre todos los textos benjaminianos, en tanto todos desarrollan un mismo modelo de análisis, aquella constelación que nosotros hemos dado en llamar *idea de historia natural* y que, como hemos visto, presenta una homología de estructura con el problema de la *restitución mesiánica* de la *reine Sprache*. Del mismo modo que en el ensayo sobre el traductor, estos dos contextos parecen superponerse en el presente texto. Por lo tanto, si según la teoría del lenguaje del ensayo sobre el traductor, la *reine Sprache* era precisamente aquello que, más allá de una relación de medios-fines, el significado y el sentido de las lenguas históricas, debía ser restituida como garantía y operación de una cierta historización (la salvación de la obra en la traducción), la *reine Gewalt* sólo podrá ser elaborada a partir de otra dimensión de medios y fines, el derecho, precisamente como exposición y, al mismo tiempo desarticulación, de la relación entre violencia y derecho, que es precisamente el elemento histórico *olvidado*. De nuevo nos encontramos, en el desarrollo de la tarea crítica, en este caso la crítica de la relación entre violencia y derecho como relación medios-fines, con la emergencia de un elemento incondicionado, la *reine Gewalt*, que, como tendremos oportunidad de comprobar, arruina literalmente esa relación anclada en el sentido y en la utilidad que es el derecho como vínculo de reciprocidad y reconocimiento. Si en el ensayo sobre el traductor la *reine Sprache*, señala “el lugar *predestinado y rehusado de reconciliación y cumplimiento* de las lenguas” (Benjamin 1991: 14), en la crítica de la violencia la *reine Gewalt*, en tanto destrucción de la relación entre violencia y derecho, según la estructura del tiempo mesiánico, cancelará una cierta apariencia, la ley como reciprocidad y compromiso, precisamente para cumplirla.

Otro elemento fundamental en el ensayo benjaminiano es su trasfondo marxista que no ha sido tomado en consideración en la lectura de Agamben aunque ofrece, a mi juicio, una vía interpretativa llena de posibilidades ya que el texto parece utilizar la lucha de clases como centro de esa crítica del derecho. Ello no quiere decir para nosotros que la intencionalidad del texto, a diferencia de las tesis, se construya sobre una confluencia entre marxismo y teología. El texto, en tanto parece implicar, con el concepto de *reine Gewalt*, una desarticulación del nexo entre derecho y violencia parece conducir por esa lógica hacia una violencia de orden superior que implicaría tanto la disolución del derecho como del Estado. Sin embargo, a pesar de que el vínculo entre la violencia divina y la huelga general revolucionaria aparece irresuelto, ese orden superior de violencia que parece exigir el texto permite interpretaciones marxistas, dado que la articulación del problema del derecho en relación con la lucha de clases ocupa un lugar central en el ensayo.

Como es sabido, la crítica benjaminiana de la violencia, trata de analizarla a partir de la confluencia de una cierta violencia del Estado y una cierta violencia obrera a través de la institución de la huelga general, que, llevada a su límite, se transforma en *huelga general revolucionaria*, que ya no aspiraría a transformar ciertos elementos limitados del derecho estatal sino a su completa abolición. Este acontecimiento límite tratará el autor de ponerlo en relación con la *reine Gewalt*, que rompe el vínculo entre violencia y derecho. La distinción entre *huelga general política*, basada en el reconocimiento de derechos para los trabajadores, y la *huelga general revolucionaria*, que persigue, nos dice Benjamin, “un trabajo no impuesto por el Estado”, nos ofrecen dos dialécticas claramente diferenciadas de los términos violencia y derecho. Además, la relación de fuerzas que concurre bajo el problema de la huelga general se vincula también para el filósofo judío con la relación *medios-fines* que todo marco de derecho estatal *positivo* plantea y con el problema de la persecución por parte del hombre de *fines* naturales por *medios* violentos en la huelga general política. Dentro de todo este contexto jugará un papel también esencial la distinción, en el seno del derecho, de una *violencia fundadora* y una *violencia conservadora* que, en última instancia, como se verá, se confunden en una *violencia inmediata* que el autor denomina *mítica*. Todos estos conceptos serán sometidos a examen en relación al problema central de la crítica de la violencia pero siempre referidos, en última instancia, a la problemática límite de la huelga general revolucionaria. Que Benjamin no tomara un partido explícitamente marxista hasta la elaboración del proyecto de los pasajes a partir de la confluencia entre los conceptos de mercancía y alegoría no significa que su primer y único texto de filosofía política (en tanto teología política) no sea ya un texto que posee una arquitectura materialista que, del mismo modo que las tesis, puede resultar de enorme utilidad para una ulterior actualización en curso del pensamiento marxista. Este es, por supuesto, dado el marco de nuestra investigación, el principal objeto de nuestra lectura.

Esta lectura, asimismo, no puede en modo alguno ser desligada de los complejos acontecimientos históricos vinculados al fin de la segunda guerra mundial en Alemania. Hay en el texto algunas referencias explícitas a la llamada Revolución de noviembre que se produjo en Alemania durante la última parte del año 1918 y el mes de enero de 1919 y que finalizaría con la Constitución de Weimar de Agosto de 1919 que acabaría con el II Reich. En una dinámica similar a la que se produjo en Rusia un año antes, el agotamiento causado por una guerra que era percibida por una gran parte de la población como un asunto entre imperios, contribuyó al alzamiento de los marineros de Kiel (que se negaban a acudir al frente), y se extendió como la pólvora por todo el imperio. La formación de consejos obreros y de soldados por todo el país provocó una revuelta general en la que la autoorganización obrera y militar se superpuso a los intentos de los liberales y socialdemócratas parlamentaristas de acabar con la monarquía. El 7 de Noviembre de 1918 se conseguiría la abdicación del Kaiser Guillermo II, dándose paso a una compleja lucha por el poder en la que las fuerzas liberales y socialdemócratas tratarían de contener los consejos obreros, que como los Soviets rusos pretendían constituirse en un parlamento de consejos, para llevar a cabo una revolución socialista. Tan solo la izquierda del SPD y especialmente los espartaquistas de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, que en apenas un mes fundarían el KPD (Partido comunista alemán), tenían la clara intención política de desarrollar el movimiento obrero hacia una república socialista alemana de consejos obreros. De este modo, el 9 de Noviembre alcanzaría su apogeo en Berlín -con la connivencia de los soldados que retornaban de la guerra- el movimiento que apostaba a las claras por una huelga general revolucionaria que los socialdemócratas trataron de controlar a toda costa. Tras su salida de la cárcel después de la amnistía facilitada por la caída del Reich, Liebknecht se trasladaría rápidamente a Berlín con la intención de proclamar una república obrera. Las fuerzas parlamentaristas, sin embargo, eran favorables a un proceso constituyente que facilitase la transición de la monarquía a una república parlamentaria. A pesar de que el control militar de la

capital había pasado a manos de los socialdemócratas de Ebert, representante de la antigua mayoría parlamentaria del SPD, y que el propio Ebert había obtenido el compromiso de liderar un futuro gobierno provisional, el líder socialista temía que la situación pudiera quedar rápidamente fuera de control si las fuerzas políticas a la izquierda del SPD conseguían arrastrar tras de sí a los obreros en las manifestaciones anunciadas. Esta posibilidad se dio cuando, a instancias del USPD, varias manifestaciones con cien mil personas se dirigieron por la mañana del 9 noviembre al centro de Berlín en lo que se calificó de huelga general revolucionaria. Ante la posibilidad de que las fuerzas radicales declararan una república socialista de consejos obreros, el representante de Ebert en la capital, Philipp Scheidemann, se apresuró a declarar la república desde un balcón del Reichstag. Efectivamente, al cabo de unas horas era el espartaquista Liebknecht quien declaraba a su vez la república obrera y socialista alemana tensando la situación en la capital. De ambas declaraciones se desprenden idearios políticos contrapuestos y definiciones incompatibles sobre la legalidad vigente que, sin duda, inspiraron parte de las reflexiones de Walter Benjamin sobre la huelga general, sobre el parlamentarismo y sobre lo que en las democracias europeas podía ser considerado como legalidad. La declaración de Scheidemann acababa del siguiente modo:

“Ante nosotros está una tarea grande e imprevisible. Todo por el pueblo. Todo a través del pueblo. Nada debe suceder que deshonre al movimiento obrero. Permaneced unidos, leales y conscientes de la responsabilidad. Lo viejo y decadente, la monarquía está destruida. Viva lo nuevo. ¡Viva la República Alemana!”

Por su parte, el final de la declaración de Liebknecht rezaba lo siguiente:

“Los miembros del partido proclamamos la República Socialista Libre de Alemania; en la que no habrá más esclavos y en la que cada trabajador honrado recibirá la recompensa justa por su honesto trabajo. Las reglas del Capitalismo, que han convertido a Europa en un caos, han muerto.”

Mientras el representante del futuro presidente Ebert destacaba la destrucción del poder monárquico y la transición hacia una república parlamentaria de los trabajadores según el ideario revisionista del SPD (que de facto había abandonado el marxismo ya a finales del XIX), la declaración de Liebknecht apunta a una transformación mucho más radical de la legalidad en tanto lo que se pretende abolido no es ya la monarquía sino “las reglas del Capitalismo”. El movimiento autoorganizado de los consejos obreros como poder efectivo y la voluntad de socialización completa de los medios de producción se contraponía a la voluntad del SPD de alcanzar un pacto con el Capital para obtener reformas y derechos para los obreros (jornada laboral, derecho de huelga, seguro de desempleo) y una socialización parcial que tocaba únicamente a las industrias del carbón y del acero, que eran las que habían contribuido de forma directa al militarismo que había llevado a la primera gran guerra. El fracaso “fulgurante”, según nuestro autor, de la revolución de noviembre, nos ofrece, sin embargo, el contexto en el que encuadrar toda la crítica benjaminiana de la violencia y, de un modo muy especial, la situación jurídica que se desprende de la declaración de Liebknecht, ligada estrechamente a la huelga general revolucionaria, y la de Scheidemann, vinculada a la noción de huelga general política y al *reconocimiento de derechos* para los trabajadores. Asimismo, todo el análisis y crítica benjaminianos del parlamentarismo y la democracia pueden ser iluminados también teniendo en cuenta la situación de Alemania en los años 1918 y 1919. La crítica de la violencia del filósofo berlinés es un ensayo de filosofía política que se organiza desde la consideración de todo derecho como el producto de relaciones que fuerza que, tres años antes de que este texto fuera escrito, el mismo autor había podido observar en el transcurso de una crisis política que marcaría la historia de Alemania al desembocar en una República extremadamente débil, la de Weimar, que acabaría fracturándose con el nacimiento del Partido Nacionalsocialista y su violenta y fulgurante escalada hasta el poder.

5.1. Planteamiento del problema.

Benjamin comienza el ensayo tratando de delimitar el método y el campo de una crítica de la violencia a partir de la exposición de sus conceptos y relaciones fundamentales. Esta tarea, se nos dice como primer protocolo de análisis, debe desarrollarse estableciendo primero la relación de la violencia con el derecho y con la justicia. De esta doble relación, como se verá, surgirán los conceptos de violencia mítica, fundadora del poder, y violencia divina, articulada con la *justicia* como *fundación divina de fines*. De la relación dialéctica entre estos dos conceptos extraeremos el núcleo del ensayo y de la crítica de la violencia.

Es preciso señalar, ya desde el comienzo, que la lógica del ensayo tiende a plantear oposiciones y relaciones conceptuales que posteriormente son subvertidas por el propio desarrollo del ensayo en lo que parece ser un desmontaje bastante preciso de una cierta ideología del derecho y de la ley. Jacques Derrida¹⁰⁰, en una lectura ciertamente improductiva del ensayo, que tiende fundamentalmente a bloquearlo como herencia, ha señalado que este proceso deconstructivo en que entra el texto, no es ni puede ser controlado por el autor: uno de los objetivos de esta lectura será mostrar que, al igual que sucedía en la lectura de Paul de Man de *La tarea del traductor*, esto no es de ningún modo así.

A continuación, tratando ya de profundizar en el concepto de violencia, el autor nos dice que la violencia se convierte en causa efectiva [wirksame Ursache] cuando interviene en relaciones morales [sittliche Verhältnisse]. Benjamin apunta que esta esfera de relaciones en las que interviene la violencia puede ser descrita a partir de los conceptos de derecho y justicia. En referencia al primero, la relación fundamental de todo orden de derecho es la de medios y fines. Asimismo, añade, la violencia, *de momento/al principio* [zünachts], sólo puede ser interrogada en el ámbito de los medios.

Esto es ya un indicador del procedimiento que Benjamin va emplear y que es el de una profundización de los conceptos desde una esfera que podríamos llamar de consenso, según las teorías al uso del derecho, hacia una cierta dimensión oculta que desarticulará ciertas oposiciones (medios/fines, violencia fundadora/violencia conservadora, derecho positivo/derecho natural) haciendo colapsar en una cierta dirección todo el edificio y la teoría del derecho tanto positivo como natural. Por lo pronto, señalar tan solo que si el autor advierte que *de momento* la violencia sólo puede ser interrogada desde el ámbito de los medios, esto querría decir, si nuestra lectura es adecuada, que en un cierto momento nos encontraremos que la violencia deberá aparecernos de un modo claro, ya no como medio, sino en otro tipo de relación: *una función no mediata*. Sin embargo, no nos apresuremos y examinemos primero ese marco teórico de consenso donde la violencia sólo puede ser un medio del derecho. En este caso, un criterio para su crítica será el que ella, en tanto medio, se halle referida o no a fines justos. De este modo, la crítica se nos daría de un modo implícito dentro de un sistema de fines justos. Pero esto no es así, afirma el autor, porque, aunque supongamos a un tal sistema de fines justos al abrigo de toda crítica, lo que aquí se consideraría es tan solo la violencia en relación a los casos de su aplicación y no en sí misma como principio [Gewalt selbst als eines Prinzips]. La cuestión de saber si la violencia es en general moral, en tanto principio, no podría resolverse. Es preciso, por todo ello, no analizar la violencia en sentido relativo, en relación a fines, sino analizarla como principio, en el dominio de los medios,

100 *Nombre de pila de Walter Benjamin en Fuerza de ley*. La conocida lectura del francés trata de paralizar el texto al vincularlo con el fascismo que, según él, resuena tanto en el propio concepto de violencia pura como en una cierta vena heideggeriana atribuida al texto .

abstracción hecha de los fines a los que sirve.

El derecho natural, nos dice Benjamin, sería el ejemplo más claro de análisis de la violencia en sentido relativo, y no como principio, dado que la justifica de un modo absoluto en tanto ésta persiga fines justos. Esta sería, por ejemplo, la base ideológica del Terror durante la Revolución Francesa. Para el derecho natural, la violencia aparece como un producto natural, como una condición preexistente del hombre, anterior a todo pacto civilizador y cuyo uso, salvo desviaciones abusivas, no debe suponer un problema. Benjamin lo ilustra a partir del *Tratado teológico-político* de Spinoza que enuncia que el individuo, antes de todo contrato civilizador, ejerce *de iure* toda la violencia de la que dispone *de facto*. Caso contrario es el derecho positivo, que la define como un producto histórico. A partir de aquí, comienza una contraposición entre derecho positivo y derecho natural que trata de diferenciarlos al máximo partiendo de que, mientras el derecho natural depende en su juicio sobre la violencia de los fines, el derecho positivo, al contrario, sí puede facilitarnos una crítica de la violencia *abstracción hecha* de los fines.

5.2. Derecho positivo y derecho natural.

	Modo de juzgar la violencia	Criterio
Derecho natural	Crítica de los fines	Justicia/injusticia
Derecho positivo	Crítica de los medios	Legitimidad/ilegitimidad

Como se aprecia en la tabla, la crítica de la violencia tiene una estructura y unos criterios diferentes si la consideramos desde el punto de vista del derecho natural o desde el del derecho positivo. El derecho natural, en tanto se apoya en la justicia de los fines para criticar los medios, establece un principio de incondicionalidad de los fines que *justifica* la violencia de los medios. El derecho positivo, en cambio, en tanto desecha toda incondicionalidad de los fines y juzga la violencia en relación a los medios, *garantiza* la justicia de los fines por la *legitimidad* de los medios. Esto quiere decir que si para el derecho positivo el problema decisivo en la cuestión de la violencia es el de su legitimidad/ilegitimidad, que entronca con la de su *reconocimiento* o *sanción pública*, para el iusnaturalismo el problema de la legitimidad, en tanto toca a los medios, es del todo secundario, dado que siempre hay un criterio de justicia basado en los fines. A pesar de estas diferencias, las dos escuelas coinciden en un dogma fundamental: fines justos pueden ser alcanzados a través de medios legítimos [Gerechte Zwecke können durch berechtigte Mittel erreicht]. El autor plantea, sin embargo, que podría ser que hubiese un *conflicto irreductible* entre medios legítimos y fines justos. Esta es una hipótesis sobre la que, al final, el texto se pronunciará.

Benjamin excluye en un primer momento el problema de los fines y del criterio de justicia en relación a ellos y se centrará en el derecho positivo entendido como crítica de los medios al margen de la justicia de los fines. Esta legitimidad se basa, como ya se ha dicho, en la distinción entre una violencia *sancionada, pública e históricamente reconocida*, y una violencia *no sancionada*. Pero, dado que esta distinción no implica según nuestro autor que todas las violencias puedan ser clasificadas de este modo, esto quiere decir que el criterio del derecho positivo sirve para guiar sobre su apreciación [Beurteilung] pero no sobre su aplicación [Anwendung]. Esto significa que de lo que en definitiva se trata es *del sentido de esta distinción*. Como advierte el autor, que esta distinción del derecho positivo tenga un sentido perfectamente fundado y que no sea sustituible por otra es lo que se tratará de ver.

De este modo, continúa, para realizar la crítica de la violencia será necesario hallar un *punto de vista exterior* [den Standpunkt außerhalb] tanto al derecho positivo como al derecho natural. Sólo una consideración del derecho fundada sobre *una filosofía de la historia*¹⁰¹ podrá aportarnos este punto de vista, pues *el sentido de la distinción* entre violencia legítima (sancionada) y violencia ilegítima no es para nada evidente. Completamente diferente es el error de los teóricos del derecho natural que distinguen entre una violencia ejercida en favor de fines justos e injustos.

Desde el punto de vista del derecho positivo, se exige que toda violencia presente un reconocimiento, una sanción capaz de legitimarla. Pero, dado que el reconocimiento de las fuerzas del derecho se manifiesta por la sumisión, en principio sin resistencia, *a sus fines*, el principio de legitimación de la violencia en el derecho positivo se fundará sobre la presencia o la ausencia de un reconocimiento histórico universal de sus *fines*. De este modo, la consideración ulterior sobre la legitimidad de los medios se halla envuelta en el reconocimiento como universales de ciertos fines, lo que desmiente la aparente ausencia de consideración de los fines por el derecho positivo. Llamaremos *fines naturales*, dice el autor, a aquellos que *carecen de ese reconocimiento universal y fines legales* a los que *son reconocidos*.

Lo que el autor está mostrando aquí es, en primer lugar, que toda distinción positiva entre violencia legítima e ilegítima *no es autónoma* y depende del reconocimiento universal de sus fines. De este modo, la legitimación de la violencia, su sanción, depende del establecimiento de unos fines legales universalmente reconocidos. En segundo lugar, la distinción entre *fines legales*, objeto de reconocimiento, y *fines naturales, no reconocidos*, parece suponer que hay toda una serie de usos de la violencia que, en tanto se corresponden con fines no reconocidos, naturales, carecen de todo criterio de legitimidad desde un punto de vista positivo. No obstante, como tendremos ocasión de comprobar de inmediato, tampoco la oposición entre fines legales (violencia legítima y reconocida) y fines naturales (violencia ilegítima y no reconocida) es tan estable como podría parecer.

5.3. Derecho de huelga y lucha de clases.

Mostrar la función diversa de la violencia en tanto se halle al servicio de fines naturales o fines legales es algo que Benjamin tratará de mostrar a partir de “situaciones jurídicas determinadas”. Estos fines naturales, que no acceden al reconocimiento, pueden ser perseguidos, como veremos, por individuos particulares, por colectivos sociales (los trabajadores en huelga) o por los mismos Estados. El autor, en su despliegue de la teoría sobre los fines naturales parece tomar en consideración, aunque de un modo peculiar, las tesis iusnaturalistas sobre el *estado de necesidad*, que, como demuestra el capítulo del Trauerspiel dedicado al estado de excepción en el barroco, Benjamin conocía bien. Como afirma Agamben en su teorización del estado de necesidad en Homo sacer II, 1, éste puede ser concebido en el derecho natural moderno en los términos de una justificación tanto de los intereses de un Estado contra otro (Kohler) como de la revolución del orden social (Romano). Sin embargo, la operación crítica benjaminiana extrae del estado de necesidad la referencia, presente comúnmente entre los teóricos, a la justicia; pues, como hemos visto, la justificación de una violencia en relación a la *justicia de sus fines* es precisamente, según Benjamin, *el error del iusnaturalismo*. Para simplificar estos desarrollos en relación a los fines naturales el autor se basará en la situación europea de la época.

“Puede formularse una máxima relativa a la legislación europea actual: Todo fin natural de las personas individuales colisionará necesariamente con fines de derecho, si su satisfacción requiere la

101 Como trataremos de mostrar al final, el modelo de análisis implicado por la *idea de historia natural* funciona a lo largo del texto como el esquema de disolución de categorías y relaciones.

utilización, en mayor o menor medida, de la violencia”. (Benjamin 2001: 26)

Aparentemente, parecería que un sistema de fines legales no podría ser conservado si fuera posible alcanzar fines naturales por medio de la violencia. Sin embargo, esta apreciación le parece al filósofo dogmática y razona, para mostrarlo, que el interés del derecho en monopolizar la violencia, prohibiéndosela al individuo, no se explicaría por la intención de proteger fines legales, sino, más bien, por el interés de proteger el *derecho en sí mismo*. La violencia no reconocida por el derecho no supondría una amenaza en relación a los fines del derecho sino, lisa y llanamente, a causa de su existencia *fuera del derecho*. La amenaza de una violencia fuera del derecho, nos dice el autor, se revela precisamente allá donde el ordenamiento jurídico, en cierta medida, *la reconoce*.

Aquí comienza a socavarse la frontera entre fines legales y fines naturales dado que existe *un cierto reconocimiento*, aunque *limitado y no universalizable*, de ciertos fines naturales de la clase trabajadora en su conflicto con el Capital, (del mismo modo, cabría añadir, que los fines naturales esenciales al capital, la explotación del trabajo asalariado, aparecen implícitamente inscritos, *aunque no reconocidos*, en toda la ordenación del trabajo y del derecho de huelga). Ejemplo de ello sería el derecho de huelga reconocido a los trabajadores y que para Benjamin, en tanto se ejerce en vistas a obtener ciertas mejoras en las relaciones laborales, es pensable como una forma de *chantaje* y, de ese modo, como el ejercicio de una violencia que persigue fines naturales que son, hasta un cierto punto, reconocidos o inscritos en el ordenamiento. En este sentido, el derecho de huelga sería un derecho a emplear la violencia para conseguir fines naturales y por lo tanto, supondría una especie de concepto límite que suspendería las distinciones establecidas por el derecho positivo, puesto que se trataría de una *violencia legitimada* que persigue fines *no reconocidos*. Se trataría, por lo tanto, de una violencia que buscaría un *reconocimiento legal* de sus fines y, en este sentido, como veremos, de una *violencia*, aunque ciertamente limitada, *fundadora* de derecho [rechtsetzende Gewalt]. La existencia de esta zona liminar, donde las nociones iusnaturalistas basadas en la necesidad y las nociones positivas fundadas en el reconocimiento, parecen invalidarse, toca el epicentro de la dialéctica histórico-natural sobre la que se funda el ensayo: pues en tanto la violencia que persigue fines naturales es reconocida, parecería, como veremos, *olvidarse de sí*.

Sin embargo, los propios límites al derecho de huelga, que observamos en la llamada huelga general revolucionaria, dan testimonio de un estado de cosas en que el Estado entenderá que el uso que se hace de esa violencia supone un *abuso* y dictará *medidas de excepción*¹⁰². Debe observarse que el planteamiento del autor de esta cuestión es inequívocamente marxista en tanto asume el papel del Estado como garante de los intereses del capital. Observamos de este modo que si el Estado puede tolerar el ejercicio contra él de una violencia que persiga fines naturales tendrá, sin embargo, una reacción hostil a toda violencia que, más allá de todo fin político reconocible, pretenda ir contra el Estado mismo y la organización del trabajo por él legitimada. Lo que el Estado teme siempre en toda huelga es esta función de la violencia que, más allá de la persecución de ciertos fines (actuando en un marco de posible reconocimiento) avanza hacia el no reconocimiento del propio Estado. Cabría plantearse si tendríamos ahí el protomodelo de una violencia pura o violencia divina. Se podría objetar además, en otro orden de cuestiones, que esta función en que la violencia pretende destruir el derecho es accidental o excepcional, pero para apartar esta objeción Benjamin considerará el caso de la violencia guerrera y también el del militarismo.

102 Esto guarda una estrecha relación, según creo, con la importante reflexión benjaminiana de la tesis VIII, que distingue entre un estado de excepción que es la norma, y un estado de excepción efectivo. Es la lucha revolucionaria, aquella violencia que se sitúa más allá del reconocimiento del amo, la que hace *efectivo* el Estado de excepción en tanto hace comparecer el campo de fuerzas que permanece reprimido en la lucha política por el reconocimiento.

En estos tres casos el Estado teme esta violencia, que persigue fines naturales, en tanto la percibe como potencialmente fundadora de derecho y en tanto, como ocurre con el derecho de guerra reconocido a otros estados o el derecho de huelga reconocido a la clase obrera, se ve forzado a reconocerlos en virtud a un cierto juego de fuerzas. Sin embargo, en la crítica al militarismo, que como vimos estaba en el corazón tanto de la revolución rusa como de la revolución alemana de noviembre, la violencia no era tan solo criticada como fundadora de derecho según fines naturales sino también como violencia conservadora de derecho [rechtserhaltende Gewalt]. El militarismo como violencia fundadora de derecho, según *fines naturales*, se sustenta en la sumisión de todos los ciudadanos al servicio militar universal, es decir, se fundamenta en un *fin legal* universalmente reconocido. Como se aprecia, del mismo modo que la violencia legítima del derecho positivo se fundaba sobre la presencia o la ausencia de una sumisión histórico universal a sus *fines*, es decir, a una determinada relación de fuerzas (fines naturales de una clase, un estado, un estamento), la propia relación de fuerzas entre clases o estados, el reconocimiento de fines naturales o de fuerzas imperantes, se sustenta a su vez en ciertos fines legales (como, por ejemplo, el derecho a la huelga general política o la universal sumisión al servicio militar). De este modo, parecemos haber entrado en una especie de retroalimentación circular donde fines legales (reconocidos) fundamentan fines naturales (no reconocidos) y fines naturales producen fines legales sin que ninguna de las oposiciones originales (derecho positivo/derecho natural, fin legal/fín natural, violencia fundadora/violencia conservadora) tenga ya un sentido claro. Es preciso señalar en este punto, que el autor parece estar considerando todos los procesos de creación de derecho y de uso de la violencia, desde un punto de vista que implica ese doble nivel que podríamos denominar *histórico-natural*: relaciones de fuerza (violencia fundadora que persigue fines naturales) entre estados o clases sociales son universalizadas o reconocidas como fines legales (violencia conservadora), pero en tanto son universalizados esos fines naturales *olvidan* la violencia de la que proceden, es decir, las relaciones de fuerza sobre las que se fundamenta todo orden de derecho. Si el derecho positivo *olvida* la violencia fundadora, aquella que persigue *fines naturales*, a partir de la noción de unos *fines legales reconocidos* y una violencia instituida, el derecho natural parece obnubilarse en la consideración de que existen *fines justos* que justificarían la violencia.

5.4. Derecho y destino. El orden policial.

A partir de este momento, Benjamin comienza a introducir una reflexión sobre la relación, ya tratada en *Destino y carácter*, entre el orden del derecho y el orden del destino que como veremos, está estrechamente ligada a los conceptos de violencia fundadora y conservadora. Refiriéndose al contenido del imperativo categórico kantiano, señala el autor que el derecho positivo, si es consciente de sus raíces, deberá reconocer y favorecer el interés de la humanidad en la persona de cada individuo. Pero ese interés consiste para el derecho positivo en la representación y conservación de *un orden fatal* [schicksalhafter Ordnung]. La crítica de este orden, se nos dice, no podrá hacerse en nombre de una "libertad informe" que es impotente contra él, al no poder señalar un orden de libertad más elevado. Ese orden de libertad *más elevado* pertenece para Benjamin, como ya fue expresado en *Destino y Carácter*, a la religión y a la moral, y tiene que ver precisamente con la ruptura con el carácter *fatal y amenazante* que es propio del derecho y del mito. La crítica de este orden no puede realizarse, de este modo, mediante la impugnación de ciertas leyes y costumbres por separado, sino como crítica de la *fuerza* que protege todas esas leyes y costumbres. Esa fuerza consiste en que hay un único destino [das es nur ein einziges Schicksal gibt] y que, precisamente, lo existente y sobre todo lo amenazante pertenecen inquebrantablemente a su orden. Este es el caso de toda violencia conservadora del derecho que es siempre una violencia amenazante, característica que está relacionada con el carácter *indeterminado* de la amenaza (tema

que trataremos más tarde).

Dentro de las críticas parciales a ciertas leyes y a ciertas penas, ha destacado la crítica, muy extendida en la época en que se escribe el ensayo, la pena de muerte. En ella, sin que los críticos, a decir del autor, hayan hasta ahora sido conscientes, no hay tanto una crítica al quantum de la pena como al derecho mismo en sus orígenes. Pues si el origen del derecho es la violencia, una violencia suprema es aquella que decide sobre la vida y la muerte y así corona el destino. Esto, que es un carácter de las relaciones jurídicas primitivas es también algo que se manifiesta en la realidad actual del derecho. Esta violencia suprema se funda más que en la necesidad de castigar la violación del derecho en la necesidad de fortificar y dar estatuto al derecho nuevo. De este modo, encontramos en el derecho una doble relación con el destino y con la violencia.

Destino	Carácter amenazante e indeterminado de la fuerza.	Violencia conservadora de derecho.
Destino	Derecho de vida y muerte.	Violencia fundadora de derecho.

Si de lo que se trata para Benjamin es de realizar una crítica de la violencia en su relación con el derecho, el punto esencial que no debe perderse es que la aparición de la figura del destino plantea el vínculo de violencia y derecho como un vínculo del derecho con el mito, siguiendo de este modo los esquemas de una filosofía de la historia según la cual lo históricamente dado, lo nuevo, debe ser mostrado en su relación con el mito que, precisamente, es una relación *olvidada* que debe ser filosóficamente reconstituida. Ese vínculo oculto nos llevará hacia el concepto esencial de *bloß leben* o *vida nuda*, que representa la parte de lo humano atrapada todavía en el mito.

La figura más oscura de esta secreta relación en el corazón del Estado moderno es para Benjamin la policía, donde, “en una mezcla casi alucinante”, afirma, la violencia fundadora y la violencia conservadora se nos presentan *juntas*. La violencia policial es una violencia que teóricamente persigue fines legales, pero siempre en la medida que es capaz de extender el ámbito de esos fines. Es de ese modo que, en tanto es capaz de asignarse siempre nuevos fines, se transforma en violencia fundadora (mediante ordenanzas extrajurídicas, vigilancia de la población) que indican un punto en que el Estado no puede garantizar por medio del orden jurídico los fines empíricos que desea obtener. Esto nos conduce hacia una característica de la violencia conservadora que Benjamin ya había señalado, el hecho que, en última instancia, el objetivo de toda violencia conservadora no es la protección de ciertos fines legales, sino la *protección del propio derecho* contra la existencia de toda violencia extrajurídica (a excepción, como veremos, de la que funda *el poder* en que descansa el derecho). En definitiva, si la violencia policial es en multitud de casos extrajurídica es precisamente porque la protección del derecho es algo que desborda la protección de los fines del derecho fundándose, según la relación de fuerzas que todo orden jurídico establece, en la protección de la violencia jurídica de toda violencia extrajurídica que, como se vio, es aquella que toca a fines naturales, es decir, *no reconocidos o, al menos, no universalizables* (como es el caso de la regulación de la huelga). De este modo, en la policía se encarna una violencia que, en ciertos casos límite (que, por otra parte, son constitutivos), no protege ya los *fines legales* del derecho sino los *fines naturales* del Estado, es decir, según un *principio de autoconservación*, se trata aquí de una violencia que protege el derecho en tanto *expresión* de una relación de fuerzas y no de un orden de fines legales reconocidos. La dinámica de lucha de clases que subyace a la huelga general manifiesta este principio de conservación donde todo orden reconocido de fines legales universalizables *expresa* una relación de fuerzas en virtud a fines naturales. La relación de fuerzas

es, por supuesto, en tanto toca fines naturales, algo que no es reconocido ni universalizable de un modo *absoluto* por ningún ordenamiento y que tiene el estatuto, en la mayoría de situaciones, de lo *simplemente actuante*. Y es por esta razón que toda violencia conservadora, protectora de fines legales, está *ya contaminada* por una violencia fundadora, extrajurídica, que persigue fines naturales contra otros fines naturales posibles y efectivamente existentes. De ahí el carácter liminar y en extremo paradójico del derecho de huelga en la *huelga general política* donde, a partir del reconocimiento de ciertos derechos del trabajo, la propia relación de fuerza que constituye el derecho sale a la luz. Aquí, como Benjamin observó anteriormente, un cierto grado de violencia no monopolizada por el Estado es introducido en el orden de derecho que el Estado garantiza con todas las paradojas que esto suscita, pues la amenaza de una violencia fuera del derecho, como ya se ha dicho, se revela precisamente allá donde el ordenamiento jurídico, en cierta medida, *la reconoce*. Que la violencia conservadora, aquella que debe proteger los fines del derecho, deba proteger al derecho mismo, manifestando así una cierta relación de fuerzas, señala el punto de *intersección y de indistinción no sólo* entre ambas violencias sino entre fines legales (universalizables) y fines naturales (producto de relaciones de fuerza y no universalizables)¹⁰³.

Es por esta razón -por el hecho que la dinámica de fuerzas no es objeto de reconocimiento, ni, de ese modo, universalizable- que toda violencia jurídica está inevitablemente vinculada a la noción mítica de destino en sus dos aspectos.

a. En primer lugar, el derecho, al igual que el destino, se nos aparece como una *amenaza indeterminada*, en tanto los fines naturales, las relaciones de fuerza *reales*, no pueden ser universalmente reconocidas dentro del campo que fundan, apareciendo siempre excluidas de todo orden de fines legales universalizables.

b. En segundo lugar, tanto derecho como destino se fundamentan en última instancia en un derecho de vida o muerte en tanto todo conflicto de fuerzas que persiguen fines naturales, expresa un conflicto entre dos violencias extrajurídicas una de las cuales deberá imperar sobre la otra.

Si la violencia policial para Benjamin “carece de forma [gestaltlos] así como su irrupción fantasmática [gespenstische Erscheinung], invisible y generalizada [nirgends faßbare] en la vida del Estado civilizado.” (Benjamin 1998: 33) es porque en ella se encarna precisamente el vínculo entre violencia y derecho, es decir, la relación del hombre con el destino que es siempre un fenómeno omnipresente, fantasmal, ilocalizable, una amenaza indeterminada que toca al hombre como *vida nuda*, es decir, atrapado en una *relación de fuerzas* que toca a sus *fines naturales*.

5.5. La decadencia del derecho.

Al analizar un poco después el contrato como supuesto modo “no violento” de resolución de conflictos, Benjamin vuelve a presentar en él una relación de fuerzas subyacente en tanto el poder que garantiza el contrato ha nacido él mismo de la violencia, si es que esta violencia, nos dice el autor, no ha sido ya instalada *en el contrato mismo* conformemente al derecho¹⁰⁴. Cabe decir que el

103 Esto se relaciona de un modo decisivo con la *doble naturaleza* de los derechos codificados (los derechos del individuo y el ciudadano), que son, en la ambigüedad demónica -la expresión es de Benjamin- de su *significado*, derechos universales, pero expresan, en su *referencia, posiciones* de clase y relaciones de fuerza que *carecen de codificación o cuya codificación, como en el caso de la huelga, es sintomática*. Es esta violencia no codificada la que constituye, una vez localizadas, las represiones estructurales que permiten pensar lo colectivo.

104 La estructura del contrato aparece expuesta aquí por primera vez. Más tarde, reaparecerá al ser tratado el tema del derecho estatal y el establecimiento de fronteras. Hay siempre una fuerza extrajurídica, más allá de los fines

autor se ocupa del contrato como un concepto general, una estructura presente tanto en el conflicto de clase, que regula, como en el conflicto entre estados.

“Y eso no es todo: el origen de todo contrato, no sólo su posible conclusión, nos remite a la violencia. Aunque su violencia, en el momento de su formulación, está representada en él bajo forma del poder que lo garantiza y que es su origen violento. y ello, sin excluir la posibilidad de que ese mismo poder *se incluya por su fuerza como parte legal* del contrato. Toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su consciencia la presencia latente de la violencia (cursiva mía)”. (Benjamin 1998 : 33)

El origen del contrato como estructura de compromiso y reciprocidad remite al poder violento en que tiene su origen pero, además, sin excluir la posibilidad de que ese mismo poder se incluya en el contrato *como parte legal*. Es decir, que tanto en el tratado internacional como en el contrato de trabajo existe una fuerza, asimilable al poder del Estado que, ocupando una *posición escindida*, actúa como juez y parte, es decir, que, tal y como lo expresa Benjamin, se incluye por su fuerza como parte legal en términos de *reciprocidad*. Nada de esto es ajeno, como veremos en el capítulo correspondiente, a la crítica marxiana del derecho.

Esto lleva a Benjamin a una reflexión fundamental: en tanto desaparece o se debilita [schwindet] la conciencia de la presencia latente de la violencia [latenten Anwesenheit der Gewalt] en toda institución jurídica, ésta decae. Esto es un hecho sintomático para Benjamin que determina un proceso característico de decadencia del derecho y, por ende, del parlamentarismo en que este se articula a partir del *compromiso*. Este tema ha sido interpretado en términos heideggerianos por Derrida en su lectura de *Crítica de la violencia*, leyendo en Benjamin el marco general de una filosofía del origen y de la caída del derecho y la reivindicación de una violencia inherente a la fundación. Hemos visto ya en la primera parte que el tema del origen como olvido no puede ser interpretado del mismo modo en Benjamin y en Heidegger. La diferencia es, obviamente, la del estatuto de ese olvido y de lo olvidado en sí mismo. No debe despreciarse el hecho de que la filosofía de la historia benjaminiana es un modelo ontológico materialista mientras que el de Heidegger es idealista. Si el olvido en Heidegger es una determinada relación con el logos (la objetividad) que olvida el ser (y de ese modo lo substancializa), el olvido en Benjamin es una determinada relación con el logos (entendido ahora como *institución simbólica* y como *tekné*) que olvida precisamente unas determinadas relaciones de fuerza. Por eso el tema de una decadencia del derecho no puede ser leído, como hace Derrida, en el sentido de una originaria (y añorada) unión entre violencia y derecho, sino, como la negación, que es estructural en Benjamin y que marca su diferencia extrema con Derrida, de que exista ni tan solo un mínimo de progreso histórico. El derecho es para Benjamin substancialmente mítico y su historia es la historia del olvido de la violencia (o del mito) en él. Esta perspectiva, que hasta cierto punto y según sus propias declaraciones, parecería poder ser suscrita por el propio Derrida, es, no obstante, estructuralmente imposible en su filosofía, en tanto, según él, existiría un elemento ahistórico (que ocuparía el lugar del ser en Heidegger) que sería la justicia. La justicia, que es la propia deconstrucción según los últimos modelos del filósofo francés, es el proceso (intelectual) de deconstrucción del derecho a partir de la *idea* de la justicia. Esto se aprecia claramente en ciertos pasajes de su conferencia *La deconstrucción y la posibilidad de la justicia* (1989).

“Que el derecho sea deconstructible no es una desgracia. Podemos ver ahí la oportunidad política de todo *progreso histórico*. [...] La justicia en sí misma, si algo así existe más allá del derecho, no es

reconocidos en el contrato, que *liga al contrato*, pero que no aparece en él.

deconstruible. Como no lo es la deconstrucción, si algo así existe. *La deconstrucción es la justicia.*” (Derrida 2002: 35)

La pregunta *aparentemente retórica* sobre si algo así como la justicia (o la deconstrucción) existe, no es difícilmente contestable si analizamos *materialmente* el concepto de justicia, como hace el berlinés, a partir de las nociones de *violencia divina y violencia mítica*. Desde el punto de vista benjaminiano, es decir, en términos de una ontología materialista, la justicia es precisamente lo que una determinada configuración de fuerzas materiales *excluye* y no un metaconcepto orientador en un análisis idealista del problema del derecho. Desde esta perspectiva *ni la justicia ni la deconstrucción existen*, cosa que debería hacernos reflexionar sobre la espectralidad (Agamben) en que este pensamiento parece haber disuelto el problema de la ley y del derecho al dejar en un segundo plano las estructuras materiales. Un análisis materialista, por contra, suspende toda la teleología que alimenta al idealismo y que se fundamenta en la extracción de todo el problema de su marco de análisis histórico-material. La operación por la cual Derrida extrae, afirmándola al tiempo, la problemática del derecho y la justicia del marco materialista de su planteamiento es francamente curiosa.

“[...] podemos hallar en él (Pascal) las premisas de una crítica de la ideología jurídica, una desedimentación de las superestructuras del derecho que esconden y reflejan a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de la sociedad. Esto sería siempre posible y a veces útil. [...] Pero más allá de su principio y su resorte esta *pensée* pascaliana se refiere quizás a una estructura más intrínseca. [...] El surgimiento mismo de la justicia y el derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia.” (Derrida 2002: 32)

Como se aprecia, el análisis de las relaciones de fuerza no es rechazado por Derrida (que lo califica hasta de útil) sino lateralizado o desplazado en virtud a lo que él llama una estructura *más intrínseca*. Esta estructura más intrínseca, más esencial, *más originaria*, sería una determinada fuerza *realizativa* que sería además una fuerza *interpretativa* y una *creencia*. Por supuesto, afirmar que la fuerza realizativa es originaria e intrínseca y el análisis de las relaciones de fuerza (las fuerzas dominantes que determinan el derecho) algo externo, aunque, en ciertos casos, útil, significa desplazar el ámbito de la fuerza realizativa del campo de las estructuras materiales a la dimensión de las estructuras del lenguaje. Nada más y nada menos que eso. No es que la fuerza realizativa sea más intrínseca que el análisis de las fuerzas dominantes, se trata tan solo (o esencialmente) de una *decisión*, de una estrategia, materialista o idealista, que desplaza el problema de las fuerzas al ámbito de las estructuras lingüísticas o al de las fuerzas político-económicas, con lo cual, no todo lo fundamental en Derrida orbita sobre la noción de *indecidibilidad*. La estrategia Derridiana de plantear el problema de los realizativos *primero* en términos lingüísticos y no políticos es fruto de una *decisión* y no de una estructura *más intrínseca* o *más originaria*. Esta *decisión*, que es idealista, produce una determinada temporalización (una imagen del tiempo) y una determinada desligadura del pensamiento con la acción que vuelve a reintroducir *la idea de progreso*: es lo contrario del evento mesiánico benjaminiano que interrumpe todo telos y toda destinación. Enteramente diferente es, como trataremos de volver a mostrar, la temporalización que se produce en un tratamiento materialista del problema donde lo realizativo, una determinada consideración de la violencia, no plantea la justicia como ligada a una *idea* sino vinculada estrictamente a una acción política sobre las relaciones económicas. La justicia en Benjamin, será, de este modo, aquello que no puede ser temporalizado porque debe ser realizado. La estructura del tiempo mesiánico tenderá a acabar con toda consistencia imaginaria tanto del derecho como de su crítica deconstructiva postmoderna. Si la

justicia es para la deconstrucción, en última instancia, su propio proceso histórico, su avance y su movimiento, la deconstrucción se desarrolla todavía en una temporalización imaginaria articulada por una cierta teleología o idea de progreso. Como hemos visto ya, el mesianismo benjaminiano supone suspender el futuro (como consistencia imaginaria de la ley y el derecho) para *cumplirlo* en una *relación inversiva* donde el presente se completa y el pasado se torna incompleto. Y esta dimensión realizativa sólo puede alcanzarse a partir de una acción que recupere la totalidad del pasado (la citabilidad del pasado completo en las tesis) y suspenda el futuro como movimiento del pensamiento. Cualquier idea de un *work in progress*, sea hermenéutico o deconstructivo, es todavía heideggeriano y, por ello, idealismo y teleología cristiana. La idea de redención en Benjamin pasa por mostrar la totalidad del pasado como el objeto de un juicio divino que interrumpe toda idea de movimiento o destinación: *dialéctica en reposo*. Debemos volver sobre estos temas al analizar las tesis de 1940 a la luz de la estructura del tiempo mesiánico.

Ahora trataremos de aclarar qué sentido tiene en Benjamin este *olvido* de la violencia latente en las instituciones jurídicas. Benjamin sostiene que si los parlamentos de hoy (1922) ofrecen un espectáculo tan lamentable es porque han perdido la consciencia de las fuerzas revolucionarias que están en su origen, es decir, de las relaciones de fuerza que en ellos se expresan. Especialmente en Alemania, nos dice en clara referencia a la revolución de 1918-19, donde esa violencia se ha desarrollado sin consecuencias para los parlamentos [*für die Parlamenten folgenlos verlaufen*]. A los parlamentos les falta la consciencia de la violencia fundadora que reside en ellos y que es, la de la lucha de clases a la que, por ejemplo, se asistió en la revolución de 1918-19, donde las fuerzas burguesas desplazaron a las monárquicas y domesticaron a su vez a las proletarias controlando los consejos obreros y desplazando a los comunistas. Los parlamentos, una vez estabilizados, son el lugar donde se recurre al compromiso para resolver conflictos políticos bajo un modo que *pretende excluir* la violencia. Pero el *compromiso político* en los parlamentos, recuerda Benjamin, es el resultado siempre de una *relación de fuerzas y de una coacción*. En tanto las relaciones de fuerza se olvidan y la violencia fundadora se fragiliza toda la ideología del consenso y el compromiso, en tanto desplaza hacia afuera todas las relaciones de dominación, fragiliza las democracias y las conduce hacia el fascismo. Es en este sentido que Benjamin ve una decadencia del derecho, en el *factum* de que la violencia y la coacción (la persecución por el estado de fines naturales, es decir, de clase), al ser olvidadas, debilitan la democracia y la llevan a abismos como el de la república de Weimar. De este modo, el parlamentarismo, en tanto se plantea constitutivamente (por su propia estructura) como un olvido de las relaciones de fuerza y la coacción latente a todo derecho según una ideología del compromiso, no puede ser considerado bajo ningún concepto como medio de acuerdo no violento, de igual modo que sucedía con el contrato: al contrario, son siempre expresión de relaciones de fuerza que permanecen *ocultas y actuantes*.

5.6. Medios puros y huelga general revolucionaria: la reine Gewalt.

¿Es posible, de un modo general, liquidar los conflictos sin recurrir a la violencia? Benjamin se hace esta pregunta, que contesta afirmativamente, y aclara que los medios de resolución de conflictos que excluyen la violencia son *medios puros*. En principio, estos medios puros [*reine Mittel*], que, como vimos, Agamben relacionaba con la esfera lingüística de la reine Sprache, pueden encontrarse en el ámbito de las relaciones privadas. El diálogo como técnica antigua de acuerdo civil es un ejemplo, y su exclusión de principio de la violencia se hace evidente en la *impunidad de la mentira*, hecho de lenguaje que Benjamin destaca. Para nuestro autor, la transformación del engaño en un *delito punible* es otro *síntoma* de decadencia del derecho donde la violencia jurídica amplía su campo en detrimento de los medios puros. Toda ampliación de los fines

del derecho, de la violencia conservadora, es para Benjamin un síntoma del olvido de la violencia triunfante, la creadora, que subyace a todo orden jurídico. La cuestión aquí parece ser que prohibiendo el engaño por temor a que éste pueda provocar la violencia se limita el acceso a medios no violentos y se introducen, en la esfera de la regulación conservadora del derecho, esferas enteras que antes se dejaban fuera. El derecho, según Benjamin, vive un proceso en el que *se da miedo a sí mismo* en virtud a la desconfianza de sí mismo -su debilidad, que es su olvido de la violencia fundadora- y en su hiperregulación de todo nos muestra que la obsesión por protegerse de toda violencia multiplica la presencia de la violencia, como se aprecia nítidamente en el caso de la policía o en el de la tendencia a la judicialización de los conflictos políticos o privados. A mayor olvido de la violencia fundadora mayor desconfianza en relación a toda violencia externa y, de este modo, mayor multiplicación de la violencia conservadora por la presión de las fuerzas opuestas, que, llegada a un límite, se transforma en fundadora (caso de la violencia policial, por ejemplo). Esta misma tendencia, en el ámbito de las fuerzas colectivas, ha contribuido a admitir un derecho de huelga que contradice los intereses del Estado pero lo salvaguarda de conflictos mayores. Todo esto es característico, como veremos, de un determinado régimen de reconocimiento asentado en las democracias parlamentarias que se fundan en la consistencia imaginaria de la esfera denominada del imperio de la ley y de la igualdad ante la ley.

Apunta Benjamin entonces que, bajo determinadas condiciones, la huelga puede ser considerada un *medio puro*, esto es, un medio desligado completamente de la violencia. Para ello es decisivo volver a la distinción, ya examinada, entre *huelga general política* y *huelga general revolucionaria*. De la profundización en esta contraposición ya trabajada extraerá el autor un acercamiento hacia la definición de un *medio puro* en el ámbito de las relaciones de fuerza (la lucha de clases); es decir, de la persecución de fines naturales no ya mediante una violencia fundadora de derecho sino mediante una *violencia pura*, esto es, una violencia excluida de toda relación medios-fines (de igual modo que la reine Sprache es una dimensión del lenguaje excluida de toda relación medios-fines, propia del lenguaje burgués). Esto supondrá, como veremos, una cierta lectura del marxismo que tendrá su continuación en las tesis sobre el concepto de historia de 1940. Si la huelga general política es violenta porque sólo aspira a una modificación exterior de las condiciones de trabajo, es decir, a la persecución de fines naturales mediante la introducción de un cierto grado de violencia fundadora, la huelga general revolucionaria aspiraría no a modificar las condiciones de trabajo sino a instaurar un nuevo modelo de trabajo no impuesto por el Estado. Si la huelga política, de tradición socialdemócrata, realiza una *violencia creadora de derecho* (y se inserta dentro de una determinada estructura de reciprocidad y reconocimiento), la huelga general revolucionaria, afirma el autor, es *anarquista*.

A esta concepción, considerada *moral* por el autor en tanto desliga el vínculo entre violencia y creación de derecho, se le podría objetar, añade el autor, que sus consecuencias podrían ser catastróficas. Sin embargo, Benjamin responde que el carácter violento de una conducta no debería ser juzgado por sus efectos ni por sus fines, tan solo según la *ley de sus medios*. Lo esencial, a la hora de pensar las diferentes formas de violencia es la búsqueda de aquellas que escapan a las apuntadas por la teoría jurídica. ¿Qué pasaría si todo tipo de violencia fatal [schicksalmaßige Gewalt], utilizando medios legítimos, entrase en un conflicto irreconciliable con fines justos? ¿Y si debiéramos buscar una violencia que no podría ser para esos fines ni el medio legítimo ni el ilegítimo [nicht das berechtigte noch das unberechtigte Mittel sein könnte] sino que no jugaría en relación a ellos el papel de medio?

Estas reflexiones mostrarían, dice el autor, el carácter *indecidible* de todos los problemas del derecho de un modo comparable a como las lenguas muestran la imposibilidad de decidir entre lo verdadero y lo falso. Tan solo la elevación hacia un *plano superior* al de la relación medios-fines y el significado podría darnos la clave resolutive. Para Benjamin, *puro* es aquello que, como la reine Sprache o la reine Gewalt, se halla más allá de toda relación limitativa de medios-fines y, por ello, más allá del campo de fuerzas que estas relaciones *determinan y ocultan*. Lo que decide, nos dice el autor, sobre la legitimidad de los medios es siempre una violencia que tiene el carácter de un destino y, sobre la justicia de los fines, Dios mismo: es decir, la *violencia divina*. Una violencia que está más allá de toda relación medios-fines y, de ese modo, más allá de toda relación basada en el significado, el conocimiento y en el destino fatal que acompaña, como vimos en los ensayos de 1916 y 1922, a toda concepción del lenguaje o de la violencia como medio para un fin. El problema está en el hábito tan arraigado, dice el autor, de pensar los fines justos como objeto de un derecho posible, es decir, no solamente como universalmente válidos (lo que implica el carácter de la justicia) sino como universalizables, lo que va contra su carácter universal. El carácter universalizable se opondría de ese modo al carácter universal como lo hace un universal abstracto a un universal concreto o como el derecho se opone a la justicia. Esto se corresponde con la contraposición ya establecida entre *finés legales universalizables*, que tocan a los derechos del individuo y el ciudadano, y *finés naturales no universalizables*, que tocan las relaciones de fuerza y los derechos e intereses colectivos o de clase. Si el universal concreto supone una exclusión de ciertos derechos colectivos (a la organización colectiva del trabajo, por ejemplo) que se marca en el sistema que inaugura como un afuera o una singularidad (antisistema o excepción), el universal abstracto es de nuevo la exclusión pero esta vez como elemento que cierra el sistema, que lo completa *ocultando la excepción* y dando paso a una calculabilidad o a un significado del todo que es el reflejo de ciertas condiciones de exclusión (todos los principios ligados a la reciprocidad y al mútuo reconocimiento, los derechos del individuo, son, de este modo, en relación al universal concreto donde se localiza la relación de *fuerza*, abstracciones o desplazamientos del significado a lo imaginario, puras potencialidades que ocultan una exclusión actuante u operativa).

Benjamin, a diferencia de Derrida, trata ese elemento incalculable, la justicia, como un *universal concreto* más allá de la ley de equivalencia económico-jurídica efectiva, y no como un concepto límite (una idea de justicia) que orienta el pensamiento más allá del principio de equivalencia¹⁰⁵. Precisamente en tanto concreto, lo universal es el más allá de una cierta relación de fuerza (la dominación económico-política), que funciona como negación determinada del todo o, si se quiere, como fundamento de la estructura del campo. Es el *derecho sin derecho* que se oculta bajo la ley de reciprocidad que funda el derecho. Del planteamiento que trata de buscar una relación no limitativa de los conceptos de fuerza y de violencia (su sometimiento a relaciones medios-fines) se deduce que una violencia pura, al margen de las relaciones de fuerza que constituyen el derecho, es aquella que por definición cancela en sí mismo el derecho como relación de fuerza, es decir, una fuerza (política) que pretende destruir las relaciones de fuerza y que, por esa razón, desborda el derecho. Es, como dice Benjamin, una fuerza anarquista o, en términos marxistas, la fuerza de una clase que pretende disolver las relaciones de clase. Pensar esta dinámica de fuerzas más allá de conceptos hoy en día inoperantes, como el de revolución en sentido clásico, es aquello que el mesianismo benjaminiano, tanto su filosofía de la historia como su filosofía política, parece estar ofreciéndonos dentro de un proceso en curso de relectura del marxismo que pasa inevitablemente por la destrucción del fantasma fundamental: la utopía como ideal y telos.

105 Para Benjamin no se trata de orientar el pensamiento más allá de las relaciones de equivalencia sino de orientar la *acción* más allá de estas relaciones. Esta es la función del pensamiento en sentido materialista: no pensar el movimiento sino *interrumpirlo* para servir a la acción.

5.7. Fundación mítica del derecho.

Benjamin comenzará, a partir del tema de la fundación mítica del derecho, una nueva profundización en el planteamiento del problema del vínculo entre violencia-derecho-mito a partir de la dialéctica entre significado y manifestación. La violencia fundadora y conservadora había sido hasta ahora considerada siempre, afirma el autor, como un medio sin que surgiese el planteamiento de una *función no mediata* de esta violencia. A la luz del concepto de la violencia fundadora, cuyas paradojas en su vínculo con el derecho ya hemos recorrido, Benjamin trata de profundizar en el carácter *inmediato* de la violencia fundadora, que ahora es designada como *violencia mítica*. Es decir, lo que ahora parece ofrecérsenos es la caracterización de esa fuerza sobre la que se funda el derecho, esa ley actuante pero no simbolizada en los términos de la *filosofía del lenguaje* del autor, de *manifestación* [Manifestation].

El autor se refiere, para ilustrar esta violencia que ya no es medio sino *manifestación*, al mito, donde la violencia aparece siempre como el resultado de una *provocación al destino* y no como una violación del derecho. Como ejemplo de esta provocación y de esta violencia *inmediata e irruptiva* utiliza el autor el mito de Níobe. Si esta violencia puede aparecérsenos como idéntica a la violencia fundadora esto nos plantearía, según Benjamin, el problema de la consideración de la violencia fundadora únicamente como *un medio* (en relación a los fines del derecho) que se había hecho ya en el caso de la violencia guerrera. Esto haría evidente que, como fundadora, la violencia tendría en realidad una doble función [Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zweifach], comportando, además de su carácter de medio, una cierta inmediatez: porque en el momento en que la violencia fundadora, nos dice, instaura *como derecho* aquello que es su fin (es decir, que plantea *como derecho* una cierta *violencia natural*), no destituye la violencia [die Gewalt nicht andankt] tras instaurar el derecho sino que funda, de manera inmediata [unmittelbar], un cierto derecho como violencia, en tanto instituye unos fines no liberados de la violencia sino (en tanto que derecho), ligados de forma *interior y necesaria* [notwendig und innig] a una cierta violencia. La fundación de derecho sería así *fundación de poder* y, en esta medida, un acto de *manifestación inmediata* de violencia que la ligaría de un modo radical al mito.

“Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder es el principio de toda fundación mítica de derecho”. (Benjamin 1998 : 40)

Si la violencia es *interior y necesaria* al derecho entonces el derecho adquiere un significado más allá de los medios y fines reconocidos en él, cobrando un carácter de violencia ineluctable propio del destino en el mito. Por otra parte, a esta manifestación de la violencia mítica contrapone el autor la *justicia* como *principio de fundación divina de fines*.

Expresándolo en términos lingüísticos, podría decirse que en la *fundación del poder*, la relación de fuerzas, excluida del enunciado de la ley (los fines del derecho y su reconocimiento público), subsiste, sin embargo, como una enunciación pura y sin significado: *una manifestación*. Ahí emerge la dimensión de la amenaza indeterminada, de la fuerza amenazante que vincula el derecho al destino: se trata entonces de que el derecho *impone o fuerza* más de lo que dice según la carta de derechos en que los sujetos se reconocen. La relación culpable que organiza una parte importantísima del pensamiento de Benjamin desde *Destino y carácter*, debe de este modo ser entendida como el vínculo de la vida (en tanto *vida nuda*), más allá del significado de la ley, con una ley que es vida y que sin haber sido enunciada, *actúa*. Sobre esta confusión entre derecho y vida

y sobre una ley que obliga sin prescribir nada, una ley desconocida, ha fundado Kafka una obra singular que, no es necesario recordarlo, se halla estrechamente vinculada al pensamiento benjaminiano. El tema de esta *confusión entre ley y vida* forma parte de la correspondencia entre Scholem y Benjamin y ha sido asignado a la dimensión de la ley en la obra de Kafka.

El pasaje siguiente, dedicado por Benjamin a la *fundación mítica del derecho*, parecería ofrecer, bajo un caso o un ejemplo histórico, el de la fijación de fronteras, la estructura general de toda fundación de derecho en tanto arraigada en el mito, es decir, en una relación indisoluble e *inmediata* entre derecho, violencia y culpa. De este análisis, como veremos, se desprende una estructura doble que es inherente a toda fundación.

“En ella se muestra con la mayor claridad, que toda violencia fundadora de derecho viene a garantizar un poder, y no un ansia excesiva de beneficio en forma de posesiones. El establecimiento de fronteras no significa la somera aniquilación del contrincante. Se le conceden derechos, aun en aquellos casos en que el vencedor dispone de una superioridad absoluta de medios violentos. Y, de manera *diabólicamente ambigua*¹⁰⁶ [dämonisch zweideutiger Weise], se trata de una «igualdad» de derechos: para ambas partes firmantes del contrato, la línea que no debe franquearse es la misma. Aquí asoma con terrible ingenuidad la *mítica ambigüedad* de las leyes que no deben ser «transgredidas», y de las que hace mención satírica Anarole France cuando dice: “la ley prohíbe de igual manera a ricos y pobres el pernoctar bajo puentes”. Asimismo, cuando Sorel sugiere que el privilegio (o derecho prerrogativa) [“Vor”recht] de reyes y poderosos está en el origen [in den Anfängen] de todo derecho, más que una conclusión de índole histórico-cultural valedera, está rozando una verdad metafísica y mientras exista el derecho, esta verdad perdura *mutatis mutandis*. Y es que, desde la perspectiva de la violencia que sólo el derecho puede garantizar, no existe igualdad. En el mejor de los casos, hay violencias igualmente grandes (cursivas mías)”. (Benjamin 2001: 40)

1. Para enmarcar de un modo general la reflexión de este fragmento, cabría decir algo sobre el significado de la intervención en Benjamin de referencias a una antigüedad mítica y a los orígenes del Estado. Las guerras de la época mítica [mytischen Zeitalters] pueden resultar desorientadoras como concepto a la hora de establecer el sentido del discurso. Lo harían en cierto modo ambiguo y podría parecer que el poder y la violencia como fundación mítica del derecho corresponden a un hecho del pasado. La frase de Sorel sobre el derecho, que al comienzo sería un privilegio de los poderosos, contribuye a esa ambigüedad en la que iría implícita una cierta idea de progreso. Sin embargo, la última frase es irrevocable y enlaza con el sentido general del ensayo, una crítica general del vínculo mítico entre violencia y derecho. La frase dice entonces que ese vínculo fundador entre violencia y derecho, que se ejemplifica en la definición de fronteras de las guerras míticas, y que instituye el derecho como una relación de dominio, permanecerá mientras el derecho exista. Lo que aquí está operando, como siempre en Benjamin, es la premisa ontológica de que lo más viejo -el vínculo entre derecho, violencia y mito- opera y actúa en lo más moderno.

2. Los *dos* elementos que subyacen a este pasaje son, de este modo, *primero* una consideración, que sin duda para Benjamin es genérica, del derecho como definición de límites, fronteras, en base a *relaciones de fuerza* (vencedor/vencido, dominador/dominado) que son, *en segundo lugar*,

106 Esta *ambigüedad diabólica o demoníaca* de los derechos “iguales” es el *efecto lingüístico* de toda naturalización del derecho, es decir, del pacto imaginario-simbólico que olvida las relaciones de fuerza en que se sustenta para universalizar un campo de mutuo reconocimiento. Es, como se observa, el fruto de esa *relación expresiva* entre base y superestructura donde una exclusión jurídico-económica funda un campo de equivalencia.

presentadas como reconocimiento mutuo, como relaciones entre iguales (como la frase irónica de Anatole France nos muestra, “a todos, ricos y pobres, nos está prohibido por igual dormir bajo los puentes”). Se reconocen así derechos “iguales” para los dos contratantes y es la *misma línea* fronteriza la que ambos no pueden cruzar. Sin embargo, la línea en sí misma ha sido impuesta por el vencedor al vencido. Por lo tanto, tenemos una relación de fuerza, el derecho como privilegio del fuerte, que aparece en un segundo momento, que es el del pacto simbólico, como un reconocimiento mutuo entre iguales. En esta estructura, que es la de la apariencia que envuelve toda la dialéctica histórico-natural en Benjamin, tenemos un contenido *olvidado* (la violencia) a partir de una relación de equivalencia (apariencia de un reconocimiento mutuo). Esta estructura, arquetípica de la modernidad, la podemos encontrar ya sea en el contrato de trabajo o en el pacto soberano propio de las democracias liberales: del mismo modo en ambos casos, unas ciertas relaciones de fuerza producen una exclusión (la violencia olvidada) a partir de la cual se funda una cierta reciprocidad. Esta reciprocidad, como lo expresa nuestro autor con el entrecomillado de “iguales” para los derechos, se basa en una indeterminación del significado o, como diría Paul De Man, en una suspensión de la referencia; en cualquier caso, la ambigüedad demoníaca de los derechos, propiamente mítica para Benjamin, testimonia claramente que la *decadencia del derecho* es también una *decadencia del lenguaje* en la equivocidad del sentido¹⁰⁷.

Si nos dirigimos ahora a la continuación del párrafo, obtenemos, desde otro punto de vista, pero siempre en relación a la definición de fronteras, una nueva característica del derecho en su relación con el mito: un vínculo demoníaco con el destino que se halla íntimamente ligado a este carácter olvidado, oculto, que parece cobrar la dimensión natural (la relación de fuerzas) de la ley.

“Sin perjuicio de lo dicho, el acto de establecimiento de fronteras es, aun en otro sentido, significativo para la noción de derecho. Por lo menos en lo que respecta a los tiempos primitivos, las leyes y fronteras circunscritas no están escritas. Las personas pueden transgredirlas en su ignorancia y condenarse por ello a la expiación. En efecto, la agresión al derecho, ejemplificada por la transgresión a una ley no escrita y desconocida implica, a diferencia del castigo, la expiación. Y por desgraciado que pueda parecer su impacto sobre el desprevenido, su irrupción no es, vista desde el derecho, producto del azar, sino acto del destino que de nuevo se manifiesta en su programada ambigüedad [in seiner planvollen Zweidutigkeit]”. (Benjamin 2001: 41)

En esta segunda parte, el texto nos plantea, según la estructura mítica del derecho, (su vínculo *indisoluble y oculto* con la violencia) una nueva profundización del nexo entre derecho y destino. Este vínculo parece basarse precisamente en esa estructura de *ocultación* de la violencia fundadora que es inherente al derecho como reconocimiento. Desde este punto de vista, y tomando de nuevo el ejemplo de la definición de fronteras, nos dice el autor que éstas, al menos en los tiempos primitivos, permanecen ocultas en tanto son definidas *por leyes no escritas*. Si, como sostenemos, el uso de un caso o ejemplo histórico, cumple aquí la función de revelar una estructura efectiva de lo histórico, del mismo modo que toda violencia se *codifica o se simboliza* bajo una determinada forma de reconocimiento según los fines, este *proceso de simbolización* se produciría a su vez como un *olvido* de la relación de fuerzas que hace la ley y que quedaría por ello establecida en virtud *a leyes no escritas*. Es ahí, en esa inconsciencia, donde se activa la dimensión mítica tanto de la ley (su ocultación de la violencia) como de lo vivo (la fijación de un destino para la criatura). De este

107 Toda la filosofía del lenguaje de 1916 continúa viva en la crítica de la violencia. El lenguaje caído es aquel que, en virtud de su vínculo con la ley, funda la equivocidad del significado. Lo que Benjamin parece estar apuntando aquí es que la igualdad es *sin nombre*, es decir, es una abstracción que carece de todo significado *inmediato* o referencial.

modo, el castigo a la transgresión del derecho, en tanto este derecho no es conocido, adquiriría el sentido de una expiación [Sühne] y no de una sanción o pena [Strafe] de derecho. Esto, por ejemplo, se relacionaría de un modo estricto con el carácter mítico, indeterminado y amenazante, que la policía (pero también el ejército), y su violencia, cobran en las democracias capitalistas y con el modo en que esta violencia, en tanto protege al propio derecho, y emana del *poder del Estado*, puede adquirir el sentido de una *expiación sin condena*¹⁰⁸. Por ello, desde el mismo punto de vista del derecho, esta expiación no se presentaría ante quien la comete como un accidente sino como un *destino*, el cual se mostraría en su sistemática y también demónica ambigüedad. Esta ambigüedad del destino es precisamente la de una ley que ejerce su fuerza, *actúa*, pero que no ha sido fijada, y a partir de la cual ley/destino y pena/expiación resultan indiscernibles. Esta sistemática ambigüedad introduce no al hombre, que para Benjamin está ligado a lo salvífico (que es precisamente la superación de este vínculo entre violencia y derecho), pero sí a la vida natural o *vida nuda* en él [bloß leben], dentro del horizonte de la culpa. Este ámbito de indecidibilidad entre sanción y expiación, entre derecho y destino, expresa la relación del sujeto de derecho de las democracias con una violencia que no proviene ya del ámbito de los fines del derecho sino de las relaciones de fuerza sobre las que se funda el poder.

“El destino es el contexto culpable de lo que vive [Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen]. Corresponde a la constitución natural de lo viviente [natürlichen Verfassung des Lebendigen], a esa apariencia [Schein] no disuelta aún del todo, de la cual el hombre está apartado de tal manera que nunca ha conseguido sumergirse del todo en ella, sino que más bien -bajo su imperio- ha podido permanecer invisible en su mejor parte. Por lo tanto, no es el hombre el que tiene un destino, sino que el sujeto del destino es indeterminable. [...] El hombre no es golpeado nunca por el destino, sólo lo es la desnuda vida en él [bloß Leben], que participa de la culpa natural y de la desventura a causa de la apariencia”. (Benjamin 1971: 206)

Podemos ahora probablemente situar el concepto de destino en *Destino y carácter* dentro del ámbito de la crítica de la violencia jurídica benjaminiana y comprender mejor los conceptos de culpa-destino-derecho en su vínculo con la violencia. La violencia *inmediata* del derecho, aquella en que se expresa el imperio de una fuerza sobre otra, *actúa* sin hacerse presente, desbordando los fines legales reconocidos por el derecho, sobre la *vida nuda* bajo la forma de una *manifestación*. Esta fuerza implica un *vínculo real* del hombre que toca *su condición de viviente*, es decir, a sus *fines naturales*, pero sin hacerse presente en el campo de la reciprocidad simbólica, consagrado a la equivalencia de todos ante la ley. Es en este sentido que debe entenderse la frase de Benjamin “el sujeto del destino es indeterminable”. La culpa es, por lo tanto, en este contexto, un vínculo de sujeción, un vínculo con una violencia *irreconocible* en el campo simbólico de la reciprocidad, pero que *actúa* sobre el ser viviente como una ley desconocida en el más estricto sentido kafkiano del término¹⁰⁹. La culpa no es otra cosa que la interiorización de esa ley desconocida que existe tan solo como *pura manifestación*, la introyección de una violencia exterior e inasignable que todo derecho porta en sí. De este modo, el hombre se halla inscrito para Benjamin en el contexto culpable del destino en la medida que todos los contratos en que entra con la ley

108 Todo lo relacionado con la lucha antiterrorista, con las torturas sistemáticas que este tipo de acción del Estado parece conllevar, dan cuenta de esta *expiación sin condena* (o previa a la condena). También, por supuesto, las actuaciones policiales de todo tipo contra los llamados “inmigrantes ilegales”.

109 El poder subyugante del texto kafkiano se basa principalmente en la forma en que fue capaz de plasmar una fuerza que actúa sin ser jamás reconocible o representable. Que la ley sea un destino en Kafka se basa en el carácter desconocido tanto de la ley como de la culpa: no hay significado sino, únicamente, la emergencia de un campo de fuerza. Kafka ha conseguido novelar de un modo sistemático esa zona liminar de la violencia inmediata (fundadora/conservadora) donde la pena se confunde con la expiación y la sentencia con el destino.

(trabajo/consumo/representación) *manifiestan* un vínculo *interior y necesario* con una violencia que *actúa* sin hacerse presente: una violencia desplazada u olvidada por el *vínculo imaginario* que funda toda reciprocidad. Como puede apreciarse, la ley, en tanto fenómeno originario de exclusión, es aquello que siempre se halla *ya escindido* entre *acto y potencia*, entre una fuerza que *actúa* sin hacerse presente (ex-iste) y un cierto campo de equivalencia y reconocimiento que tan solo existe como *potencia o telos*. La *consistencia imaginaria* de la ley simbólica oculta la fuerza actuante de una violencia estructural. La estructura del tiempo mesiánico, en tanto aparece ante nuestros ojos como una determinada relación con la ley, se perfila como la irrupción de una fuerza que debe destituir en la ley toda consistencia imaginaria para llevarla a su cumplimiento. La dialéctica ya explicitada entre apariencia y ruina tocará también de un modo directo a todas las formaciones o superestructuras del derecho occidental.

5.8. Constitución de la violencia divina.

Vamos a intentar ahora una aproximación a la caracterización benjaminiana de la violencia divina en tanto esta se opone a la violencia mítica. Para hacerlo es necesario no olvidar esta violencia actuante y no reconocida ni reconocible en lo simbólico que toca al hombre como vida nuda. Es esta violencia, que alcanza al hombre en sus fines naturales, la que lo afecta como una suerte de *destino* y aquello que, desde la lógica benjaminiana, debe ser *interrumpido*.

Igual que en todo ámbito Dios se opone al mito, nos dice Benjamin, así la violencia divina se opone a la violencia mítica. Si la violencia mítica es fundadora de derecho [rechsetzend] la violencia divina es destructora de derecho [rechvernichtend]. Si la violencia fundadora establece fronteras, los límites en que se establece y se olvida una determinada relación de fuerzas, la violencia divina destruye sin límites [vernichtet diese grenzenlos] y, por lo tanto, más allá de toda relación de fuerzas. Si la violencia mítica culpabiliza y expía al mismo tiempo, la violencia divina lava de la culpa, si aquella amenaza [drohnend], esta otra golpea [schlagend], si la primera es sangrienta [blutig], la segunda es no sangrienta en un modo letal [unblutige Weise letal] y, para finalizar, como última caracterización de la violencia pura, contrapone Benjamin la violencia ejercida sobre Níobe por los dioses con la violencia ejercida por Dios contra los levitas que, como afirma Benjamin, alcanza o golpea *a los privilegiados*. La extraña insistencia en la lectura de Jacques Derrida, de acercar esta violencia no sangrienta y purificadora a la solución final nazi, sin tener en cuenta la dialéctica entre fuerza y sentido, podría ser desmentida a partir de esta descripción pero, muy especialmente, gracias al último ejemplo, pues una violencia que golpea a los privilegiados puede ser entendida como una violencia que pretende disolver una determinada relación de fuerzas: ese parece ser el hilo conductor de la caracterización benjaminiana de la violencia divina que, en todos y cada uno de sus elementos, es contrapuesta a la violencia mítica con que todo derecho, como expresión de una relación de fuerzas, inscribe la vida natural. Lo que la violencia divina parece operar en tanto opuesta a la mítica es la disolución del vínculo mítico inscrito en los límites, en el *afuera interior* (el destino), de todo derecho. Una fuerza que pretende destituir el carácter amenazante, culpabilizador, que ese exceso sobre sí misma de toda violencia legal, impone a la vida natural como un destino. La violencia divina es entonces aquella que se ejerce *en favor* de la parte condenada en cada hombre y en la humanidad entera, la nuda vida, donde una relación de fuerza, una fuerza actuante pero no reconocible, igual a un destino, más allá de todo ámbito de equivalencia y reconocimiento, golpea a los hombres por el solo hecho de someterse a un contrato bajo la ley de una reciprocidad que, como Benjamin ha explicitado, significa cabalmente que “a todos, ricos y pobres, nos está prohibido por igual dormir bajo los puentes.” Violencia natural inscrita en todo orden de derecho positivo.

Benjamin describe unas páginas después la ley de las oscilaciones de esa violencia natural, ese ir y venir dialéctico que toman las formas de la violencia fundadora y conservadora de derecho, dentro de ese campo de fuerzas que actúa en el derecho. Esa debilidad congénita de todo derecho que hace que, a partir de la represión de las contra-violencias hostiles, el derecho *olvide* la violencia en que se funda. La cosa dura, se nos dice, hasta el momento en que nuevas violencias o las violencias precedentemente reprimidas empujan la violencia conservadora hacia una nueva fundación a la que sucederá de nuevo la declinación. Esta dimámica circular, que determina un tiempo mítico en el que operan tan solo relaciones de fuerza, es aquello que obstaculiza el advenimiento de *una nueva era histórica* [neues geschichtliches Zeitalter] que es el momento de *lo mesiánico* en el texto: *divinas* o *puras* son la fuerza y la violencia que tratan de quebrar ese círculo de la repetición. Reproducimos el texto original acompañado de una traducción propia que trata de preservar la sintaxis del original.

[“Auf der Durchbrechung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen, auf der Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt, begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter. Wenn die Herrschaft des Mythos hie und da im Gegenwärtigen schon gebrochen ist, so liegt jenes Neue nicht in so unvorstellbarer Fernflucht, daß ein Wort gegen das Recht sich von selbst erledigte. Ist aber der Gewalt auch jenseits des Rechtes ihr Bestand als reine unmittelbare gesichert, so ist damit erwiesen, daß und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist”.] (Benjamin 202 : 1999)

“En la ruptura de ese círculo hechizado de las formas míticas del derecho, en la destitución del derecho junto a los poderes de los que este depende como estos de aquel y, así, por último, del poder del Estado, se basa una nueva era histórica. Si aquí y allá el poder del mito ha sido quebrado ya en el presente, entonces esta nueva era no se halla en un horizonte tan inimaginable que una objeción contra el derecho se resolvería por sí misma. Pero si la existencia más allá del derecho de una violencia pura e inmediata está asegurada, también está con ello comprobado (y cómo) que una violencia revolucionaria es posible, con cuyo nombre la más alta manifestación de violencia pura entre los hombres puede ser probada.”

Lo que este pasaje parece desvelar es una cierta relación temporal que, como vimos, ya fue explicitada en *Destino y carácter* y que concierne a la relación entre el tiempo mítico y el tiempo de la redención, este vínculo es propio también de la estructura de la temporalidad en las tesis. La ruptura del círculo hechizado del derecho, que determina la *historia* como un campo de fuerzas, supone la *desocultación* de una estructura de repetición, un antagonismo, más allá del tiempo imaginario de las relaciones de equivalencia y reciprocidad, siempre organizadas según la estructura de un telos y un origen. La ruptura de ese círculo mítico del derecho parece constituir el fundamento de una nueva era histórica que supone la destitución [Ensetzung] del derecho, del poder y del Estado ya que la violencia divina es una violencia que existe *más allá* del derecho.

Es importante remarcar también que, una vez atravesado el campo de la equivalencia y el reconocimiento que inaugura el orden legal, hallamos *dos violencias puras* o no codificadas. Una *mítica* que pretende conservar las relaciones de dominación y que supone *la inscripción de la vida natural* en un tiempo de la culpa y la repetición (un orden de destino donde toda sentencia jurídica es ya una expiación) y una revolucionaria que trata de disolver toda relación de fuerzas y liberar al hombre de su conexión natural con la violencia, la culpa y la expiación. Con ello volvemos a la conexión mesiánica entre el tiempo del mito y el tiempo de la redención. Según esta, Benjamin establecía en *Destino y carácter* que el tiempo del mito era un tiempo no autónomo [unselbständige

Zeit] que dependía del tiempo de la redención. Pero con ello volvemos también, ahora en unos términos histórico-filosóficos más ajustados, al problema mesiánico de la *desocultación* propio de las tesis, de la emergencia en un tiempo vacío y homogéneo, el tiempo del reconocimiento, del telos y de la reciprocidad (la ambigüedad *demónica* de los derechos “iguales”), de un tiempo de la repetición: es tan solo a partir de la *determinación de la fuerza*, de la localización histórica de una *vida nuda* sometida a la violencia natural o mítica, que puede emerger una violencia o una fuerza que, *más allá de todo derecho*, aspire a disolver la fuerza inscrita en el interior del derecho (y del tiempo) como su afuera.

Es preciso reconocer, en todos estos motivos, que el texto parece negar toda posibilidad de una fundación de derecho por parte de la violencia divina, a pesar de que esta violencia sea aproximada a la huelga general revolucionaria que pretende disolver las clases sociales y que, según la teoría de la acción política marxista, aspira al control del Estado y a la instauración de una *dictadura del proletariado*. La violencia divina se opone dialécticamente a todo derecho en tanto el derecho es en última instancia fundación de *poder*: Benjamin parece oponerse a toda fundación de poder y a todo papel del Estado en la crítica y distingue, como hemos visto, entre fundación mítica del poder y fundación divina de fines a la hora de caracterizar ambas violencias.

Esta es, a mi entender, la gran falla del texto, a partir de la que pierde toda posibilidad de una articulación política en términos históricos. No en vano, Benjamin afirma al comienzo del ensayo que la huelga general política es *anarquista*. Ciertamente, como en toda doctrina anarquista, el contenido de la acción política que deberá llevar a la disolución de las clases debe conducir, al mismo tiempo, a una disolución del poder del Estado y del derecho. Si la estrategia política marxista, que también aspira a la disolución última de las clases y del Estado, implica una etapa y un proceso de transición, la dictadura del proletariado, que debe conducir hacia esa disolución del Estado y del derecho, el anarquismo no admite, en el acto de fuerza que derriba el poder, ninguna fundación de derecho (que vendría implicada en una dictadura del proletariado con un programa económico que funda, ineludiblemente, un nuevo derecho). Esto nos lleva al corazón de la *metafísica anarquista* que comprende la disolución de un campo de fuerzas, el antagonismo fundacional, como una disolución, en términos absolutos, de la violencia y, por lo tanto, del Estado y del derecho. El hecho de que una mayoría social de tipo colectivista pueda derribar sin más al Estado y abolir la violencia instaurando un modo de producción colectivizado y una sociedad igualitaria es algo que no pertenece a la historia de la humanidad y a sus revoluciones. Las cosas no suceden de ese modo y sólo pueden ser representadas así en base a una *creencia*, que es incompatible con todo análisis materialista, en una cierta espontaneidad de la naturaleza humana (ese concepto fallido), es decir, en un desprecio significativo por el papel que las estructuras económicas y políticas tienen en la conformación de la llamada naturaleza humana, es decir, en las subjetivaciones propias de la organización social. La teoría marxista de la acción política es más realista (es decir, es materialista) y sabe que no existe espontaneidad alguna ni naturaleza humana y que es imposible plantear el acto revolucionario como un acto de disolución inmediata de la violencia, del Estado y del derecho. La historia de las revoluciones certifica que todo nuevo orden implica destrucción y fundación de estructuras jurídico-económicas con lo que resulta impensable para la teoría marxista un inmediato final de la violencia basado en la instauración de una estructura productiva colectivista. La destrucción de las estructuras económicas y del derecho burgués supone una fundación de nuevas estructuras y, por lo tanto, de un nuevo derecho. Sucede que, sin embargo, lo específico de esta nueva dialéctica entre base y superestructura es la disolución del *uso político de la necesidad*, es decir, la abolición de las clases económicas, con lo que esta acción revolucionaria es siempre tendente a la disolución del poder de clases, estamentos o géneros, que es

aquel que constituye siempre, en el ser humano socializado, una *vida nuda*: ahí reside una especificidad que es preciso pensar. Un proyecto de este tipo, que requiere de acciones políticas que implican una violencia sobre el antiguo orden debe ser respaldado por una nueva violencia, una nueva fundación, la llamada dictadura del proletariado, que implica una fundación de derecho y una violencia cuyo fin último es disolver el antagonismo. Lo que se dio en llamar por Marx y Engels *dictadura del proletariado* supone así un reconocimiento explícito de que la disolución de las clases no es equivalente de inmediato a una disolución de la violencia, como cree el anarquismo, sino que supone más bien una reorganización de la violencia que instituye un orden, como antes lo hiciera la burguesía, que acaba con los privilegios de clase constitutivos de las exclusiones fundadoras: el dominio burgués sobre el trabajo, el medio de producción y el producto social que conforman el modo de dictadura burgués. Sobre la hipótesis de Marx (y la llamo hipótesis porque no aparece ningún desarrollo del tema en su obra) acerca de que la dictadura del proletariado, al conducir a la disolución de las clases, debe significar también la disolución del Estado y del orden jurídico ya que Estado y derecho se fundan en el antagonismo, se trata de un problema complejo que abordaremos más adelante pero que los estudios antropológicos sobre sociedades colectivistas parecen desmentir.

Lo que queda claro, no obstante, tras nuestra lectura secuencial de la crítica, es que el texto, a causa del tratamiento del motivo de la violencia divina, funciona con una lógica anarquista donde la ruptura del vínculo entre violencia y derecho aparece de inmediato como una superación del derecho y el Estado. No sucede lo mismo en el otro texto político del autor, las tesis de 1940, donde precisamente lo que trata de mostrarse es la confluencia entre el aparato teológico y el materialismo histórico. Nuestra pregunta sería entonces, si pretendemos continuar el camino que nos hemos trazado, cómo leer el motivo de la violencia divina, es decir, aquella que debe dar, según la formulación de lo mesiánico en el texto, lugar a una nueva era histórica, desde una confluencia entre marxismo y teología.

Existe un modo de hacerlo y así ofrecer una conexión entre teología y política en la crítica ya que Benjamin, por más que siga una lógica anarquista, introduce el concepto de una nueva fundación y de una nueva violencia que ataca a los privilegiados, es decir, no identifica el acontecimiento revolucionario con una inmediata disolución de la violencia: en tanto la violencia divina, como medio puro, supone la *justicia* como principio de toda fundación divina de fines, el autor no acaba de desembarazarse del motivo de la fundación, una fundación cuyo principio es la justicia, concepto que funciona para Benjamin en el lugar de lo incondicionado. Que la violencia se presente en la acción revolucionaria como un *medio puro* quiere decir que la violencia, fundadora del poder en su dimensión mítica, no implica en este caso sujeción alguna a *los fines naturales* de las clases, es decir; que esa violencia, a diferencia de la implicada en la huelga general política y en la lucha por el reconocimiento, no aparece sujeta a una relación medios-fines, que define la escisión en clases del campo social, sino que se vincula con un fin más elevado, la disolución del uso político de la necesidad y la coacción. Ese fin más elevado, que implica para Benjamin la ruptura del ciclo mítico de la culpa y de la expiación, y la redención de la nuda vida, es la *justicia* como principio de toda fundación divina de fines. De este modo, tanto el motivo de una violencia inherente a la justicia, una violencia que destruye los privilegios, como el motivo de una fundación, aparecen inscritos en el texto y pueden servirnos para pensar la llamada dictadura del proletariado y la fundación de derecho correspondiente a un nuevo Estado socialista.

El término dictadura del proletariado nos parece, al mismo tiempo, afortunado y desafortunado en su formulación. Afortunado porque Marx y Engels se alejan con él de todo utopismo y de todo deseo emancipatorio en tanto reconocen que a la desarticulación de la violencia burguesa le es

inherente una violencia propiciada por la clase asalariada cuya finalidad, desde luego, no es la explotación de la antigua clase dominante, sino la disolución de ambas clases. En tanto es esta la finalidad última del proceso engendrado por esta violencia parece bastante incorrecto llamarla dictadura, dado que la dictadura siempre va dirigida a la preservación de un poder de clase y de un antagonismo económico político. En ese sentido el término se nos antoja desafortunado y aún más, si cabe, si consideramos que ese término es y será esgrimido por los liberales (que se consideran fundadores e inventores de *la democracia*), como una prueba del autoritarismo inherente al socialismo marxista. A continuación se señalará al comunismo real como prueba histórica de adonde conducen las teorías marxistas. Ahora no es el momento para desmontar las aberraciones intelectuales propias de las *idealizaciones liberales*. Obviamente, el dominio político económico burgués se traduce en un dominio del discurso que monopoliza el término democracia y le hurta el calificativo que le conviene, *democracia de clase*. En el manifiesto y también en otros textos Marx y Engels identifican la lucha y la organización político económica socialista como democrática aunque es Lenin, en su diatriba contra Kautsky en 1919, quien desarrolla más extensamente la crítica de la “democracia pura” de los reformistas y la sitúa en el lugar que le corresponde. La democracia burguesa, por su propio proceso de constitución dialéctica -la lucha por el reconocimiento-, es el aparato de dominación política del capital y supone, en el nivel reprimido de las exclusiones fundadoras, una verdadera *dictadura de la burguesía* en tanto hay una dimensión del derecho, la auténticamente colectiva, inaccesible a la lucha democrática por el reconocimiento, que es una lucha burguesa.

5.9. Violencia divina y dialéctica histórica.

Volviendo ahora a Benjamin, y tratando de injertar sus conceptos en el aparato del socialismo marxista, la dictadura del proletariado supone una violencia como *medio puro* por la sencilla razón de que la finalidad que se persigue no es el dominio social de la clase proletaria sino, al contrario, disolver la escisión de la sociedad en clases y de este modo, *cambiar la naturaleza* del poder y de la violencia. Es decir, no se persigue una finalidad natural ligada a los Estados y a las clases sociales sino una finalidad de un orden superior, no ligada intrínsecamente al Estado Nación ni al dominio de clase. Se trata de una violencia que trata de disolver tanto la escisión de clase como la división de las sociedades en Estados Nación. La propia lucha por la abolición de las clases económicas se piensa por Marx y Engels, y más tarde por Lenin, dentro del escenario histórico-político, como una lucha internacionalista, antinacionalista y antiimperialista. Es en este sentido que la violencia que disuelve el antagonismo se vincula a un fin que va más allá de la escisión en clases y naciones. No obstante, pensar de este modo la violencia, más que implicar inmediatamente una emancipación de estas formas de dominio, una abolición del Estado y de las clases, nos invita a pensar, como ya se ha dicho, un cambio de naturaleza en el Estado que procede de la economía y se traslada a la estructura jurídico-política. Se trata de pensar un poder tendente a su disolución, la producción a partir de la acción política sobre el Estado de un *vacío de poder*. Sin embargo, confundir un proceso histórico y una tendencia del derecho con la *posibilidad real* de una sociedad global sin clases y sin Estados es ya otra cosa. Primero debemos comprender esa forma de poder más elevado y detener toda especulación sobre una sociedad liberada de la violencia, dado que ese tipo de pensamiento vuelve a introducir en la praxis política el deseo y puede resultar destructivo para una gestión realista de los conflictos generados por un poder abolicionista de las clases. La utopía y la emancipación para otro día, la abolición de las clases y la violencia que ataca los privilegios, para el pensamiento de nuestro presente.

Existen ya, a nuestro pesar, toda una serie de pensadores liberales de izquierdas, el más importante

de ellos es Derrida, que fantasean en torno a la idea de emancipación. El francés, en sus últimas obras, trató de introducir un vínculo entre la idea de justicia y *un deseo de emancipación* que jamás debe desfallecer, que es irrenunciable e indestructible, y que sirve para reintroducir la idea de progreso y la lucha por el reconocimiento, el *imaginario social*, bloqueando así todo pensamiento de las fuerzas y de las exclusiones *reales*. Toda idea de utopía y emancipación, en tanto cimentada en el deseo, suspende de nuevo el pensamiento del antagonismo, y vuelve a transformar la deconstrucción del derecho y del Estado en un telos histórico al margen de toda acción política: este es el gran logro de Jacques Derrida en *Espectros de Marx*, hacer de Marx una fantasía, el sostén de un imaginario de progreso en tanto ligado a una inyunción emancipatoria.

Nada hace pensar que la teoría marxista, a pesar de sugerir en ciertos puntos de su desarrollo estas fantasías sentimentales, deba ser leída *desde la lógica liberal del reconocimiento*. Por eso insistimos en que no hay abolición de la violencia, ni transparencia de las relaciones, sino, más bien, un cambio de naturaleza del poder y de la violencia. Cabe prescindir de toda dimensión utópico-sentimental y establecer que la lucha revolucionaria por el Estado, la violencia divina, es una lucha contra los privilegios de clase, es decir, por la abolición de las exclusiones fundadoras. Este cambio de naturaleza en el poder y en la violencia proviene de un cambio de naturaleza en la economía, es decir, de la *restitución* en la economía de su vínculo con la necesidad y la supervivencia colectiva (vínculo que ha ido deteriorándose a lo largo de los siglos y ha sido abolido definitivamente por el capitalismo). Es decir, el poder y la violencia cambian de naturaleza porque el socialismo es, entre otras cosas, la restitución, como evento histórico dialéctico, de una economía de la necesidad y la carencia frente a una economía del valor y de la acumulación. Es a partir de este cambio histórico en la naturaleza de las relaciones económicas, que no es una creación ex nihilo sino una restitución dialéctica¹¹⁰ de elementos olvidados, que se produce un cambio en la naturaleza del derecho y de la política con la asignación de una *referencia histórica concreta* al llamado *interés general* por la democracia de clase: *la supervivencia de la sociedad*. Ahí nos situamos ya en un orden económico y político superior, más elevado, y fundamentado en *la justicia* como principio de toda fundación divina de fines, es decir, un *orden moral*, que es aquello a lo que en *Destino y carácter* se halla indisolublemente ligado el orden de la culpa y de la expiación bajo el modo de su *superación en un tiempo mesiánico*.

La moral, que desde una perspectiva antropológica proviene también de una cierta dialéctica entre la base productiva y su simbolización en el culto y en el mito, en la dialéctica entre mito y rito, tiene un contenido material específico, la moral pertenece ya a la cultura material de las sociedades más antiguas de la estirpe humana. En tanto materialistas marxistas, hemos tratado de dar contenido a lo pensado por Benjamin tratando de, con la ayuda de Lacan, establecer una dialéctica de extremos en la constitución histórica del bien a partir de su producción. Con ello llegamos a un orden de la fundación, al que podemos llamar históricamente originario, que se planteaba alrededor de la tesis lacaniana de la *duplicidad del bien* (como ligado a la necesidad y al poder) e implicaba una dialéctica entre una economía de la carencia, imperante al inicio de nuestra historia, y una economía de la acumulación que viene a sustituirla. Lo que observamos así en esos órdenes de prestaciones totales, localizados en las estructuras elementales del parentesco, como principio organizador del intercambio material y simbólico, como *ley social-material*, era la *obligatoriedad de dar* y la

110 La restitución es en verdad *dialéctica* porque lo que retorna en el socialismo del orden colectivo antiguo de producción y distribución es la primacía de lo colectivo sobre lo individual, la ley fundamental de distribución como prohibición de la acumulación, y aquello que es suprimido, lo hoy en día imperante de lo arcaico, es el patriarcado como dominación de género. El socialismo, en los términos de una dialéctica histórica de tipo benjaminiano, supone el retorno en clave feminista -aboliendo el patriarcado- de un orden de dominancia de lo colectivo sobre lo individual. Es ahí donde se sitúa, a mi entender, la dialéctica entre lo nuevo y lo viejo.

prohibición de acumular como fundamento del *vínculo social*. Marcel Mauss, el primer antropólogo que investigó esos órdenes de prestaciones totales, ya los abordó como formas arcaicas del derecho y de la moral, aunque nunca, al igual que Lévy Strauss, se preocupó por formular una dialéctica entre base y superestructura que pusiese en conexión estas simbolizaciones con su base económica.

La *moral material*, la fundación de la ley como primacía de lo colectivo sobre lo individual, es la dimensión histórica que el marxismo no tematiza pero que la profundización de la dialéctica benjaminiana de extremos es capaz de formular *en su interior*. El marxismo restituye desde este enfoque un orden moral más antiguo, un orden de dominancia de lo colectivo sobre lo individual fundado en una *economía de la necesidad*, instaurando de nuevo una ley que restringe la acumulación y obliga a la donación transformando de ese modo la naturaleza de lo económico y de lo político. Lo hace, por supuesto, a causa del proceso histórico del que es producto, actualizando ese orden de donación y redefiniendo, a partir de un determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, el contenido histórico de esa dominancia de lo colectivo sobre lo individual. Sin embargo, al igual que las sociedades sin clases y sin historia -como se las llama-, el socialismo permanece ligado, por su concepción de la producción y la distribución, a las economías de la carencia y la necesidad repitiendo, como crítica del modo de producción capitalista, el vínculo entre el proceso productivo y la *supervivencia de la sociedad*. Esa ligadura fuerte entre producción y necesidad, ese retorno en el socialismo de las estructuras colectivas de producción distribución, coloca al marxismo en la posición histórica de una *redefinición dialéctica* de la naturaleza de la economía y de la política, del derecho y de la violencia en él inscrita: es en este sentido que cabe pensar la violencia divina benjaminiana como fundada en la *justicia*. Una violencia que obliga a la donación y que prohíbe la acumulación (la reproducción del capital) es divina, plantea un orden superior de fines, en tanto vuelve a restituir el vínculo antiguo entre economía y supervivencia y vuelve a fundar la totalidad social como un *orden superior* a las individualidades que la conforman. Desde el punto de vista de una *cultura material* esa primacía de la satisfacción del todo sobre la del individuo es lo que constituye el vínculo social a partir de una violencia, la inscrita en la donación, que en lugar de fragmentar el todo y escindir la sociedad en clases la totaliza sobre el principio fundador de la necesidad y la supervivencia. Desde el punto de vista de una cultura material ese es el principio de la religión, del vínculo social como fundado en la *muerte y en la carencia*.

De ese modo, una violencia de orden superior se halla inscrita en la dictadura del proletariado indicándonos un vínculo histórico que ubica el marxismo en el arco dialéctico entre una economía primitiva de la carencia y una economía moderna de la acumulación para deconstruir esta última *actualizando* la primera y produciendo un cambio en la naturaleza de la violencia, del derecho y del Estado, fundando la política y el derecho en una moral material, una moral que *liga la producción a la supervivencia*. La cancelación de la relación de fuerza, el uso político de la necesidad, supone una fundación que no abole absolutamente la violencia sino que reorganiza el campo de fuerza y lleva esta violencia, sus fines, a una nueva dimensión, hacia un orden superior. No hay final de la violencia porque como nos enseñan los órdenes económicos antiguos la *obligación de dar* sólo puede constituirse socialmente en lo simbólico a partir de una *represión de la acumulación*. Por tanto, y no nos cansaremos de insistir en ello, no hay utopía ni emancipación, lo que hay es una violencia de una naturaleza superior, aquella que piensa el todo, en su vínculo con la necesidad, como superior a las partes. En el nivel lógico del modelo histórico, la violencia fundadora, donde localizamos el antagonismo y la función del amo, es desplazada en el proceso revolucionaria por la violencia pura hacia la totalidad social a partir de la abolición de los privilegios de clase sostenidos por las exclusiones fundadoras: el amo se constituye entonces, como en la comunidad arcaica, en el

nivel del todo como represión colectiva de la acumulación y se funda así otro modo de *satisfacción social*. Se trata, como puede apreciarse, de otra dinámica y de otra estructura de la *fundación*, de otra organización de la violencia ligada a un fin superior: no hay satisfacción de uno fuera de la satisfacción de todos.

6. Crítica de la violencia y deconstrucción del discurso.

Al comenzar nuestra lectura de *Crítica de la violencia* en el anterior capítulo consideramos como esencial a nuestro marco teórico el paralelismo establecido por Agamben entre la *violencia pura* [reine Gewalt] de la crítica y la *pura lengua* [reine Sprache] de los dos ensayos sobre el lenguaje. Existía en ese carácter puro, que designaba tanto una estructura lingüística como una estructura política, siguiendo un vocabulario establecido en los primeros textos, una simetría que, como tantas otras en el autor, parecía esbozar un camino y ofrecer una posibilidad de modelización. Como se recordará, la relación limitativa entre medios-fines propia del lenguaje de la comunicación y del sentido, el lenguaje que olvida los nombres, parecía trasladarse en el ensayo al campo del derecho cuando se trataba de realizar una crítica de su vínculo con la violencia. En un primer momento, el autor se dedicaba a pensar ese carácter limitativo, reducido a una relación medio-fin, que poseía la violencia en su relación con el derecho. Sin embargo, el recorrido del texto, que Benjamin ya esboza desde el comienzo, debía conducirnos a pensar una *violencia pura* que escapase a esa relación limitativa propia de la relación medios-fines y se plantease como un *medio puro* que suspendiese ese vínculo entre violencia y derecho tan olvidado como actuante. La violencia pura era, de este modo, una violencia que, no encontrándose en relación de medio con respecto a un fin, se oponía a la dimensión olvidada de la violencia fundadora, que en última instancia, como se pudo apreciar, iba siempre más allá de los fines positivos consagrados por el derecho revelándose como violencia mítica, fundadora del poder, según los fines naturales de las clases y de los Estados.

6.1. Sentido y manifestación en la fundación política.

Tratando de ir más allá del paralelismo señalado por Agamben, intentamos localizar en la crítica la dimensión correspondiente al significado y la comunicación, que coincidía con la fundación positiva del derecho como un campo de reconocimiento y reciprocidad, y la dimensión correspondiente a la pura lengua, entendida como manifestación o inmediatez. Vimos que Benjamin extraía esta dimensión precisamente a partir de su crítica de la violencia, que se presentaba como una crítica deconstructiva del derecho positivo donde a la violencia reconocida por los fines del derecho, la ley simbolizada, se oponía una violencia olvidada, actuante pero no presente, para la que Benjamin utiliza, a partir de su análisis de la violencia mítica, el registro lingüístico de la *manifestación* entendida como inmediatez: es a partir de esta *violencia mítica* que veremos surgir, como su *inversión cancelatoria*, la *violencia divina* según la dialéctica, propia de *Destino* y *carácter*, entre un tiempo del mito y un tiempo de la redención.

Esto, como ya observamos, haría evidente que, como fundadora, la violencia tendría en realidad una *doble función*, comportando, además de su carácter de medio, según los fines reconocidos por el derecho, una cierta *inmediatez*: porque en el momento en que la violencia fundadora instauraba

como derecho aquello que era su fin (es decir, instituía como derecho unos fines positivos olvidándose de sí) no destituía esa violencia [die Gewalt nicht andankt] tras instaurar el derecho sino que fundaba, de manera inmediata [unmittelbar], un cierto derecho como violencia. Esta inmediatez, o esta manifestación, que Benjamin localiza en la disposiciones y actos de la policía, no localiza la fuerza de la institución según unos fines reconocidos por el derecho, sino la institución de la fuerza como poder. Lo que aquí comparecería es aquello que hemos denominado el carácter escindido de la ley en su misma institución entre una ley actuante pero no simbolizada (la violencia fundadora o mítica) y una ley simbolizada pero no actuante. En esta división estructural y estructurante de la ley comparecen ya las dos dimensiones del lenguaje, la manifestación o expresión, propia de la violencia fundadora o mítica, y la dimensión del sentido y la reciprocidad, caracterizada precisamente por su inconsistencia, por su carácter potencial, que comparecía en el tema de la ambigüedad demónica de los derechos iguales.

“Se le conceden derechos, aun en aquellos casos en que el vencedor dispone de una superioridad absoluta de medios violentos. Y, de manera diabólicamente ambigua [dämonisch zweideutiger Weise], se trata de una «igualdad» de derechos: para ambas partes firmantes del contrato, la línea que no debe franquearse es la misma. Aquí asoma con terrible ingenuidad la mítica ambigüedad de las leyes que no deben ser «transgredidas», y de las que hace mención satírica Anatole France cuando dice: 'la ley prohíbe de igual manera a ricos y pobres el pernoctar bajo puentes' (cursiva mía)”. (Benjamin 2001: 40)

Este fragmento es decisivo, desde mi punto de vista, a la hora de determinar como un problema de lenguaje la estructura escindida de la ley. El carácter mítico radica precisamente en que la relación de fuerzas se manifiesta en el orden simbólico de *mútuo reconocimiento* (la línea que no debe franquearse es la misma) a partir de una ambigüedad demónica donde el término “igualdad” en relación a los derechos sólo puede aparecer entrecomillado dado que su significado es problemático. La ironía de Anatole France sobre las leyes que subraya el argumento así parece confirmarlo. La universalidad del derecho, su fundamentación positiva en el reconocimiento por parte de una comunidad histórica, su sanción, al fundarse en una relación de fuerzas olvidada que la precede, vacía de referencia esa “igualdad” que tiene tan solo la consistencia imaginaria propia del significado. De este modo, la fundación de un campo simbólico de reciprocidad se constituye para Benjamin como el borramiento de un campo de fuerzas, que es constitutivo y que suspende la referencia, declarada “universal” por el liberalismo, a la “igualdad”. Los derechos “iguales”, la universalidad del campo legal de reconocimiento, se funda por tanto a partir de su suspensión, de su *constitución escindida*. Lo que se clarifica entonces en términos lingüísticos es la estructura escindida de la ley entre una fuerza que actúa sin hacerse presente y una norma cuya vigencia está suspendida o en potencia. Se trata, como puede apreciarse, de una estructura homóloga a la topología agambiana del *estado de excepción*, aunque expresada en términos lingüísticos y desde una perspectiva impensable en Agamben, pues esta incluye la *coacción política a la necesidad* inscrita en el proceso económico. Resulta por ello sorprendente que en su lectura de la crítica, tan fragmentaria, por otra parte, afirme el italiano que la violencia soberana y el estado de excepción que esta instaura *no comparecen*.

Del fragmento benjaminiano, cabe destacar también el hecho de que esta escisión entre ley actuante y ley simbolizada, es decir, entre referencia a fuerzas y sentido declarado, pertenece, como en los dos ensayos sobre el lenguaje, a la dimensión *natural o mítica*, que en el relato alegórico de 1916 refleja la caída del lenguaje de los nombres, la reine Sprache, en el lenguaje de la comunicación como medio de transmisión de contenidos. Ese carácter demónicamente ambiguo del significado de

los “derechos iguales” debe ser leído en continuidad con la complicación y equívocidad del lenguaje caído de 1916 que se caracteriza por la ocultación de los nombres. Esa *ocultación de los nombres* articula los dos ensayos sobre el lenguaje, el de 1916 desde el punto de vista de la caída y la confusión babélica desde la lengua de los nombres y el del traductor desde el punto de vista de la restitución mesiánica y de la convergencia de todas las lenguas en la reine Sprache. Juntos nos ofrecen una dialéctica también presente en la crítica trasladada al tema de la fundación del derecho y la institución que pueden ser consideradas en términos lingüísticos a partir de la violencia fundadora (manifestación) y la ambigüedad demoníaca de la igualdad (significado). De este modo, y siguiendo la lógica de la caída, Benjamin moviliza, al tratar el carácter mítico de la fundación, ese estrato natural o caído del hombre y del lenguaje que en el ensayo, que sigue las líneas de desarrollo de *Destino y carácter (1919)*, localiza en el propio derecho un vínculo con el mito entendido como un ciclo de culpa y expiación que comparece como *destino*. En tanto el autor amplía en la crítica el tema del destino y lo localiza de un modo preciso a partir de esa violencia fundadora inscrita en el derecho, el tema del olvido de los nombres se preserva, y en cierto modo se clarifica, a partir de la violencia fundacional, que posee, en tanto momento instituyente olvidado, el carácter lingüístico de la expresión. Las categorías lingüísticas se clarifican de un modo característico en tanto se concretan en categorías jurídicas y en instituciones.

Esta pasividad que inviste a la vida nuda como *objeto del destino*, que en el relato alegórico de 1916 era figurada a través de una naturaleza alegórica, traspasada por la muerte y que se *expresaba en su mudéz*, alcanza su contenido político en la crítica y puede ser expresada, según la lógica del ensayo, que pone en el centro la lucha de clases, a través de la relación entre base económica y superestructura jurídica. Aunque, como se ha visto, la conexión política materialista entre la lucha de clases y la violencia divina no aparece profundizada en el texto, la estructura del texto no impide, como ya hemos mostrado, esa vía. En tanto la lucha de clases mediada por el derecho del Estado aparece como concepto central, son las propias relaciones de producción, un “trabajo forzado por el Estado” en palabras del autor, las portadoras de esta violencia fundadora que toca al hombre en sus fines naturales, es decir, como *fuerza de trabajo*: esa es la dimensión político-económica de la *nuda vida* que se pone en juego en el ensayo y que se nos aparece más plausible como lectura de Benjamin que el *homo sacer* agambeano, que desecha el antagonismo de clase a la hora de teorizar el problema del poder soberano. De este modo, podemos apreciar que las relaciones de producción, donde la estructura del contrato se halla intrínsecamente presente, indican esa escisión característica del derecho y del lenguaje (en tanto el derecho es lenguaje, performatividad como *investidura de discurso*), entre un contenido declarativo, una ley formal, inconsistente en su significado, y la fuerza-de-ley o ley actuante no simbolizada. Esta escisión entre el contenido declarativo de la ley y el campo de fuerza donde se produce la fundación es lo característico de la constitución burguesa del derecho y, por supuesto, del discurso propio de la democracia de clase, donde todos los conceptos rectores presentan esa ambigüedad demoníaca de la que habla Benjamin: el funcionamiento de los conceptos de igualdad, libertad, justicia, interés general, soberanía popular es inconsistente porque el campo de reciprocidad que fundan depende absolutamente de una *suspensión de la referencia a fuerzas*. Este *vacío de referencia*, como hemos visto, tiene su origen en las relaciones de producción, concretamente en la propia estructura de la mercancía fuerza de trabajo, que se inscribe en el proceso productivo a partir del desplazamiento de las exclusiones fundadoras sobre una relación de equivalencia.

6.2. La univocidad de la referencia y la equívocidad del sentido.

En el ensayo de 1916, Benjamin comienza su exposición sobre el lenguaje definiendo el carácter de una pura lengua de los nombres. La oposición entre lo que se dice *en* el lenguaje y lo que se dice *por medio* del lenguaje constituía el primer acercamiento del autor a la hora de caracterizar esa *inmediatez* propia del nombre en el que coincidían esencia espiritual y esencia lingüística. El sentido de esa identificación entre esencia espiritual y lingüística era, en la exposición mística del concepto de revelación que vimos al comienzo de la investigación¹¹¹, volver *absolutamente unívoca* [schlechthin eindeutigen] la relación entre espíritu y lenguaje en un cierto sentido: la expresión lingüística más estable y la más directa es el *puro espiritual* [reine Geistige]. Así, el dominio espiritual más elevado de la religión -el concepto de revelación [Offenbarung]- era para el autor el único ámbito que ignora lo indecible [das Unaussprechliche nicht kennt]. Esta caracterización de la revelación se oponía en el texto a una teoría de la revelación, la hermenéutica bíblica, regida por el sentido y el significado, que se establecía siempre como un vínculo conflictivo entre lo manifiesto y lo decible [Ausgesprochenen und Aussprechlichen] y lo no manifiesto y lo indecible [Unausgesprochenen und Unaussprechlichen]. De este modo, lo indecible se convertía en toda exégesis bíblica en el fundamento de la interpretación que descansa precisamente en la equívocidad y complicación que el sentido alcanza en relación a lo indecible.

La historia como dominio del lenguaje del sentido y la comunicación, la hermenéutica de origen bíblico, de la que el evolucionismo y la idea de progreso son una expresión secularizada, implican precisamente el olvido de lo absolutamente manifiesto, del lenguaje como manifestación, es decir, de las relaciones de fuerza, y la aparición de un *vacío de referencia* que es precisamente *lo indecible* que fundamenta el lenguaje del sentido y su infinita complicación.

Al contrario, existe en la teoría benjaminiana de la revelación algo que no conoce lo indecible, la fuerza creadora de Dios, que funda el lenguaje de los nombres, la reine Sprache y, más tarde, ya en el ámbito de la caída, de la historia natural, un ámbito de impotencia expresiva que se manifiesta en la mudez de la naturaleza del ensayo de 1916. La violencia *mítica o fundadora*¹¹², en su nexos con el derecho y la fundación, expresa las circunstancias del relato alegórico de 1916 en su concreción económica y política y certifica que desde el punto de vista de la caída y el olvido, en razón a ese mismo olvido, una manifestación persiste que debe ser restituida. En esa restitución, como ya sucedía en el ensayo sobre la traducción, se suspende la apariencia propia del significado y se plantea el tema mesiánico a partir de una *convergencia* final entre el sentido [Art des Meinens] y la referencia [das Gemeint].

“De tal manera que si ambas palabras se oponen la una a la otra en el modo de significar, ambas se reúnen en las dos lenguas de las que proceden. *Y ciertamente se reúne en ellas el modo de significar en la referencia* [und zwar ergänzt sich in ihnen die Art des Meinens zum Gemeinten] (cursiva mía)”. (Benjamin 1991:14)

De ahí que la historia, que en su naturalización es historia del progreso del sentido, sólo se constituya efectivamente, en su materialidad, como restitución o evento mesiánico, a partir del retorno de la univocidad de la referencia. Si volvemos entonces sobre el campo político institucional, aquello que, en el campo histórico de la caída, la vida natural, permanece en contacto

111 Ver el capítulo de la primera parte correspondiente a *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano*.

112 La violencia mítica es la violencia fundadora. El adjetivo mítica, introducido hacia el final del ensayo, la pone en relación directa con su carácter inmediato de *manifestación* y con su carácter olvidado o no simbolizable.

con esa univocidad del nombre, aquello que no es interpretable y que desarticula o suspende todo horizonte de sentido, es aquí la *violencia*.

Esto quiere decir, si pensamos en todo el aparato lingüístico conceptual que manejamos, que los conceptos materialistas que debemos a Marx y a Benjamin y que delimitan un campo de fuerzas, una determinada fundación de la violencia, no son interpretables ni ambiguos, son unívocos y en su univocidad eliminan el carácter indecible, el vacío de referencia, que constituye los conceptos mayores que articulan el derecho y la democracia. En tanto los conceptos se nos ofrecen como una *referencia a fuerzas*, en tanto esta referencia constituye, como dirá Benjamin en las tesis, la armadura de la historia, la historia no es del orden de lo interpretable, carece de sentido en su doble acepción: de dirección y de significado. Esto es algo sobre lo que Adorno ya reflexionó en la conferencia sobre la idea de historia natural por más que, finalmente, en su obra más avanzada, nos remita en ocasiones a una suerte de telos histórico negativo como regresión y caída. Lo que, asumiendo el viejo tema de la exégesis hermenéutica, dotaría de un sentido a la historia, es decir, de un significado y una dirección, no puede ser desde luego algo del orden de la interpretación sino del orden de la *acción*: un proceso revolucionario de disolución o cancelación de la violencia fundadora. Esto es algo que está en el corazón del marxismo, que aparece inscrito en la XI *Tesis sobre Feuerbach (1888)*, donde Marx contrapone la interpretación a la acción revolucionaria y que también resuena con fuerza en la tesis II, donde se afirma lo siguiente:

“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico”.

Es lo que sucede con la mayor parte del discurso filosófico-político de nuestra contemporaneidad, que abordan la historia humana como un problema teórico: desde Habermas, Benhabib, Taylor o Rorty hasta Butler, Agamben, Foucault o Derrida. En todos ellos el vínculo entre teoría y praxis, entre el análisis de las estructuras políticas y la teoría de su transformación, ha quedado reducido prácticamente a nada. Este aislamiento de la filosofía hermenéutica y postmoderna con respecto a la praxis política, su producción de teoría contra toda praxis política posible, es un rasgo típico del discurso de la universidad, que supone, como vimos en el capítulo dedicado al plus-de-goce, uno de los aspectos del discurso del amo. El principio místico, *lo indecible*, comparece en los conceptos de estos filósofos como una referencia vacía, cuando afirman, como Derrida, la existencia de un progreso histórico en el derecho y los derechos o cuando, como Habermas o Taylor, invocan un “proyecto inacabado de la razón occidental”. Lo indecible es en sí mismo, en todos estos discursos, un vacío y un silencio a partir del que se constituye, como absolutamente inconsistente, el significado histórico en términos de *apertura y destinación*.

Esta *potencialidad del significado*, el hecho de que la igualdad, la libertad, la soberanía, no puedan coincidir nunca con su referencia última, es decir, con la cancelación de la violencia fundadora, es lo que fundamenta la acción política como lucha por el reconocimiento, es decir, como preservación del sentido a partir de ese vacío de referencia, de ese elemento indecible -la violencia- alrededor del que se construye el significado de lo político por desplazamiento del *antagonismo*. Esa potencialidad imaginaria del significado, alrededor de la cual la teoría política deconstruccionista genera las investiduras que, según sus teóricos, posibilitan la acción política, constituye la acción como un telos imaginario fundado en el reconocimiento *del amo y por el amo*. En un contexto tal, la

lucha por los derechos, desarrollada espontáneamente en la historia a través de la lucha por el reconocimiento, es incapaz de concebir la lucha política como abolición de la violencia fundadora (que sustenta el privilegio de clase), en tanto contenido real de una *acción política*.

Una reactivación tal de la violencia no es incompatible con la democracia, es más bien su esencia, en tanto la democracia, sus fundamentos, parecen hallarse a todas luces en la ocultación, en el ejercicio soterrado de una violencia fundadora jurídico-económica. Una sociedad capaz de constituir una mayoría dentro del sistema de partidos capaz de entrar en conflicto con el capital será, muy probablemente, una sociedad altamente tensionada pero, en virtud a esa emergencia en su seno de la violencia divina, será por primera vez una sociedad abierta. *Abierta* a sus contradicciones fundacionales, *abierta* al problema de la abolición del uso político de la necesidad, *abierta* al problema de la violencia instituyente. Žižek lo ha expresado con rigor al invertir la dialéctica entre cierre y apertura a partir de la noción de *ilusión de apertura* referida a la ideología.

“La ideología no es el cierre como tal, sino la *ilusión de apertura*, la ilusión de que “también podría suceder de otro modo” ignorando que la trama misma del universo excluye un curso diferente de los acontecimientos. Contrariamente a la versión vulgar pseudo brechtiana, la matriz básica de la ideología no consiste en conferir la forma de una necesidad inevitable a lo que en realidad depende de un conjunto contingente de circunstancias concretas. El engaño supremo de la ideología consiste en crear una ilusión de “apertura” haciendo invisible la necesidad estructural subyacente”. (Žižek 2011 : 179)

La ocultación del *antagonismo*, de la necesidad estructural, es la forma de cierre del sistema a partir de una *ilusión de apertura*, de una fantasía de reciprocidad y equivalencia e, inversamente, la suspensión de la ilusión de apertura es el primer paso para abrir el sistema a sus contradicciones fundadoras. En esta dimensión de la lucha, el carácter extremo del conflicto desplaza la operación desde la lucha por el reconocimiento, que borra el antagonismo en una *fantasía de inclusión*, al reconocimiento de la lucha, que lo introduce en el campo desplazando toda la problemática desde la distribución, el marco creado por la ilusión de retorno de la plusvalía, al campo de la producción de plusvalía, es decir, a la estructura en su real organizada según las exclusiones fundadoras. Se le puede reprochar al autor esloveno que, sin embargo, no haya dedicado en su obra ninguna reflexión a la naturaleza jurídico-económica del antagonismo y a la dialéctica de su simbolización en la superestructura, es decir, al problema de la *fundación* económico-jurídica de la estructura en base a las exclusiones. Todo el pensamiento de la acción política se halla allí, en el análisis deconstructivo, según los conceptos de Marx, de la fundación económico jurídica del Estado y de los *supraestados*¹¹³.

6.3. La violencia divina y la reine Sprache.

La relación culpable, tan determinante en la crítica y en *Destino y carácter*, es definida por Benjamin en oposición al ámbito de lo religioso (lo salvífico o mesiánico) que se correspondería precisamente con la ruptura con este contexto culpable, el cual es indistinguible de un cierto vínculo entre derecho y violencia. Este es precisamente el nexo central entre la filosofía del lenguaje y la filosofía política, la posibilidad de establecer una desligadura del vínculo entre violencia y derecho: el ámbito mesiánico de la justicia considerado como *orden lingüístico superior*. Como afirma el autor al final del texto, al acometer la dimensión mesiánica de lo histórico, una nueva era histórica [neues geschichtliches Zeitalter] se promete en la ruptura del círculo hechizado de las formas

113 Las organizaciones internacionales fundadas por los Estados capitalistas a partir de 1945 para garantizar los procesos de expansión del mercado mundial.

míticas del derecho [der Durchbrechung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen]. Una ruptura a partir de la que emerge no tan sólo el carácter mítico del derecho, su vínculo con la violencia fundadora, sino también la posibilidad de su superación a partir de la *violencia revolucionaria*. Esta ruptura es comparable a la interrupción en las tesis del tiempo vacío y homogéneo que se corresponde también con la acción revolucionaria. Es preciso observar que si las tesis se centran en la ruptura de esa ilusión de apertura que supone un tiempo vacío y homogéneo, en la crítica de la violencia el momento revolucionario es leído más bien según la dimensión de *cancelación de la fuerza* propia de la acción revolucionaria, portadora de la violencia divina. La combinación de las dos estructuras parece completar el modelo, dado que la acción revolucionaria posee al mismo tiempo la cualidad de interrumpir el telos y la destinación inscritos en el derecho bajo los términos del contrato y el compromiso y cancelar el campo de fuerza a partir de una violencia que pretende golpear a los privilegiados disolviendo la violencia fundadora. De este modo, los conceptos de ruptura y de interrupción, característicos de cada uno de los textos, parecen designar, a partir de la emergencia de la violencia fundadora, que es manifestación, no sólo la suspensión del telos inscrito en la reciprocidad y el reconocimiento, sino también la emergencia de una violencia tendente a cancelar la relación de fuerzas existente. En palabras de Benjamin, una fundación divina de fines que escapa al carácter limitativo del campo de fuerzas en que se inscribe la violencia mítica. De este modo, ese orden mítico del derecho, soportado por una violencia inmediata y olvidada y ese orden de reciprocidad según los fines reconocidos del derecho, parecen funcionar como *el reverso y el anverso* de una relación culpable que perpetúa un orden de exclusión a partir de una ilusión de apertura e inclusión. La ruptura o la interrupción, propia de la acción revolucionaria, suspende por tanto un orden de apariencia y cancela un campo de fuerzas.

Dicho todo esto, ya hemos afirmado la necesidad de interpretar esta violencia fundadora en una conexión política fuerte, que no se da en la crítica, con la llamada dictadura del proletariado marxista que lejos de suponer una disolución del Estado y del derecho, como apunta Benjamin en la crítica, supone más bien la fundación de un nuevo orden, un cambio de naturaleza de la economía, el derecho y el Estado. Hemos discutido, según creo, de un modo suficiente nuestra interpretación al final del capítulo anterior.

Lo que ahora se trataría de establecer, del mismo modo que lo hemos hecho ya en relación al vínculo entre derecho y violencia fundadora, es la conexión entre el orden del lenguaje y el orden de la fundación en relación a la violencia revolucionaria, es decir, la homología de estructura entre la *reine Sprache* del texto sobre el traductor y la violencia divina de la crítica. La justicia como principio de toda fundación divina de fines, es decir, la violencia *no mediata* que abre un proceso de disolución de la violencia fundadora en que se asientan los privilegios de clase debe tener un *lectura lingüístico*: suprimir la escisión entre el contenido declarativo de la ley, su demoníaca ambigüedad, y la ley efectiva y actuante: es decir, el proceso revolucionario debe suponer que la ley efectiva y actuante que realiza la fundación de un orden superior debe ser simbolizable.

Como ya hemos visto en numerosas ocasiones, las clarificaciones benjaminianas de la dimensión mesiánica de su pensamiento reciben siempre de ese orden superior de lenguaje, la *reine Sprache*, todo su sentido y concreción. La noción de *cumplimiento lingüístico*, destacada por Agamben como una tensión histórica entre los lenguajes naturales y la pura lengua, debe ser profundizada en tanto esta comprende el final mesiánico de la historia como *supresión de la equivocidad* de los lenguajes naturales, como la reunión de estos en un estrato lingüístico superior. Se trata de una noción propia de *La tarea del del traductor* que tiene un parentesco íntimo con el concepto de revelación propio del ensayo de 1916, definido como un ámbito lingüístico que *ignora lo indecible*. También la carta a

Martin Buber de 1916, ya mencionada, se refería a la *reine Sprache* como una “cristalina eliminación de lo indecible en el lenguaje” y, como vimos, una nota preparatoria de las tesis nos dice que el mundo mesiánico es un mundo de una total e integral *actualidad*. Esta observación, que nos remite al concepto de *actualización* propio de las tesis y del Konvolut N, es decir, a la emergencia del campo de fuerza y a la síntesis de protohistoria y posthistoria, parece tener en la nota una concreción lingüística según la cual esta actualidad se corresponde, en una lógica que es la del ensayo sobre el traductor, con una superación de la confusión babélica, es decir, del estrato del sentido y de la complicación del significado, a partir de una lengua que supone una *traducción integral* de todas las lenguas a esta. De este modo, historia universal y lenguaje universal coinciden en un estadio lingüístico redimido que es preciso penetrar.

Sin embargo, como ya planteamos a la hora de ofrecer una lectura secuencial del texto sobre el traductor, existe una contradicción que debe ser resuelta entre las determinaciones de esta pura lengua, ya que, por un lado, la *reine Sprache* parece asociarse a una extinción del sentido, es decir, a una interrupción del proceso de transmisión basado en la comunicación pero, por otro lado, afirma Benjamin que la *reine Sprache* implica también una convergencia o una reunión del modo de significar en la referencia, lo que se correspondería con ese estadio de cumplimiento lingüístico o final mesiánico [messianische Ende] de la historia de las lenguas. La solución a esta contradicción, que creemos aparente, parece suponer la existencia de una *dialéctica inmanente* al significado que, por un lado, debería ser llevado a su extinción, suspendido, pero también, al mismo tiempo, pero en *otro plano*, converger con la referencia. Por tanto, sería preciso profundizar en este proceso teniendo en cuenta un elemento que la crítica parece subrayar de un modo explícito, que a la interrupción o destitución de ese proceso de *transmisión* basado en el significado corresponde una nueva fundación, es decir, que lo mesiánico implica, en su proceso de destitución del sentido de la ley o de la tradición una *fuerza creadora* en contraposición a una *violencia mítica*. Benjamin relaciona la emergencia de la *reine Sprache* con esta *fuerza creadora* constitutiva de la referencia en un pasaje del ensayo que esboza ese estadio superior de lo lingüístico. En este fragmento, sin embargo, la dimensión del sentido y la comunicación, aparece todavía como *destinada a extinguirse*.

“Liberarla del sentido, hacer de lo simbolizante lo simbolizado mismo, para recuperar el lenguaje puro formado en el movimiento de la lengua, este es el enorme y único poder de la traducción. En este lenguaje puro, que ya nada significa ni nada expresa, sino tan solo la palabra *inexpresiva y creadora* [ausdruckloses und schöpferisches wort] que es la *referencia* de todas las lenguas [das in allen Sprachen gemeinte ist], alcanzan finalmente toda comunicación, todo sentido y toda intención un estrato en el que están determinados a extinguirse.” (Benjamin 1991: 19)

Lo primero que llama la atención en la cita es que “liberar a la lengua del sentido”, supone un proceso histórico de emergencia, en este caso estrictamente lingüístico, donde lo simbolizante deviene lo simbolizado mismo [das Symbolisierende zum Symbolisierten selbst zu machen]. El empleo de los términos, el paso del gerundio al participio, nos sugiere ya la idea de algo, lo simbolizante, que está en acto pero no simbolizado y que en esa emergencia ocupa finalmente el campo simbólico. Por lo tanto hablamos de un proceso de simbolización, de emergencia de lo oculto, que afecta al campo de simbolización en que se inscribe *modificándolo*. La suspensión o extinción del sentido y la comunicación, presentes en la traducción lograda, así lo atestiguan. El pasaje incide de nuevo en la concepción cabalística que vimos, de la mano de Scholem, al comienzo de la investigación (y que Benjamin nunca abandona), según la cual existe una manifestación, vinculada a la fuerza creadora de Dios, que precede a todas las determinaciones del sentido. Esta

manifestación, que permanece olvidada, debe emerger precisamente en contraposición al lenguaje de la comunicación y el sentido. Lo que aquí no observamos, sin embargo, es ninguna determinación doble del estrato de la manifestación o de la fuerza, que en la crítica se determina a partir de su inversión cancelatoria en términos de violencia divina y violencia mítica. En el pasaje del ensayo, que carece de dimensión política, lo olvidado parece coincidir directamente con la fuerza creadora mientras que en el ensayo político la emergencia de la manifestación como *violencia divina* supone una inversión cancelatoria de la *violencia mítica*. Nuestro objetivo no es justificar esta falta sino ponerla de manifiesto. Nuestra lectura pone en juego que la crítica es un ensayo de trasfondo lingüístico que estamos tratando de reconstruir, mientras que la lectura política del ensayo sobre el traductor nos parece bastante más difícil de realizar e implica cuestiones estéticas que ahora no nos ocupan. Por otra parte, como ya hemos advertido, en este fragmento no aparece aún el proceso de *convergencia* entre las distintas lenguas hacia la reine Sprache, que en última instancia supone una *reunión* del sentido con la referencia. La dialéctica inmanente al sentido se hace presente en el célebre fragmento sobre el significado de las palabras “Brod” y “pain”, donde Benjamin sí elabora ya el segundo movimiento, la convergencia, aunque, como de costumbre, sin hacer explícita la dialéctica. Como ya vimos, este segundo movimiento se articula sobre los conceptos lingüísticos de Art des meinens, correspondiente al sentido, y das Gemeint, correspondiente a la referencia.

“En su *modo de significar radica* que las dos palabras, la francesa y la alemana, signifiquen algo diferente, que no sea apropiado para ambas y, en última instancia, tiendan a excluirse; sin embargo, en su referencia, tomada absolutamente, significan una y la misma cosa. De tal manera que si ambas palabras se oponen la una a la otra en el modo de significar, ambas se reúnen en las dos lenguas de las que proceden. *Y ciertamente se reúne en ellas el modo de significar en la referencia*. Tomadas una a una, y así incompletas, su referencia no está nunca tomada en su relativa independencia, igual que en las palabras separadas o en las frases, sino considerada en su continuo cambio, hasta que ésta sea capaz de salir a la luz en la *armonía de todos los modos de significar* en la reine Sprache. Hasta entonces permanece la referencia oculta [verborgen] en las lenguas. Pero si ellas crecen de este modo hacia el *final mesiánico* [messianische Ende] de su historia, corresponde así a la traducción, la cual se alumbra en la eterna supervivencia de las obras y en el infinito renacer de las lenguas, probar siempre de nuevo aquel sagrado crecimiento suyo: cómo de alejado de la revelación se halla lo oculto, cuánto puede hacerse presente del saber de ese alejamiento (cursiva mía)”. (Benjamin 1991:14)

El fragmento comienza haciendo alusión a ese estado de confusión babélica en que las lenguas se presentan como divergentes en el plano del significado. Esta divergencia parece estar causada por el carácter oculto de la referencia, que es la dimensión en que todas las lenguas parecen referir [gemein] lo mismo en consonancia con la caracterización de la restitución mesiánica como un estadio de traducción íntegra, sin *resto indecible*, de todas las lenguas en la reine Sprache. Es preciso señalar, volviendo una vez más a las diferencias entre los ensayos políticos y los lingüísticos, que en el campo histórico-lingüístico esta divergencia entre el sentido y la referencia se manifiesta precisamente, según la lógica de la teoría de la traducción, a partir de la inscripción de un elemento indecible que Benjamin identifica, al criticar la traducción basada en el sentido, como algo indeterminable, misterioso o “poético” [Unfaßbare] [Geheimnisvoll] [“Dichterische”] que el traductor debe trasladar. En el campo político, sin embargo, la divergencia entre sentido y referencia no hace uso directo del concepto de confusión babélica entre las lenguas sino que lo traduce como una *divergencia* entre la violencia fundadora -una manifestación olvidada- y el contenido declarativo de la ley. El problema aparece entonces levemente modificado ya que la convergencia

de todas las lenguas en la reine Sprache y la eliminación de lo indecible en el lenguaje suponen, en la teoría de la traducción, una *referencia a lo universal incondicionado* en términos de *un único lenguaje*, o un estadio redimido de la lengua, que coincide con el final mesiánico de la historia. En el campo político, sin embargo, la eliminación de lo indecible y la traducibilidad íntegra hacen referencia más bien a la inversión de la escisión entre la base económica, donde localizamos la violencia mítica, y la superestructura del derecho como *campo de significado inconsistente*. En esta dimensión, la universalidad incondicionada, la justicia como fundamento de la violencia divina, ya no es concebida en términos de una traducibilidad íntegra de las lenguas sino en términos de una fuerza, también creadora, que abole las clases y los estados, es decir, la escisión de clase en el ámbito nacional y la divergencia entre estados en el nivel internacional. La violencia divina, en tanto destruye los privilegios y abole las clases disuelve también el nacionalismo en internacionalismo. Esto pertenece a la lógica de la disolución de las clases y del Estado, sea esta entendida en un contexto anarquista, que parece ser el de Benjamin en ese momento, o en uno marxista. También puede ser interpretada, como hacemos nosotros, no en los términos de una violencia de origen económico que abole la clase y el Estado sino de una violencia económica que modifica la naturaleza de la economía, la política y el derecho estatal.

Marcada esta diferencia entre el cumplimiento lingüístico en términos políticos y en términos de historia de las lenguas, es preciso volver al fragmento, precisamente donde se especifica ese fin mesiánico en los términos de una reunión entre significado y referencia. Tomada absolutamente, afirma el autor, la referencia reúne a las dos lenguas a pesar de que tomadas una a una estas sólo muestren su divergencia de sentido. Pero esta reunión o convergencia supone que ciertamente se reúne en ellas el modo de significar en la referencia [und zwar ergänzt sich in ihnen die Art des Meinens zum Gemeinten]. Tomadas las lenguas una a una, la referencia *no* aparece dada en su relativa independencia, como tampoco sucede en las palabras aisladas y en las frases (donde la referencia permanece oculta bajo el sentido). Sólo con la emergencia de la referencia oculta en el sentido parece darse la *armonía de todos los modos de significar* [Arten den meinen] en la reine Sprache.

Es este el modo en que aparecen en el texto de 1922 los dos movimientos inmanentes a la reine Sprache. El autor no incide en ningún momento sobre la contradicción aparente ni tampoco sobre la dialéctica, que resolvería la contradicción, entre suspensión del sentido *por* la referencia y convergencia del sentido *en* la referencia. Se trata tan sólo de fragmentos en un complejo puzzle que venimos tratando de resolver a partir de otros fragmentos con el convencimiento de que es posible extraer, en una lectura atenta del autor, el modelo topológico subyacente. Trataremos ahora de injertar en el modelo una distinción de planos o dimensiones que permitirá establecer en toda su coherencia la dialéctica entre el sentido y la referencia. Estas dimensiones, las dimensiones RSI (Real, Simbólico, Imaginario), introducidas por Lacan dentro de la estructura lingüística, nos ayudarán a pensar el modelo en toda su profundidad y nos permitirán comprender la crítica de la violencia como un análisis deconstructivo del discurso político orientado precisamente hacia esa *crystalina eliminación de lo indecible* que adquiere en el texto sobre la violencia una dimensión política radical. Porque en el contexto político la llamada eliminación de lo indecible coincide con la restitución de la violencia fundadora, es decir, con la eliminación de ese *vacío de referencia* a partir del que sostiene la equivocidad y la demoníaca ambigüedad de los derechos. Allí se define el núcleo *teológico-político* del pensamiento benjaminiano donde la suspensión mística de la totalidad del sentido histórico supone, en otro plano, una cancelación inversiva del campo de fuerza.

6.4. La dialéctica entre sentido y referencia. Las dimensiones RSI.

Desde el comienzo de esta investigación declaramos que nuestro objetivo central era realizar una modelización del pensamiento de Walter Benjamin. Con ello hacíamos referencia a los modelos topológicos que han venido trabajándose en filosofía a partir de la investigación lacaniana. Los modelos topológicos son modelos lingüísticos que tratan de pensar la constitución de un campo simbólico a partir de la dialéctica entre simbolización y exclusión propia del pensamiento lacaniano. Son modelos que contemplan en el lenguaje, es decir, en lo simbólico en un sentido amplio, una *dimensión comunicativa*, correspondiente al sentido y a las estructuras de reciprocidad intersubjetiva y una dimensión performativa, correspondiente al *lenguaje en acto*, al lenguaje no ya como sincronía de todos los significantes sino como diacronía o acto de fundación de la estructura. Esto es decisivo, como hemos visto en los capítulos dedicados al Marx de Lacan, en el pensamiento lacaniano a pesar de que no sea un rasgo que haya sido demasiado destacado por la crítica, de modo que las nociones de acto, de acción, de fundación, aparecen integradas en su teoría a partir de nociones como fading del sujeto, represión, lugar del agente, significante amo, etc. Lo simbólico se da, por lo tanto, como un campo de reciprocidad y de intersubjetividad condicionado por una dimensión performativa que constituye una *simbolización en acto*. Este es, a nuestro juicio, el punto de confluencia entre Benjamin y Lacan usando, como no hemos dejado de hacer, la mediación de Marx.

Podría decirse que los modelos topológicos contemplan la compleja noción de inconsciente a partir de una lógica formal materialista (capaz de pensar el contenido) donde las oposiciones simples del tipo incluido/excluido dentro de un conjunto x son desarticuladas a partir de la constitución de una tríada dimensional: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Desde estas modelizaciones es posible pensar, por ejemplo, la forma y el contenido de una exclusión inclusiva y de una inclusión excluyente, es decir, el modo en que un objeto es excluido de un conjunto bajo la forma de su inclusión o viceversa. Esto es posible, precisamente, si se entiende que un objeto puede estar al mismo tiempo determinado en el plano real, el simbólico y el imaginario y se atribuya a cada uno de estos planos un lugar topológico. Ahora no profundizaremos sobre ello, pero fue Badiou el primero en incorporar estos modelos a partir de su análisis de la exclusión como constitutiva de la totalidad y del problema de la excepción como inscripción de lo excluido. Žižek, en una vía más directamente lacaniana, pone la noción de síntoma en correspondencia con el concepto de excepción y juega ya con la lógica topológica determinándola a partir de las tres dimensiones RSI, a pesar de que, como hemos observado más arriba, no determina el antagonismo y su dialéctica a partir de una lógica de la fundación.

El modelo de la historia natural puede ser pensado entonces como un modelo topológico de este tipo, del mismo modo que toda la filosofía mística del lenguaje. En el capítulo dedicado a las tesis tratamos de hacer ya una incursión topológica de la mano de Žižek al comparar la estructura de *interrupción* del tiempo vacío y homogéneo con la *interrupción de la transfrencia* en Lacan y el concepto de atravesamiento del fantasma. De este modo intentamos establecer una homología posible entre la acción revolucionaria y el acto analítico.

Es a partir de un modelo topológico dimensional (RSI) que incluya la discrepancia entre lo performativo y lo declarativo que trataremos de contestar a nuestra pregunta acerca de la dialéctica del significado en el modelo lingüístico benjaminiano, dialéctica que supone un momento de *suspensión del sentido* por la emergencia de la referencia y un momento de convergencia entre *sentido y referencia* como cancelación de la fuerza (cancelación que supone, para la clave marxista

de lectura, no una disolución de la violencia sino un nuevo modelo de fundación).

Todo radica así en la concepción de la fundación, el carácter escindido de la ley entre una *ley en acto*, no presente, y una *ley en potencia* cuya consistencia es, como ya hemos visto, imaginaria. Lo que comparece en esta estructura, que es la estructura de un acto de lenguaje como institución de poder, es la escisión entre un campo de fuerzas, un orden de la violencia actuante y no simbolizada (es decir, un real que no alcanza su simbolización) y un campo de reciprocidad y reconocimiento (una simbolización soportada en lo imaginario). Este acto de lenguaje debe ser pensado como la producción de una inclusión (simbólico-imaginaria) a partir de una exclusión (real-simbólica) que se materializa en la estructura simbólica y que constituye la transmisión como la aparición en el campo del derecho de un vacío de referencia, o de una *referencia vacía* que aparece inscrita en todos los conceptos rectores de la institución política de la democracia: igualdad, libertad, justicia. Esta referencia vacía en torno a la que orbitan todos estos conceptos constituye la dimensión declarativa del sentido que soporta la totalidad del significado como borramiento de la referencia, es decir, que funda la estructura de la reciprocidad y la equivalencia simbólica a partir del olvido *de la exclusión* fundacional.

Esta dialéctica que determina la estructura de la fundación de la ley ha sido establecida a partir de una homología de estructura entre tres sistemas conceptuales (Benjamin, Lacan y Marx) que pueden superponerse teniendo en cuenta que la finura del aparato conceptual psicoanalítico debe actuar como clave interpretativa mayor. De ese modo, en los tres sistemas, en los que pueden determinarse dos tiempos en la fundación de la estructura, el de la producción y el de la distribución, se establece una articulación entre lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario que implica una dialéctica entre una fundación de la ley en lo Real, una ley en acto, que sólo alcanza su representación en lo Simbólico-Imaginario del derecho, a partir de un *borramiento de toda referencia* a esa ley. Como ya hemos establecido en los capítulos dedicados a Lacan y Marx lo real, que es la estructura misma en su constitución, determina un campo de fuerza que asociamos a la violencia fundadora (Benjamin) y a las exclusiones fundacionales (Marx) relativas al control de clase sobre el producto social y el medio de producción. Este tipo de trasposición del concepto marxiano de relación asalariada implica, sin embargo, adaptarlo a la noción psicoanalítica de exclusión (Lacan) y, al mismo tiempo, concebir estas exclusiones como actos fundacionales de derecho (Benjamin) en tanto se retira todo derecho colectivo sobre el producto social y sobre el medio de producción. De este modo, la superposición de los tres sistemas puede expresarse esquemáticamente del siguiente modo:

Lacan	Dimensión Real (Producción)	Dimensión Simbólico-Imaginaria (Distribución)
Estructura	Fundación de la relación asalariada	Proceso de circulación (intercambio de equivalentes)
	$\begin{array}{cc} S1 & S2 \\ \hline \$ & a \end{array}$	$\begin{array}{cc} I & (A) \\ \hline (\$ \diamond a) \end{array}$

Marx	Dimensión Real (Producción)	Dimensión Simbólico-Imaginaria (Distribución)
Estructura	Fundación de la relación asalariada	Proceso de circulación (intercambio de equivalentes)
	Exclusión de toda propiedad	Derecho a la venta de la fuerza de trabajo.

	colectiva sobre el producto y el medio de producción.	
--	---	--

Benjamin	Dimensión Real (Producción)	Dimensión Simbólico-Imaginaria (Distribución)
Estructura	Fundación de la relación asalariada	Proceso de circulación (intercambio de equivalentes)
	Violencia fundadora. Trabajo forzado por el Estado.	Huelga general política.

Toda la filosofía del lenguaje de 1916 parecería continuar viva en la crítica de la violencia. El lenguaje caído es aquel que, en virtud de su vínculo con la ley, funda el significado como equivocidad, que Benjamin traduce en el texto sobre la violencia en la *ambigüedad demoníaca* de los derechos “iguales”. Lo que Benjamin parece estar apuntando con este concepto, si lo consideramos desde la teoría de 1916, es que la igualdad es *sin nombre*, es decir, es una abstracción donde no hay comunicación *inmediata* entre esencia lingüística y espiritual y, por ello *univocidad de la referencia*¹¹⁴. Lo que llamamos ambigüedad demoníaca del significado es el producto de ese vacío de referencia implicado en la estructura de la propia simbolización. Es en este proceso, un acto de lenguaje incompleto, donde el significado se constituye a partir de una consistencia imaginaria de lo simbólico que queda registrada en ese vacío de referencia que oculta la violencia fundacional.

Si la relación de fuerzas, como hemos comprobado, *hace la ley y se borra* del texto de la ley, esto nos obliga a plantear la diferencia entre una *ley en acto*, que se corresponde con *lo Real de la estructura*, y una *ley en potencia* que funda un campo público/discursivo de reciprocidad imaginaria e “igualdad” demoníaca: un anudamiento *simbólico-imaginario* que funda la equivocidad típica de la dimensión del sentido. La simbolización, en su sentido político-fundacional, se produce como una exclusión de lo real-simbólico, la caída de la institución amo, que se desplaza sobre un campo simbólico-imaginario donde se *funda la voluntad popular ocultando la clase económica*.

Pero en tanto emerge *la ley en acto*, a la que podríamos llamar *la ley de la ley*, se manifiesta como tal la apariencia, la consistencia imaginaria de la ley, como una pura potencialidad que permanece en suspenso, y que se arruina en la literalidad de la referencia. Se puede considerar en este momento que la ley, en relación a la consistencia imaginaria de su significado, ha sido *cancelada* y se puede asimismo considerar entonces, como Benjamin advertía en el texto sobre el traductor en relación al sentido, que esa referencia que irrumpe al localizarla como sintomaticidad interior/exterior¹¹⁵, constituye una señal (hace una señal, nos dice) hacia el lugar a la vez prometido y prohibido de la reconciliación lingüística: *la reine Sprache*. Una vez la consistencia imaginaria de la ley, su significado como ambigüedad demoníaca, ha sido *suspendida* por una referencia en lo real, la fuerza irruptiva, podemos aspirar a entrar en un proceso de *cancelación/cumplimiento* de la ley, que debe

114 La univocidad de la referencia es el concepto que nos permite pensar la univocidad de la esencia espiritual en tanto lingüística tal y como es planteada en el texto de 1916. Como vimos en los capítulos correspondientes, los dos estratos del lenguaje suponen, de un lado, el vínculo con la fuerza creadora y la univocidad de la referencia y, del otro, la pérdida de la referencia (separación de la fuerza) y la complicación propia del significado.

115 Interior al campo del significado pero en una dimensión lingüística que lo suspende (exterior), una referencia a las fuerzas actuantes que arruina el sentido potencia.

plasmarse no en un proceso de clarificación del significado de la “igualdad” sino en la construcción teórico-práctica de la *referencia material* de esa igualdad que implica un cuestionamiento radical de los privilegios de clase. Esto se correspondería en términos de la teoría de 1916 con hallar el nombre de la igualdad, su referencia real, y no se trataría, como es a todas luces evidente, de un proceso de clarificación teórica sobre la referencia (al estilo de Frege, por ejemplo) sino de una acción que, incidiendo en el campo de fuerzas, tendiese a *eliminar la violencia en acto* de la ley sobre la *vida natural*, es decir, a refundar el vínculo entre violencia y derecho. La fuerza que suspende la relación de fuerzas, la fuerza que se opone a la ley en acto, que cancela el significado imaginario de la ley y busca una referencia en lo real (la reine Sprache), es violencia divina. La violencia divina, en tanto fuerza cancelatoria de la coacción a la necesidad, suspende el significado de la igualdad y la libertad en su *consistencia imaginaria* para fundar la justicia en lo Real. Esta es la dialéctica entre sentido y referencia; más allá de una suspensión del sentido en su olvido de la referencia hay una fundación del sentido en la referencia, es decir, lo que Benjamin denomina en el ensayo sobre el traductor *convergencia*. Si la represión fundacional se caracteriza por un desanudamiento real simbólico y un anudamiento simbólico imaginario, que determina el significado en su equivocidad (desligado de la fuerza), la restitución de la fuerza, actualiza el campo de fuerza reprimido al simbolizar la contrafuerza, lo que suspende el significado en lo simbólico imaginario para realizarlo en lo real. Es la propia acción política la que al introducir la referencia a fuerzas, introduciendo la simbolización de un real, desarticula el vacío de referencia y funda el sentido en su convergencia con la referencia. Esto quiere decir que la crítica deconstructiva de la fundación implica una acción, la violencia divina, que necesariamente, al suspender la fundación de la ley en lo imaginario, supone una resignificación de la justicia, de la libertad y de la igualdad en tanto aparecen conectadas a la necesidad y a la supervivencia del todo. La violencia divina, en tanto persigue la disolución de las clases, implica una fundación del sentido de la democracia en su convergencia con la referencia a una fuerza que cancela la *coacción a la necesidad* como fundamento de la política.

La democracia se define así, según la lógica marxista, como la fundación de un derecho colectivo sobre el producto social y el medio de producción que implica una represión de toda acumulación de clase. Lo que hemos llamado también *destrucción del privilegio*. En términos de filosofía del lenguaje, esa inmediatez característica de la expresión propia de la reine Sprache define una estructura lingüística y, de ese modo, una estructura social *sublimada*. Esto quiere decir que la violencia divina, en tanto proceso de eliminación de lo indecible, debe introducir en el campo simbólico de los ideales burgueses la referencia a fuerzas que desarticula la fundación burguesa de la ley. La reine Sprache sintetiza así un estadio de organización donde la violencia fundadora, en tanto fuerza la satisfacción del todo (elimina la coacción a la necesidad), resuelve la escisión entre fuerza y sentido a partir de una convergencia basada en la acción política entendida como simbolización de un Real. Este proceso de simbolización se produce como una interrupción de la identificación con el amo ya que funda la ley en el no reconocimiento de sus privilegios.

Lo que parece mostrárenos de un modo muy claro en este nivel de concreción del sistema benjaminiano es la interrupción de la apariencia de la ley, ya que lo que la emergencia sintomática de una referencia *realiza* (en el sentido performativo de la palabra) es la interrupción de toda la teleología implícita en el campo imaginario del derecho, todo ese progreso del derecho que penetra la actualidad jurídica tanto en el campo nacional como en el internacional.

Se trata de un modelo que opera, precisamente, cerrando el horizonte imaginario de apertura del acontecimiento, interrumpiendo la llegada *deseada* de una singularidad para remitirse, del otro lado

de la polaridad derridiana de la inyunción, a la *urgencia*, a la extrema urgencia que la omnipresente violencia del derecho reclama en cada presente en el que pasa el mesías. La justicia, por supuesto, *no es* ni puede ser la deconstrucción aunque la deconstrucción sea, en Benjamin, el pensamiento de *la acción* que restituye a la palabra no su significado (que la deconstrucción derridiana ya mostró como acabado) sino la *referencia* a la justicia dentro del campo de fuerzas que nos constituye y que está a todas luces dominado por una pulsión de muerte cuyo cambio de tendencia, su sublimación, debería ser hallada *en el movimiento* hacia ese lugar prohibido y prometido que es la *reine Sprache*. Cancelar la ley para llevarla a su cumplimiento es la *operación de la reine Gewalt*, que ya no es especulación sino práctica teórica hacia la justicia, y la justicia, la supresión de la violencia actuante y no codificada en la ley, debe llevar a palpar la referencia de las palabras tras la superación del *caput mortuum* de su significado ideal. La justicia, la igualdad, tienen quizás un nombre y de su nombre se deriva una acción que nos remite *a otra lógica de la fundación*. Esto quiere decir, naturalmente, que de la lógica de una *crítica de la violencia* se desprende que el cumplimiento de la ley implica el proceso de su *progresiva cancelación/refundación*, es decir, que la justicia sólo puede ser pensada como la construcción de un vacío de poder que, no obstante, implica una violencia en tanto supone *una represión de la acumulación*. Como fuerza que destruye la relación de fuerzas, que, a todas luces, debería constituirse como el fin de todo *dominio político sobre las necesidades*, la violencia divina implica otro orden de organización, el socialismo, donde la violencia fundadora excluye en primera instancia la ley de la acumulación y suprime la plusvalía. Con ello, el proceso fundacional cambia la misma naturaleza de lo político-económico y de la violencia fundacional.

Nada de esto puede ser pensado, esa es mi opinión, en los términos de una inyunción que constituye una promesa según la versión, todavía teleológica, de la deconstrucción derridiana. La topología benjaminiana del problema se ajusta más bien a la clarificación que Giorgio Agamben ha producido a partir del modelo, sobre el que nosotros trabajamos en términos marxistas, del *estado de excepción*, y que según el autor italiano no comparece en Benjamin. Lo que el alemán nos oculta en *Crítica de la violencia*, es precisamente la *estructura escindida* de la ley entre una fuerza que actúa sin hacerse presente y una norma cuya vigencia está suspendida o en potencia.

“Pero, desde un punto de vista técnico, la prestación específica del estado de excepción no es tanto la confusión de poderes, sobre la que se ha insistido hasta la saciedad, como el aislamiento de la “fuerza-de-ley” en relación con la ley. Se define así un “estado de la ley” en el que, por una parte, la norma está vigente pero no se aplica (no tiene “fuerza”) y, por otra, hay actos que no tienen valor de ley pero que adquieren una “fuerza” propia de ella.”(Agamben 2010: 52)

En mi opinión, la clarificación ulterior de las fórmulas agambeanas, sólo se realiza y se torna operativa en el contexto aportado por Benjamin en la crítica, es decir, el contexto de una lucha de clases o de un campo de fuerzas materiales que estructuran lo social, que lo producen como proceso productivo fundado sobre la acumulación. Que la estructura del estado de excepción resulte *operativa*, es decir, que tenga una referencia material, pasa por la clarificación de esa fuerza-de-ley, cosa que tanto Agamben como Derrida no parecen llevar nunca a su referencia material, es decir, a la posibilidad de una acción dentro de un campo de fuerza.

7. La crítica marxiana del derecho: el punto de vista genético.

Vamos a dedicarnos en este capítulo a examinar, desde los presupuestos de nuestro modelo, la crítica marxiana del derecho. Es necesario, al plantear esta cuestión, reivindicar esta crítica frente a una supuesta teoría marxista del derecho, cosa bastante difícil de localizar en la obra de Marx. El propio método expositivo marxiano, que utiliza la obra de filósofos, economistas e historiadores (Ricardo, Smith, Proudhon, Bentham, etc...) para exponer el propio pensamiento a través de su crítica, no parece concordar con la idea de una teoría del derecho. Desde sus primeras polémicas con los teóricos de la economía política Marx construye su pensamiento a partir de una crítica de la ideología liberal cuyo pilar fundamental parece ser la inclusión de un concepto invisible para estos autores, el de fuerza de trabajo, que nos remite al núcleo histórico de las relaciones de producción que, desde el inicio, se constituyen como relaciones *económico jurídicas* (incluso en ausencia de instituciones jurídicas asentadas).

Para acercarnos a esta crítica, a sus aspectos conceptuales más sugerentes, nos ayudaremos de algunos fragmentos de Etienne Balibar en *Para leer El Capital*, la obra colectiva impulsada por Louis Althusser. En el capítulo titulado *¿Qué es la propiedad?*, el autor incide sobre ciertos aspectos de la crítica marxiana del derecho que en su exposición, un acercamiento preliminar, no acaban de ser profundizados pero que se nos aparecen como constantes esenciales de la obra madura de Marx. También utilizaremos los propios análisis de Marx sobre las relaciones de producción e intercambio en el primer volumen de *El Capital* y recorreremos el capítulo dedicado a la acumulación originaria. Nuestro interés de fondo sería volver sobre la crítica al concepto althusseriano de *causalidad estructural* desde el punto de vista de la fundación *económico-jurídica*.

Como hemos visto, este concepto se plantea tras el acercamiento de Althusser y sus discípulos al pensamiento de Lacan y a su teoría del sujeto (en tanto sujeto barrado) y de la causalidad analítica que se produce con la publicación, en 1965, de *Para leer El Capital*. Nos acercamos ya, en el capítulo sobre la causalidad estructural, al concepto althusseriano de *efecto de estructura*, concepto que expresa el modo en que un cierto rasgo, que viene determinado como un conjunto de relaciones estructurales, aparece ante el observador como *independiente* de estas. Esto traducía el concepto marxiano de fetichismo de la mercancía donde, según Marx, el rasgo estructural valor, constituido por una serie de relaciones sociales (relaciones de producción), se aparece ante los ojos del observador como una cualidad intrínseca o esencial, de la mercancía o de la fuerza de trabajo (relaciones de distribución). Lo que los estructuralistas, como vimos, no localizan en Marx, es precisamente *el corte* entre producción y distribución, su imposibilidad estructural de ajuste. El efecto de estructura implica, por tanto, una relación aparente, una naturalización de las relaciones sociales donde el valor aparece como una cualidad *esencial* y no como un efecto de estructura y, de este modo, un *corte* entre producción y distribución. Como se aprecia, ya desde Marx, esto tiene

una relación estrecha con el problema de la causalidad social dado que el efecto de estructura no implica únicamente la noción de causa ausente (el borramiento de la violencia implicada en las relaciones de producción), sino, además, la de causa sui, o causa imaginaria, que apreciamos en esa simbolización del valor como una cualidad intrínseca o esencial a la mercancía. Del mismo modo que para la mercancía, el concepto de efecto de estructura es aplicable al sujeto político, dado que el efecto de estructura supone una fundación correlativa del sujeto y el objeto en un campo de equivalencia y reciprocidad: el mercado mismo. El efecto de estructura, en tanto naturaliza las relaciones de producción al simbolizarlas como un intercambio libre, implica una estructura ausente, el vínculo de exclusión, donde se fundan la mercancía y el trabajo asalariado a partir de la violencia.

7.1. Las relaciones sociales y su expresión jurídica.

Comienza Balibar destacando la necesidad de distinguir, con Marx, entre las *relaciones de producción y su expresión jurídica* para diferenciar, de ese modo, entre el derecho de propiedad (superestructura) y la relación de propiedad (base).

“Pero también es importante, retomando numerosas indicaciones de Marx, distinguir *las relaciones de producción* -las únicas con las que tenemos que ver- de su *expresión jurídica*, la que no pertenece a la estructura de la producción, considerada en su autonomía relativa. En este caso, se trata de distinguir claramente el *derecho de propiedad* de la relación que hemos designado como “propiedad”. Este análisis tiene una importancia fundamental para caracterizar el grado de autonomía relativa de la estructura económica en relación con la estructura, igualmente regional, de las formas jurídicas y políticas, para iniciar el análisis de la articulación de las estructuras regionales o instancias, en el seno de la formación social.” (Althusser 2010 : 382)

Lo que desde nuestro punto de vista resulta sorprendente es la facilidad con que Balibar parece poder distinguir en este caso entre base y superestructura y, por supuesto, entre relación de propiedad, perteneciente a las relaciones de producción, y derecho de propiedad, su expresión jurídica. Que las relaciones de producción puedan ser netamente separadas de su *expresión jurídica* es precisamente aquello que desde nuestro análisis, desarrollado en el capítulo sobre la causalidad estructural, resulta del todo cuestionable. Las distinciones no son tan sencillas porque el mismo concepto de relaciones de propiedad implicadas por las relaciones de producción, supone dos determinaciones de la propiedad que son, como se verá, excluyentes. La propiedad como *desposesión* y la propiedad como *intercambio libre*. La segunda relación de propiedad, la que constituye al asalariado como propietario libre y como sujeto de derecho, depende de esa desposesión previa que al mismo tiempo, se *refleja y se oculta* en la relación asalariada, de modo que el trabajo, al organizarse como un intercambio mercantil, se constituye ya *como una superestructura*. Los marxistas estructuralistas no pensaron nunca de este modo la cuestión.

Es aquí determinante el hecho de que la producción aparece, de facto, como ya inscrita en el campo de la distribución, es decir, inscrita en una *institución jurídico-económica: el mercado*. Esta ocurrencia que tomamos de Lacan y que, como veremos, la lectura de Marx confirma, pone en cuestión la distinción entre unas relaciones de propiedad y un derecho de propiedad ya que las mismas relaciones de producción, en tanto inscritas en el el campo de la distribución, se articulan dentro de un campo de derecho. Por lo tanto, las relaciones de propiedad engendradas por las relaciones de producción (la libre disposición del asalariado de su fuerza de trabajo) implican ya un *derecho de propiedad* cuyo desarrollo (a partir de la lucha por el reconocimiento) depende de la

constitución de ese campo de reciprocidad y equivalencia que es el mercado mismo.

El problema, como veremos, es que el estructuralismo marxista, al pensar las relaciones de producción, no parece tener en cuenta ese conjunto de actos de expropiación, que son actos económico-jurídicos, que constituyen a la clase asalariada como propietaria en un mercado de su fuerza de trabajo. Es decir, al considerar las relaciones de producción los althusserianos no parecen atender al proceso de su génesis y a las exclusiones que fundan el mercado de trabajo. Las relaciones de propiedad implicadas en las relaciones de producción provienen de unas exclusiones de derecho, al producto social y al medio de producción, que, al articularse sobre el intercambio asalariado, no alcanzan a simbolizarse.

Continuando con su exposición, el análisis de la articulación entre formas económicas y jurídico-políticas tiene también para Balibar una gran importancia desde el punto de vista de la historia de los conceptos, en este caso el de relaciones sociales que, como nos advierte siguiendo a su maestro, suponen un punto de ruptura en relación a la concepción hegeliana de las mismas.

“Althusser ha recordado ya en qué aspectos la concepción marxista de las “relaciones sociales” -en cuanto estas no representan formas de intersubjetividad, sino relaciones que asignan una función necesaria tanto a los hombres como a las cosas- marca una ruptura en relación a la filosofía clásica y especialmente a Hegel”. (Althusser 2010: 383)

Como es bien sabido, uno de los puntos claves de la lógica del pensamiento materialista es la inversión en la relación individuo-sociedad, de tal modo que no son los hombres los que producen las relaciones sociales sino las relaciones sociales las que producen a los hombres, es decir, las formas de subjetivación propias de su socialización que, en última instancia, son político-económicas¹¹⁶. De este modo, tal como afirma Balibar, las relaciones sociales no representan formas de intersubjetividad, que supondrían una autonomía y una anterioridad de los sujetos a la sociedad (según la imagen mítica del pensamiento ilustrado de Rousseau a Hegel pasando por Kant). Lo contrario es lo cierto y esa es otra de las revoluciones teóricas de Marx, de tal modo que estas relaciones sociales asignan a las clases una *función necesaria*, una posición dentro de la estructura económica y social, que destruye la imagen mítica de la subjetividad libre y autónoma. De hecho, en el modelo materialista marxiano el individuo libre y autónomo se presenta tan solo como *un efecto de estructura* precisamente a partir de ese *reflejo* de las relaciones de producción como relaciones jurídicas. Ahora bien, si tenemos en cuenta el carácter paradójico de la producción, el hecho de que se halle articulada en un mercado, las relaciones de producción, y las relaciones de propiedad implicadas por ella, se presentan como bidimensionales ya que, por una parte, se sostienen sobre unas exclusiones originarias, que fundan el trabajo asalariado -en el capítulo de la acumulación originaria- como desposesión del producto social y el medio de producción, y, por otra, se articulan en el mercado como un intercambio de equivalentes. Por lo tanto, el mismo proceso de producción, que implica necesariamente el intercambio de trabajo por salario, es ya una relación jurídica, un contrato. La distinción entre relaciones de propiedad y derecho de propiedad se vuelve insubstancial mientras que las relaciones intersubjetivas implicadas en el intercambio mercantil son sólo el efecto de funciones de estructura que implican una violencia estructural y unas exclusiones fundadoras. En el capítulo II de la sección primera del volumen I, dedicado al *proceso de intercambio*, Marx habla del reflejo jurídico de una relación económica en los siguientes

116 Aludimos aquí a ciertos conceptos althusserianos que suscribimos absolutamente, el de *determinación en última instancia por la economía* y el de *autonomía relativa de la superestructura*. A partir de su articulación dialéctica podemos justificar un nuevo concepto que introduciremos, el de *cultura material*. Volveremos sobre ello.

términos.

“Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse por sí mismas [...] De ahí que (los propietarios de mercancías) tengan que reconocerse recíprocamente como propietarios privados. Esta relación jurídica, cuya forma es el contrato, *se haya efectuado legalmente o no*, es una relación de voluntad en la que *se refleja la relación económica*. El contenido de esta relación jurídica o de voluntad viene dado por la propia relación económica. Las personas existen una para otra [...] como propietarios de mercancías. En general, a lo largo de nuestra exposición veremos que las distintas *máscaras* de las personas no son más que *personificaciones* de las relaciones económicas (cursivas mías)”. (Marx 2018 : 120-121)

El mercado implica para Marx, se trate del mercado de trabajo o del mercado de consumo, una relación intersubjetiva de mútuo reconocimiento. Esta relación de mútuo reconocimiento, cuya forma es el contrato, es una *relación jurídica* basada en el carácter que los cambistas tienen en tanto *propietarios privados*, es decir, en tanto se enfrentan en el mercado en virtud a la posesión de propiedad privada. En un principio, y esto es importante, es *indiferente* para Marx que esta relación jurídica *se haya efectuado o no legalmente* porque esta relación es el *reflejo* de una relación económica y, de este modo, viene exigida por las propias relaciones de producción. Las relaciones de producción capitalistas, en tanto articuladas sobre un mercado y asentadas sobre la propiedad privada (del capital, de la fuerza de trabajo), son *inmediatamente reflejadas* como relaciones jurídicas *de hecho*, independientemente de su efectuación legal. El mercado de trabajo es, por tanto, una institución económico-jurídica y de ese modo, una superestructura donde ciertas *relaciones de exclusión se reflejan y se ocultan como relaciones de equivalencia*.

Por esta razón, el autor califica estas relaciones recíprocas como *máscaras*. La relación de reciprocidad y mútuo reconocimiento, fundada en el libre intercambio de equivalentes, es el efecto de estructura que refleja, *enmascarándolas*, las relaciones de producción, las exclusiones fundacionales, como *relaciones de propiedad* sobre un campo de derecho.

Balibar insiste sobre este extremo y enuncia el *método de análisis* que Marx plantea y que debe ser desarrollado. Se trata de “indagar las relaciones de producción *detrás* de las formas del derecho [...]”. Sólo este método permite eventualmente trazar la separación teórica, dando cuenta de la función ambivalente que Marx asigna a las formas jurídicas: necesarias y, sin embargo, “irracionales”, que *expresan y codifican* con el mismo movimiento que *enmascara*, y que cada modo de producción define a su manera.” (Althusser 2010 : 386)

Lo esencial para nosotros es, sin duda, el contenido histórico-concreto del modo de enmascaramiento de las relaciones de producción en el derecho burgués, ese modo de simbolización que hemos calificado como *incompleto o escindido* y que depende de manera decisiva de la *abstracción* que introduce en el sistema la inscripción de las relaciones de producción en un mercado de trabajo sustentado en la reducción a propiedad privada de los diferentes elementos del proceso productivo (capital, fuerza de trabajo, medio de producción, producto social).

Antes de ello, sin embargo, nos interesa hacer ciertas reflexiones sobre la *génesis histórica del derecho burgués* que nos acercarán a la comprensión del contenido histórico-concreto de las relaciones de producción *como relaciones de propiedad*. Para ello son esenciales ciertas consideraciones sobre el contenido jurídico de ciertos acontecimientos históricos, definidos por Marx bajo el epígrafe de “acumulación originaria” y que son, al mismo tiempo, acontecimientos

económicos y, por ello, ya *políticos*, más allá de su ulterior codificación o reflejo en la superestructura. En el fondo, siguiendo los esquemas de la crítica benjaminiana, no se trataría de otra cosa que de clarificar el estatuto histórico de la violencia revolucionaria de la que la clase burguesa es portadora.

Ello supone una diferencia esencial con los estructuralistas, que consideran, como vimos en el capítulo tres, que en *El Capital* existe una discrepancia entre el análisis de la acumulación originaria, que es calificado como un fragmento de “historia descriptiva” y el análisis de la estructura económica, que da forma y contenido al libro. Según Althusser, estos fragmentos no pertenecen al objeto teórico del capital, la articulación de estructuras que componen el modo de producción capitalista, y funcionan tan sólo como ejemplos en lo concreto de la estructura del modo de producción. Con ello, estos fragmentos, precisamente los llamados históricos, no forman parte del objeto teórico del capital que, en última instancia es la historia del modo de producción. De este modo, el acontecimiento histórico conceptualizado por Marx en esos capítulos, la formación de la relación asalariada, no forma parte de la historia del modo de producción.

Que los capítulos históricos tengan para Althusser una mera función ejemplificadora y descriptiva, vinculada a la estructura estructurada, es decir, a la constitución concreta del modo de producción en una determinada época, es un signo de aquello que el estructuralismo reprime, a saber, la génesis del campo de fuerzas, el propio proceso de constitución de las fuerzas que es el objeto de los capítulos sobre la acumulación originaria: la dimensión del engendramiento de la estructura.

El concepto de relación asalariada, definido en los capítulos de teoría económica a partir del intercambio de equivalentes, es definido aquí *en el nivel de su constitución*, de su engendramiento, como un conjunto de exclusiones que, en tanto se inscriben inmediatamente en un mercado, un orden de distribución, son reflejadas en términos de reciprocidad y equivalencia: la función, por tanto, de estos capítulos, es restituir el momento fundacional, que se corresponde con la exclusión originaria, dado que, según la lógica de la fundación, la institución positiva de un marco de derecho, la relación asalariada, requiere de unas exclusiones que lo sustenten.

7.2. Sobre la génesis histórica del derecho burgués.

La génesis del derecho, de un determinado derecho históricamente fundado y fundante, no es nunca un acontecimiento simple. Tan inexacto a nivel teórico resulta considerar que un modo de producción, en este caso el capitalista, pueda venir a la luz de golpe, como que la irrupción de ese modo de producción implique, también de golpe, toda una serie de estructuras jurídicas acabadas. Por decirlo de un modo gráfico, el capitalismo no puede ser entendido como la emergencia de una estructura productiva en un momento histórico dado sino como la *culminación* de una serie de procesos, muchos de los cuales se remontan históricamente muchos siglos atrás, que confluyen *disolviendo* un modo de producción y unas formas políticas anteriores para consolidar uno nuevo. Esta culminación, momento en que la estructura se separa absolutamente de las estructuras productivas anteriores, implica, como vimos, procesos de *creación y destrucción* de formas económicas y jurídicas y, por supuesto, un cambio de naturaleza en lo político y lo económico.

Del mismo modo que, en el nivel de la producción, no podemos considerar efectiva esta culminación hasta que no se produce la inscripción de la práctica totalidad de las relaciones de producción en el mercado, es decir, con la generalización de la relación asalariada a finales del XIX, en el nivel político-jurídico el sistema sólo alcanza su modo de equilibrio relativo con la

generalización de esa estructura política paradójica que es la *democracia de clase* en la primera mitad del siglo XX. Los ritmos son dispares y el proceso de creación de derecho no coincide en el tiempo con la consolidación de la estructura productiva.

El concepto de *acumulación originaria* hace referencia, en el modo negativo de la destrucción de estructuras jurídicas y productivas, a todos los procesos que, según Marx, separan a los productores tanto del producto social como del medio de producción. La transformación de estos dos elementos en propiedad privada y, por ello, en capital, supone ya un acontecimiento histórico de creación de nuevas relaciones mercantiles y de *destrucción* de las antiguas relaciones jurídico-productivas, es decir, las relaciones de servitud, las relaciones de propiedad sobre la tierra y las estructuras gremiales.

“En la historia de la *acumulación originaria* hacen época, desde el punto de vista histórico, todas las transformaciones radicales que sirven de palanca a la clase capitalista en formación; pero sobre todo los momentos en los que las grandes masas de hombres se ven despojadas repentina y violentamente de sus medios de subsistencia y lanzadas al mercado de trabajo en calidad de *proletarios libres*. (cursiva mía)” (Marx 2018 : 200)

Bajo el concepto de *acumulación originaria*, que no expresa otra cosa que un acontecimiento de expropiación/apropiación, Marx nos presenta en el capítulo correspondiente toda una serie de procesos en que la clase revolucionaria, la burguesía, queda definitivamente enfrentada a la clase asalariada, que adquiere una posición económico-jurídica inédita, la de *proletarios libres*. El concepto de *acumulación originaria* funciona como una síntesis de diferentes procesos históricos en los que las nuevas relaciones de producción, que implican *nuevas relaciones de propiedad*, se asientan sobre la transformación de los medios de producción, la fuerza de trabajo y el producto social, en capital. Marx hace, en las diferentes secciones de este capítulo, un repaso de diferentes procesos de expropiación de la propiedad privada individual y colectiva del campesinado, de la legislación brutal contra los expropiados, de la génesis del arrendatario capitalista y de la génesis del capital industrial.

“El saqueo de los bienes eclesiásticos, la fraudulenta enajenación de los dominios públicos, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpadora, efectuada con un despiadado terrorismo, de la propiedad feudal y de clanes en moderna propiedad privada, fueron otros tantos medios idílicos de la *acumulación originaria*. Ellos abrieron paso a la agricultura capitalista, incorporaron la tierra al capital y crearon para la industria urbana la necesaria afluencia de un proletariado enteramente libre.” (Marx: 2018 : 222)

Esta transformación de la tierra y del producto social en capital implica la expulsión del campesinado de la tierra y la cesión de la tierra al arrendatario capitalista o la transformación del aristócrata terrateniente en explotador capitalista. Estas expropiaciones, que Marx documenta a partir del caso inglés, pueden realizarse en un principio sin formalidades legales, aboliendo simplemente la constitución feudal del suelo, y ser confirmadas a posteriori por leyes de asentamiento (laws of settlement). También pueden realizarse por vía parlamentaria como las leyes para el cercado de tierras comunales (Bills for inclosure of commons) o mediante las leyes de limpieza de fincas (Clearing of Estates). En todos los casos asistimos de un modo u otro, usando un concepto de Marx, a la *prehistoria del capitalismo*, en tanto la tierra, el producto y el trabajo comienzan a ser transformados en capital. Esta prehistoria constituye de facto, independientemente de su reconocimiento por el Estado, un *mercado de trabajo* como institución económico-jurídica

donde se inscribe la producción. Toda esta violencia implícita en las nuevas relaciones de propiedad y de producción (que el autor documenta de un modo prolijo), al instituir ese *marco jurídico de facto*¹¹⁷, garantiza el acceso exclusivo de una clase al control sobre los medios de producción y el producto social mediante la *destrucción* de los derechos antiguos, inscritos en la tierra y en los bienes y reconocidos por el Estado del *ancien régime*. Con todo ello, naturalmente, se produce también, al cambiar substancialmente la estructura de las relaciones de dominación, un cambio en la *naturaleza del Estado* y de su *poder*; que se transforma en garante de las nuevas relaciones de producción, es decir, en garante del control del capital sobre las nuevas relaciones de producción. Esto se aprecia claramente en el hecho que, en su primera época, toda la intervención del Estado moderno sobre el conflicto capital trabajo se basa en la *represión violenta* de la nueva clase asalariada. De este modo, el papel del Estado burgués, en tanto garante de la propiedad privada y de la libre circulación del capital, adquiere una función históricamente específica, que lo diferencia del Estado absolutista que la burguesía irá aboliendo¹¹⁸ a lo largo de los ciclos revolucionarios del XIX.

Este proceso de destrucción de derecho, comienza en el caso inglés ya a finales del siglo XIV y culmina en el siglo XIX al consolidarse la industrialización y la generalización de la relación asalariada. Se asienta entonces, en palabras de Marx, “una nueva relación jurídica, cuya forma es el contrato, se haya efectuado legalmente o no”. Este matiz es importante porque cabe considerar, como Marx nos informa en el apartado sobre legislación, que no es hasta 1871 que las *Trade Unions* son reconocidas y legalizadas por el parlamento inglés (aunque el derecho a la huelga, por una ley del mismo año, quedará sujeto a una *legislación de excepción*, cuya interpretación recae en los propios industriales). Si las relaciones de propiedad que el capital establece con el trabajo, su control del medio de producción y del producto social, son inmediatamente reconocidas en base al derecho burgués a la propiedad privada y al intercambio de la misma (sean o no sancionadas por el Estado)¹¹⁹, la relación de propiedad que enfrenta al asalariado con el capitalista, que se apropia de su fuerza de trabajo, sólo tendrá un lento reconocimiento jurídico y una lenta regulación por el Estado.

Por lo tanto, un conjunto de expropiaciones históricas, producidas por el capital tanto en Europa como en las colonias, son instituidas como relaciones de facto en base al derecho a la propiedad privada y al libre comercio, mientras que la disposición de la fuerza de trabajo sobre su trabajo requerirá de un proceso específico de lucha que recorrerá los siglos XIX y XX. Las estructuras económicas, basadas en nuevas relaciones de propiedad, se reflejan de este modo, en procesos discontinuos y desiguales, sobre estructuras jurídicas que comienzan a desarrollar, más allá de la espontaneidad de las relaciones de facto, el derecho burgués. Si atendemos a la explotación de los territorios coloniales, donde Marx localiza la génesis del capital industrial, las relaciones de producción se constituyen como relaciones mayormente esclavistas que facilitan precisamente una acumulación sin precedentes en la historia de la humanidad. En este caso, la génesis del capital se produce a partir de relaciones de producción y de propiedad no capitalistas. Es preciso, por tanto, centrarse en el caso europeo para observar las paradojas del nacimiento del proletariado “libre”, un acontecimiento económico-jurídico, y por ello político, específicamente occidental. Esté o no

117 Este marco jurídico de facto, donde el capital se convierte en único regulador de una relación de derecho privado, retorna en la actualidad en la llamada “economía colaborativa”, donde la clase asalariada retorna a sus condiciones de trabajo originarias basadas en un mero intercambio.

118 Toda la mitología liberal sobre la economía, el derecho y el Estado tiende precisamente a ocultar la función del Estado como garante de las relaciones de dominación. En realidad, no es que el liberalismo reclame menos control del Estado sobre la economía, lo que el liberalismo reclama es un control del Estado sobre la economía que favorezca sus intereses de clase.

119 Es el caso de las *Lows of settlement* que suponen el reconocimiento posterior, por parte del Estado (derecho público), de un intercambio de propiedad que envuelve una expropiación y que es sostenido por el derecho privado.

efectuado legalmente el contrato, garantizado y regulado por el Estado, las relaciones de producción reconocen en el ámbito europeo, cosa que no sucede con los esclavos del algodón o de las minas coloniales, el derecho del asalariado a vender su fuerza de trabajo, que no implica ningún reconocimiento jurídico para ese derecho más allá de la libertad de compra-venta. En la dimensión formal que adquiere el intercambio al ser expresado como intercambio de valor, esta mera relación de propiedad aparece ya como una relación de equivalencia.

“Para que su poseedor la venda (la fuerza de trabajo) como mercancía, tiene que poder disponer de ella, es decir, ser el propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona. Él y el poseedor de dinero contratan de igual a igual como poseedores de mercancías, diferenciándose únicamente en que uno es comprador y el otro es vendedor; ambos son, pues, jurídicamente, personas iguales.” (Marx 2018 : 226)

La propia relación de producción sitúa al comprador y al vendedor de fuerza de trabajo en una relación de reciprocidad en la que ambos aparecen, en el marco jurídico mercantil, como personas iguales. Es decir, más allá del reconocimiento de una duración legal de la jornada de trabajo, de un salario mínimo, de unos derechos adyacentes a la condición asalariada (derechos de asociación, cobertura de desempleo, jubilación etc.), el propio intercambio de trabajo por salario proporciona un marco, que podríamos llamar *prejurídico*, y que se encarna en la institución mercado, en el que la lucha del proletariado se desarrollará de mano de la lucha sindical del socialismo reformista, en la dirección de un proceso que hemos denominado *lucha por el reconocimiento* (que se expresa en la regulación de la jornada laboral, en el derecho de asociación, en el derecho a un seguro de desempleo, etc). Por más que la lucha obrera haya engendrado episodios revolucionarios donde el mismo intercambio asalariado y las relaciones de producción han sido cuestionadas (la Comuna de París, la revolución rusa del 17 o la revolución alemana del 18), lo cierto es que el grueso de esa lucha se desarrollará siempre dentro del marco de la relación asalariada y del intercambio de equivalentes constituyéndose el movimiento obrero como una de las fuerzas que han construido el marco burgués de relaciones sociales que desembocará en la democracia burguesa de clase consolidada tras la segunda guerra mundial. Esto quiere decir que el marco burgués de relaciones no es únicamente fruto de la fuerza revolucionaria de la burguesía, del desarrollo de su capacidad de coacción a partir de los procesos de expropiación que Marx nos ilustra y su validación, legal o no, por el Estado. Ese marco de relaciones se desarrolla, como un factor esencial, gracias a la fuerza de resistencia y lucha de la clase explotada, una lucha y una resistencia que tienden, sin embargo, en su propio modo de *constitución de la demanda*, a la consolidación política de las relaciones de explotación, es decir, a la legitimación democrática de las relaciones de dominación económica de la clase capitalista.

7.3. Desajuste entre las relaciones sociales de producción y su expresión jurídica.

Es ahora necesario profundizar, de la mano de la exposición de Balibar, en la forma en que las relaciones de producción son, al mismo tiempo, *reflejadas y ocultadas* por la estructura jurídica, el contrato de compra-venta en que estas se expresan. Todo ello se halla, por supuesto, en estrecho contacto con la formalización propia del cálculo productivo capitalista (la producción de plusvalía), que como ya hemos observado se basa en la inscripción de las relaciones de producción en un *mercado* donde se intercambia *propiedad privada*. Nos movemos ahora, según el esquema de Balibar, en el análisis sincrónico de la estructura y no en el nivel, diacrónico, de su génesis, donde nosotros situamos las relaciones de propiedad como fundadas en la exclusión.

Al analizar las relaciones entre la estructura económica capitalista y el derecho que le corresponde, Balibar produce una serie de indicaciones algunas de las cuales nos servirán para profundizar en la cuestión que nos ocupa.

1. El proceso de producción, afirma el autor, desde el punto de vista del derecho, “supone la existencia de un *sistema jurídico* cuyos elementos fundamentales son el *derecho de propiedad* y el derecho de *contrato*. Cada elemento de la estructura económica recibe, en el cuadro de este sistema, una calificación jurídica, especialmente los distintos elementos del proceso de producción inmediata: propietario de los medios de producción, medios de producción (“capital”), trabajador “libre” y este proceso mismo, caracterizado jurídicamente como un contrato”. (Althusser 2010: 387)

2. Lo propio de este sistema jurídico es su carácter *universalista abstracto*. Esto quiere decir, para el autor, que este sistema reparte a los seres concretos que soportan las funciones en dos categorías en el seno de las cuales no existe “diferenciación pertinente”: las personas humanas y las cosas. La relación de propiedad se establece de las personas a las cosas, mientras que la relación de contrato se establece exclusivamente entre personas. Estas relaciones universal abstractas se constituyen, como ya hemos reiterado, a partir de la *institución mercado*, el marco jurídico-económico donde se inscriben las relaciones de producción.

3. Esta universalidad abstracta del sistema jurídico refleja, según el autor, otra universalidad perteneciente a la estructura económica: la universalidad del *intercambio mercantil*. La separación que hace Balibar entre una universalidad abstracta de tipo económico y una de tipo jurídico no nos parece pertinente: como venimos sosteniendo a partir de nuestra lectura de Marx, es el intercambio mercantil el que se constituye, en tanto expresión jurídica de relaciones económicas, como una institución jurídico-económica (el mercado de trabajo) donde el derecho de propiedad y de contrato aparecen instituidos *de facto* más allá de toda regulación por el Estado.

Esta universalidad, afirma el autor, se halla realizada “sólo sobre la base del modo de producción capitalista”, es decir, que sólo bajo el modo de producción capitalista la práctica totalidad del trabajo social se halla inscrita en un mercado. Las categorías fundamentales en que se reparte la estructura económica así considerada son las mercancías (comprendiendo la fuerza de trabajo) y los cambistas (comprendiendo el productor directo, el asalariado). De este modo, se constata que el cambista, en tanto trabajador asalariado, es también la mercancía que se intercambia con el capitalista, con lo que este modo de intercambio determina, si la relación de propiedad se establece de personas a cosas, que el asalariado es al mismo tiempo cambista y mercancía, persona contratante y propiedad intercambiada. El contrato de trabajo, por ello, dada la no “diferenciación pertinente” entre personas y cosas, establece un tipo de relación mercantil en que una de las partes funciona, al mismo tiempo, como sujeto libre y autónomo y como mercancía intercambiada. Esta división, inscrita en el intercambio mercantil y reflejada sobre la estructura jurídica en el contrato de trabajo, alude al *corte* entre producción y distribución y supone una ocultación de la verdadera naturaleza del intercambio.

4. La verdadera naturaleza del intercambio se funda precisamente en la relación de propiedad que funda el intercambio mercantil y que se caracteriza como universal abstracta, no introduciendo ninguna diferencia entre las mercancías poseídas. “Mientras la propiedad jurídica es un derecho de consumo *cualquiera* [...], la propiedad económica de los medios de producción no consiste tanto en el “derecho” sobre ellos como en poder consumirlos productivamente, derecho que depende de su naturaleza material, de su adecuación a las condiciones del proceso de trabajo, en cuanto medio

para apropiarse el sobretrabajo. Este poder no remite a un derecho sino, como ya lo ha indicado Althusser, a una repartición de los medios de producción”. (Althusser 2010: 389)

Es decir, el desajuste entre las relaciones de producción y su expresión jurídica se funda en el desajuste entre el derecho de propiedad, abstracto y descualificado, y la relación de propiedad, que implica una *repartición previa* de la propiedad, que la cualifica como una *relación de dominación* no reflejada en el campo jurídico.

El propio Marx habla en el Tomo III de *El Capital* de esta repartición que el carácter universalista abstracto de la relación y del derecho de propiedad ocultan. Lo hace, cómo no, volviendo sobre la génesis histórica, es decir, sobre el concepto de *acumulación originaria*.

“De todos modos, puede decirse que el capital presupone ya de por sí una distribución: la expropiación de los obreros de las condiciones de trabajo, la concentración de estas condiciones en manos de una minoría de individuos, la propiedad exclusiva de la tierra para otros individuos, en suma, todas las relaciones que se expusieron en la sección sobre la acumulación originaria”. (Marx 2018 : 349)

Por lo tanto, esta distribución precedente, este orden de reparto y rivalidad donde unos poseen el producto social y el medio de producción y otros tan sólo su fuerza de trabajo, queda ocultada al inscribirse en un mercado de trabajo bajo la forma abstracta del libre intercambio mercantil. Ya lo hemos expresado en otros contextos con las siguientes palabras: una relación de exclusión funda una relación de reciprocidad y se substrahe del campo que funda.

7.4. Génesis y estructura en Marx. Injerto del modelo histórico-filosófico benjaminiano.

En el capítulo IV de su trabajo inserto en *Para leer El Capital* -titulado *Elementos para una teoría del tránsito-*, Etienne Balibar hace una reflexión interesante sobre la conformación de *El Capital* que guarda una estrecha relación con el modo en que pretendemos actualizar a Marx injertando en él el modelo histórico-filosófico extraído de Benjamin. El autor señala, como ya vimos, el carácter independiente y dispar, en el seno de *El Capital*, entre la obra de *historia descriptiva*, los capítulos dedicados a la acumulación primitiva y la obra de teoría económica, toda la teoría de la circulación y reproducción del capital.

Esta disparidad entre el análisis del modo de producción y el análisis de la acumulación originaria (que podría pasar, ciertamente, como un simple capítulo de “historia descriptiva”), es para nosotros profundamente significativa porque puede ser leído en correspondencia con la relación benjaminiana entre una protohistoria olvidada y una apariencia histórica. Como sabemos, este modelo tiene en Benjamin diferentes niveles de lectura: uno *antropológico*, donde la protohistoria se corresponde con una dimensión cultural que queda reprimida manifestándose este olvido en fenómenos como el culto a la individualidad según el tema del *intérieur* burgués o del culto a la personalidad, pero también uno *político institucional* que extraemos de la *Crítica de la violencia*. En ese texto, como se ha visto, el concepto de *violencia fundadora* ocupa el lugar de lo protohistórico olvidado y el campo de reconocimiento y reciprocidad, fundado por esta violencia substraída a la fundación, es el propio derecho burgués. Nuestro intento de actualizar a Marx pasa entonces por concebir esa disparidad entre el aparato conceptual de la acumulación originaria y el análisis del modo de producción estableciendo una *relación dialéctica* donde, como ya se ha dicho en innumerables ocasiones, la estructura de la relación asalariada entendida, siguiendo a Marx,

como un intercambio recíproco de equivalentes, oculta una serie de exclusiones donde localizamos, sin dejar de seguir a Marx en esto, una *violencia fundadora*. Como afirma el autor en el capítulo de la acumulación primitiva: “La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Es, por sí misma, una potencia económica.” (Marx 2018 : 244)

Sería preciso recordar que el contrato, que para Marx es un elemento clave del proceso de intercambio, es tematizado por el Benjamin de la crítica en diferentes contextos. Aunque es cierto que el autor no se ocupa de un modo directo de la *relación asalariada*, lo cierto es que el concepto de huelga general política, aquella que supone una organización de la demanda y un proceso de *reconocimiento*, implica ya una actuación sobre esta. Al analizarlo como supuesto modo “no violento” de resolución de conflictos, Benjamin nos presenta en él una relación de fuerzas subyacente al vínculo de reciprocidad en tanto el poder que lo garantiza ha nacido él mismo de la violencia, si es que esta violencia, nos dice el autor, no ha sido ya instalada *en el contrato mismo* conformemente al derecho. Como *fundadora de derecho*, la violencia no necesita estar inmediatamente presente en él [nicht unmittelbar in ihn gegenwärtig zu sein].

“Y eso no es todo: el origen de todo contrato, no sólo su posible conclusión, nos remite a la violencia. Aunque su violencia, en el momento de su formulación, está representada en él bajo forma del poder que lo garantiza y que es su origen violento, y ello, sin excluir la posibilidad de que ese mismo poder *se incluya por su fuerza como parte legal* del contrato. Toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su consciencia la presencia latente de la violencia (cursiva mía)”. (Benjamin 1998 : 33)

Esto supone que Benjamin, al localizar la violencia *inmediatamente* como base de la reciprocidad, nos permite establecer una dialéctica entre génesis y estructura que en Marx está tan solo esbozada y que se presenta, en la construcción de *El Capital*, a partir de los conceptos de disolución y engendramiento de las relaciones de producción. Si consideramos la génesis como la articulación y borrado de las exclusiones en un campo de equivalencia, la génesis puede ser pensada al mismo tiempo como expropiación y como apropiación, esto es, como un movimiento de *exapropiación* en el que la transformación del medio de producción, del producto y de la fuerza de trabajo en capital fundan una relación de equivalencia y reciprocidad a partir de un relación de exclusión. Esta relación de exclusión permanece latente en todos los conceptos en los que Marx cifra la relación de intercambio. La vemos aparecer de un modo central en el capítulo de la acumulación originaria pero también, como acabamos de ver, en el volumen III, cuando el autor habla de un orden de distribución o de reparto previo al proceso de intercambio, el propio proceso de expropiación. La acumulación primitiva es ciertamente una sección de “historia descriptiva” de *El Capital*, constitutiva, en palabras de Marx de la *prehistoria* del modo de producción, pero también es un *concepto central* que debemos articular con los conceptos esenciales del intercambio capitalista: el capital entendido como medio de producción (capital fijo), como producto social (mercancía que incorpora la plusvalía) y fuerza de trabajo (capital variable). Este concepto tiene una definición clara y precisa al comienzo del capítulo correspondiente, el número XXIV del primer volumen.

“El proceso que crea la relación capitalista no puede ser, pues, más que el proceso de separación entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, un proceso que, por un lado, transforma los *medios sociales de subsistencia y de producción* en capital, y por otro, convierte a los productores directos en obreros asalariados. Así pues, la llamada acumulación originaria no es otra cosa que el *proceso histórico de disociación* entre el productor y los medios de producción. Se presenta como “originario” porque constituye la prehistoria del capital y de su modo de producción

correspondiente (cursiva mía).” (Marx 2018 : 199)

El concepto, pues, de este acontecimiento histórico, supone, en tanto constitución del capital, la *disociación* del obrero del producto social (medios de subsistencia), de la tierra y de la organización gremial (medio de producción). Este concepto implica, por lo tanto, una retirada *por la fuerza* de derechos históricamente constituidos y encierra una *violencia fundadora* que, como afirma Marx, “es, por sí misma, una potencia económica”. Es de esta disociación, un proceso de expropiación que tiene multitud de historias, de donde hacemos emerger nuestro concepto de exclusiones fundadoras que suponen una protohistoria o una prehistoria del capital que permanece latente, en tanto oculta, en las relaciones de producción. Esto supone darle al concepto de acumulación originaria toda su carga jurídica lo que nos permite, como veremos, injertar a Marx en la crítica benjaminiana y a Benjamin en la crítica marxista.

Haciéndolo de este modo se evitan muchos de los vicios en la interpretación de Marx que han dado lugar a ciertas concepciones de la lucha obrera, marxistas y socialdemócratas, centradas en la distribución, es decir, en la restitución de ese sobretrabajo que el capital extrae de los asalariados y que se sostiene precisamente sobre las exclusiones originarias (en el sentido en que lo originario, para Benjamin y para Marx, es un origen *histórico*, un proceso de disolución/creación que nada tiene que ver con un origen *simple de carácter mítico*). Este origen histórico marca, a partir de esta violencia fundadora, un momento instituyente de la estructura caracterizado por una *indistinción entre lo económico y lo jurídico* que produce, en la superestructura, una nueva distribución de lo económico y lo jurídico y cambia, de ese modo, la *naturaleza* de lo político. Este cambio de naturaleza de lo político, operado por la transformación de las estructuras de coacción a la necesidad, no ha sido comprendido por la tradición marxista y postmarxista que parece replegarse sobre las concepciones de lo político desarrolladas por la socialdemocracia reformista y su lucha por el reconocimiento anclada en los mecanismos de distribución.

Jürgen Habermas, en su libro de 1973 *Problemas de legitimación del Capitalismo tardío*, aborda un problema central para nosotros, el de la *institucionalización de la coacción* social en el capitalismo; sin embargo, el modo en que plantea el problema tiene dos rasgos comunes a la gran mayoría de análisis de la violencia social: su razonamiento parece anclado en el problema de la distribución y, precisamente por ello, es incapaz de concebir ese cambio de naturaleza de lo político propio de la democracia burguesa.

“Y puesto que la *coacción social* por los capitalistas se ha institucionalizado en el contrato de trabajo privado como relación de intercambio, y la extracción de la plusvalía, sobre la que disponen los particulares, ha reemplazado a la *dependencia política*, el mercado, además de su función cibernética, adquiere una función ideológica: la relación de clases se vuelve anónima en la forma no política de la dependencia salarial. Por tanto, en Marx el análisis teórico de la forma-mercancía cumple la doble tarea de descubrir el principio de autogobierno de la economía centrada en el mercado y la ideología básica de la sociedad de clases burguesas. La teoría del valor sirve, al mismo tiempo, al análisis de las funciones del sistema económico y a la crítica de la ideología de una dominación de clase que puede desenmascarse también ante la conciencia burguesa tan pronto como se demuestra que en el mercado de trabajo no se intercambian equivalentes”. (Habermas 1999 : 57-58)

Cabe reconocer a Habermas que, al menos en esta época, sea capaz de situar una estructura jurídico-económica fundacional, el contrato de trabajo, en el centro de su análisis de la violencia social. A

pesar de ello, su análisis plantea de un modo inadecuado el problema, al entender, según un tópico del análisis sociológico del capitalismo, que en el nuevo sistema la dependencia económica *ha reemplazado* a la dependencia política propia del antiguo régimen. Este desplazamiento de la coacción hacia la estructura económica, al contrario, *funda la dependencia política* al tiempo que la desplaza fuera del campo político de la democracia de clase, donde la estructura económica figura como una *relación privada* gestionada al margen de las estructuras de representación política. Esta forma de concebir el desplazamiento es la que, a mi entender, hace justicia a los planteamientos de Marx porque reconoce el modo específico en que las estructuras jurídico-económicas reflejan y a la vez ocultan las relaciones de producción. Eso no quiere decir, por supuesto, que Habermas no esté utilizando aquí una cierta lectura bastante habitual de la teoría marxista. Resulta obvio que lo que parece operar en análisis de este tipo es una diferenciación rígida entre economía y política que no se sigue de la concepción marxista del proceso de intercambio ni de su análisis de la acumulación originaria. Es preciso entender que si leemos a Marx con atención una separación rígida entre procesos económicos y procesos políticos es insostenible, dado que los actos fundacionales son actos económicos y jurídicos.

Del mismo modo que los procesos de disociación histórica del productor de sus medios de producción y del producto social son procesos político-económicos, que disuelven y fundan nuevas estructuras políticas, la institución mercado, cuya naturaleza es indistintamente jurídico-económica, es ya una institución política que funda la dominación por el valor al tiempo que la oculta. El tópico del paso de un modo de dominación política, las relaciones personales de dependencia en Marx, a una dominación anónima de tipo económico, pierde un contenido esencial del análisis marxiano: que las *relaciones políticas de dominación* carecen de simbolización en el campo de la democracia burguesa. A este análisis inadecuado se une, en Habermas y en multitud de autores¹²⁰, un segundo problema referente a la teoría del valor, ya que la crítica del mismo se hace en función de un análisis de la plusvalía desde la dimensión de la distribución, es decir, centrándose en la inequivalencia esencial inherente al cambio de salario por trabajo. Obviamente este análisis es correcto y sigue los planteamientos de Marx en cuanto al proceso de intercambio pero olvida los fundamentos, ese orden previo del reparto del producto y el medio de producción, en los cuales se sostiene la extracción de plusvalía.

El problema esencial desde el punto de vista de la lógica fundacional se halla, como hemos subrayado anteriormente, en el campo de la producción, en ese nuevo orden del reparto y la rivalidad, y no en el de la distribución, es decir, en una plusvalía arrancada al trabajador y que es la fuente, desde la óptica del discurso progresista, de todas las desigualdades. La fuente primera de todas las desigualdades y el lugar donde se produce el modo específico de uso político de la necesidad en el capitalismo son las exclusiones fundadoras. Eso no quiere decir que las concepciones distribucionalistas históricamente asentadas en la lucha por la plusvalía y el reconocimiento de derechos deban ser abandonadas. Se trata más bien de establecer la dialéctica correcta entre producción y distribución para remitir, en última instancia, la lucha por la plusvalía a las condiciones históricas de su producción.

120 Ha sido Moishe Postone, en su magnífico *Tiempo, trabajo y dominación social (1991)*, el que ha sentado las bases de un nuevo modelo de análisis de la teoría marxista que trata de superar, entre otras cosas, el punto de vista de la distribución en el análisis de la teoría del valor. En esta obra el autor hace una extensa recensión crítica de autores marxistas que podemos encuadrar dentro de lo que él denomina *crítica burguesa de la sociedad* frente a la *crítica de la sociedad burguesa* que sería característica del Marx de *El Capital* y los *Grundrisse*.

7.5. La crítica fundacionalista del derecho.

Según nuestro análisis del campo topológico, en la democracia burguesa, engendrada a partir de ciertas estructuras jurídico-económicas, lo político se constituye a partir de la represión de lo económico. Esta ocultación de lo económico, de las exclusiones fundadoras, altera completamente el concepto de espacio político que se representa, en el campo simbólico, a partir de una constitución de la ley en lo imaginario: el conjunto de ideales democráticos donde el pueblo ocupa el lugar de la causa a partir de la *voluntad popular*. Lo económico, las exclusiones que barran toda disposición colectiva sobre el medio de producción o el producto social, se constituye como *lo político reprimido* del sistema. Esto quiere decir, en términos de distribución, que la demanda política se constituye en la democracia de clase sobre la base de una serie de demandas excluidas por principio: estas exclusiones constituyen *los privilegios de clase*. De este modo, hay toda una dimensión de la política moderna, la fundacional, que queda excluida del espacio de simbolización y, por tanto, del campo de la demanda, de tal manera que es excluida del espacio restringido de la democracia burguesa.

Este problema se halla estrechamente conectado con el de la fundación de la ley que debe situarse, desde una perspectiva materialista, como hemos visto largamente, en las relaciones de producción. Sin embargo, nuestra perspectiva sobre las relaciones de producción es, como ha podido apreciarse, notablemente diferente del posicionamiento general marxista, que parte de un análisis estructural donde base y superestructura quedan estrictamente diferenciadas de modo que a unas determinadas relaciones de producción corresponde una determinada estructura jurídica aunque el momento de su articulación genética permanezca inexplicado. De ahí el esfuerzo de Balibar, adoptando esta perspectiva *estructural pura*, por distinguir entre las relaciones de propiedad y el derecho de propiedad para diferenciar así la base económica de su expresión jurídica. Desde una perspectiva genética, como hemos tratado de mostrar, esta diferenciación estricta entre base económica y expresión jurídica parece diluirse. Del estudio del Marx de Lacan extrajimos un rasgo determinante y específico del capitalismo, su *absolutización del mercado*, que inscribe las relaciones de producción dentro del campo de la distribución. De esta inscripción, que al desplazar las exclusiones del campo de simbolización, funciona como un *corte* entre producción y distribución, se deduce que el propio proceso productivo, en tanto inscrito en un mercado, es ya una superestructura, es decir, se halla recortado sobre un campo virtual de derecho, donde el contrato, efectuado o no, funda un marco de relación de equivalencia y reciprocidad basado en la propiedad. Es aquí donde localizamos ese corte según el cual la inscripción de las relaciones de producción en el mercado se produce como un olvido de las exclusiones fundacionales característico de la moderna constitución de la ley. Hallamos ahí, en el momento fundacional donde el trabajo se simboliza como un intercambio de equivalentes, el acontecimiento en que un determinado espacio político se funda olvidando la violencia que lo engendra. El campo de derecho se levanta, con las exclusiones jurídico-económicas, a partir de las relaciones de producción, es más, las relaciones de producción se simbolizan, al reflejarse en un mercado, a partir de un *derecho de propiedad* que se efectúa en el intercambio de equivalentes.

Este es el elemento característico de la moderna fundación de la ley y del derecho, el hecho de que es ciega a las exclusiones, a la violencia que la sustenta. Esta violencia actuante pero no simbolizada es la acción estructurante, indiferente a la distinción entre lo económico y lo jurídico, y fundadora, a su vez, de ese *corte* entre lo económico y lo jurídico a partir del cual la producción, expulsada del campo de simbolización, se presenta a la crítica como *lo político reprimido*.

La clarificación del topos de la fundación de la ley nos informa sobre el carácter del derecho, que viene marcado en su concepto por el proceso de su engendramiento. Este derecho determina todo el campo de constitución de los derechos, vinculados a las demandas políticas, a partir del olvido de los privilegios de clase, es decir, formándose el concepto de derechos políticos, laborales, humanos, en exclusión de todo derecho colectivo sobre la organización de la economía, que escapa, en tanto *factor político reprimido*, al campo de decisión democrática y preserva la coacción política sobre la necesidad. Todo el campo de fundación y reconocimiento de derechos presenta el mismo defecto fundacional: en tanto su génesis depende de una exclusión de derecho, exclusión que supone una determinada perspectiva sobre el derecho y la democracia, la fundación de la equivalencia y la reciprocidad ante la ley no es universal ni universalizable. La universalidad es meramente formal y pertenece únicamente al contenido declarativo de la ley que no coincide con la *ley actuante*, la cual determina todas las relaciones de dependencia que articulan, *sin hacerse presentes*, el campo de la demanda. De ahí, del análisis de su lógica fundacional, determinada por el campo histórico, obtenemos el derecho en su concepto, que va más allá de su constitución simbólica al contener en sí, como clarificó Benjamin en su crítica, la latencia de una violencia fundadora.

8. Materialismo dialéctico y materialismo histórico. Una actualización.

“A esta constelación de peligros le hace frente la historiografía materialista; ahí está su *actualidad*, ahí tiene que probar su presencia de espíritu. Una exposición semejante de la historia tiene como meta, en palabras de Engels, '*escapar del ámbito del pensamiento*' (cursivas mías)”. [N 10 a, 2]

En el capítulo dedicado a la *causalidad estructural* hemos tratado de establecer una crítica del marxismo estructuralista coherente con nuestra concepción *genética*, que hemos extraído tanto de la lectura de los textos políticos benjaminianos, como también del discurso del amo definido por Lacan en el seminario XVII. Creemos haber establecido de un modo coherente ese punto de vista que incluye la génesis y su articulación, las relaciones de dependencia, y las coloca en el lugar del origen. Como se ha visto, este modo de organizar el problema supone una introducción en la teoría del modo de producción del acontecimiento de las exclusiones fundadoras en su articulación histórica, siguiendo de este modo la línea benjaminiana que conecta directamente la fundación del derecho como articulación simbólica con una violencia fundacional olvidada. El modo en que el orden económico capitalista surge de las entrañas del orden económico feudal, la forma en que, según Marx, la *disolución del primero desprendió los elementos constitutivos del otro* delinea desde nuestra perspectiva aquello que resulta esencial a la hora de definir tanto el materialismo histórico como el materialismo dialéctico, conceptos que es preciso comprender en su profundo significado histórico y político.

8.1. El concepto de *dialéctica* y la génesis histórica de la estructura.

El fragmento de la obra de los pasajes que abre este capítulo es claro al subrayar lo que en el marxismo es determinante: una exposición articulada de lo histórico en términos de actualización, que para Benjamin supone, como hemos visto en el capítulo dedicado a las tesis, una emergencia de lo *protohistórico* olvidado desde el punto de vista de su disolución, es decir, de su *posthistoria mesiánica*. Esta es la operación, que desde los dos textos políticos, define un movimiento de interrupción de la apariencia y cancelación de la ley que implica, como afirma Benjamin siguiendo aquí a Engels, *escapar del ámbito del pensamiento* para articular pensamiento y acción. Esto es una característica esencial del materialismo y define la especificidad del pensamiento dialéctico en el que siempre encontramos una articulación entre la violencia, el sujeto político y la acción, que se organiza en dos dimensiones que nos resultan claras a estas alturas de la investigación. La dimensión de la *acción de la estructura*, la violencia fundacional (a localizar en lo histórico) y su conservación-reproducción, y la *acción efectiva sobre la estructura* que pretende desarticularla y rearticularla cancelando la violencia que la constituye para fundar un orden superior de articulación de lo político y lo económico. El secreto de la dialéctica se encuentra entonces en el modo en que establecemos una *conexión* históricamente transformadora entre la acción *de* la estructura, que determina el orden de la dependencia político-económica, y la acción *sobre* la estructura, que aspira a transformar esa articulación de la violencia fundando otro orden de relaciones. Esta conexión que permite localizar un antagonismo y articular una acción cancelatoria del mismo se funda en el modo específico de articulación entre la base económica y la superestructura jurídico-política.

La *dialéctica* es, de este modo, el conocimiento objetivo de la articulación entre base económica y superestructura jurídico-política que permite, a partir de la acción política, desarticular y rearticular

la base para fundar una nueva superestructura. Este conocimiento dialéctico del vínculo base-superestructura es el conocimiento de la génesis de la estructura y de la acción sobre la estructura que se desprende de esta génesis. La dialéctica supone así que la *génesis* de un determinado orden de dependencia político-económica debe ser pensada y, de este modo articulada, desde el punto de vista de su *superación dialéctica*, la cual supone tanto una suspensión de la apariencia, la crítica marxiana a las relaciones *fetichizadas*, como la *constitución* de una *fuerza revolucionaria* que pretende cancelar esas relaciones de dependencia ocultas bajo esa apariencia y fundar un orden *superior* de relaciones (la dictadura del proletariado, en tanto instituye una nueva fundación de la violencia, pretende desarticular el antiguo orden de relaciones). Como vimos al acercarnos al concepto de *fetichismo* y de *relación fetichizada* en el capítulo sobre la causalidad estructural, este suponía para Marx que una serie de relaciones sociales eran reflejadas (simbolizadas) por el objeto teórico (la fuerza de trabajo, la mercancía...), bajo el modo de su *ocultación*. De ahí que el valor de las mercancías, o el de la fuerza de trabajo, que reflejan una relación social, se apareciesen a los hombres como una cualidad natural, es decir, esencial e intrínseca, de las mercancías o del trabajo, que nos ocultaba la violencia inherente a la constitución del objeto. La crítica como desfetichización capta, por lo tanto, las relaciones ocultas de dominación que conceptos como renta o fuerza de trabajo, en su naturalización, tienden a ocultar, localizando por lo tanto la contradicción -inscrita en la acción de la estructura- y articulando las fuerzas de tal modo que esta contradicción pueda ser disuelta.

“Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es *comprender ésta en su contradicción* y luego *revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción*. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla” (cursiva mía).

Tesis sobre Feuerbach (1888) [IV]

Ya en un texto temprano como las 11 tesis sobre Feuerbach, redactado en 1845 aunque publicado en 1888, la articulación dialéctica se hace presente en todo su alcance, es decir, como un proceso de crítica de la apariencia -parcialmente realizado por Feuerbach en su crítica a la enajenación religiosa- que hace emerger las contradicciones, el campo de fuerza, y un proceso de disolución de las contradicciones que supone ineludiblemente una acción revolucionaria sobre la estructura. Por tanto, en el *concepto de dialéctica* vemos implicado tanto el *carácter histórico* de las relaciones fetichizadas (ocultando la violencia que las funda), como la *disolución* del carácter fetichista, que revela la contradicción, el antagonismo de clase, y permite la eliminación de las contradicciones. Sin embargo, el proceso de disolución de las contradicciones por medio de la acción política no puede ser interpretado en términos hegelianos como un proceso de reconciliación en lo absoluto, un final no sólo de la violencia de clase sino también del derecho y del Estado, es decir, un *final absoluto de la violencia*. La lógica genética de la exclusión establece que la violencia fundadora es, por definición, *ineliminable* y, por tanto, se trata de pensar la articulación de esta violencia y de la posición de dominio que determina: esto significa que el mismo proceso de disolución de la contradicción, el antagonismo de clase, se funda en la génesis de una nueva exclusión, en tanto el medio de producción y el producto son expropiados, y una nueva violencia fundadora que excluye el control de clase sobre la producción y el producto. Esto significa que el Estado debe sostener la

violencia revolucionaria, la represión del proceso de acumulación y división económico-política capitalista, para lograr la justicia a partir de la abolición de la coacción sobre la necesidad. La lógica de todo esto está clara en Marx a partir del concepto de dictadura del proletariado. Lo que ya no deriva, en mi opinión, más que de la buena voluntad de Marx y Engels, es que la dictadura del proletariado pueda dar lugar a algo más que una sociedad sin clases, es decir, en un segundo estadio, a una abolición del Estado y, por tanto, del derecho. Este es un punto sobre el que ya me he extendido en varios capítulos, tan sólo señalar de nuevo que la disolución de las clase económicas supone una nueva fundación del poder y la violencia, aunque estos constituyan un orden político-económico superior.

8.2. El materialismo histórico y la dialéctica.

Si la dialéctica implica una dimensión de constitución de lo histórico, entonces el *materialismo dialéctico* como metodología de análisis del campo histórico y constitución de la fuerza revolucionaria contiene ya el concepto del *materialismo histórico*. Cuando Marx, en el capítulo de la acumulación primitiva, trata de captar el engendramiento de las relaciones de producción capitalistas a partir de la disolución de las relaciones de producción feudales, nos ofrece los conceptos que definen el materialismo histórico como teoría de la fundación de la estructura por una causa ausente, una causa que subyace a las relaciones fetichizadas que reflejan y ocultan al mismo tiempo las relaciones de dependencia.

Para el Marx del capítulo de la acumulación, un Marx más genético que estructuralista, el acto de *fundación* es en sí mismo un acto de *disolución* de formas político-económicas que requiere de un análisis de lo disuelto. El análisis de lo disuelto, el modo en que entra en dialéctica con lo fundado, nos permite localizar los puntos de represión, las *exclusiones fundadoras*, y establecer su vínculo dialéctico con las estructuras jurídico-políticas. La fundación escindida está presente en Marx en tanto hay análisis de lo disuelto, en tanto se localiza en la génesis histórica, una vez disueltas las relaciones fetichizadas, la violencia fundadora que expropia el trabajo y el medio de producción.

El uso político de la necesidad, la coacción, se produce en esta estructura en tanto el asalariado se *ve forzado* a venderse *libremente* como fuerza de trabajo. En eso consiste su libertad de disposición sobre la mercancía, en que lo único que posee, su valor de cambio, es el resto de un barraje estructural, sistémico, de cualquier *uso colectivo* del medio de producción y de la fuerza de trabajo. Esto no quiere decir que la estructura económico política disuelta, el feudalismo, sea un sistema productivo colectivista. Lo que quiere decir es que en el feudalismo perviven todavía restos de colectivismo, ciertos derechos al producto y al medio de producción que su transformación en propiedad privada destruirá por completo. De este modo, el capitalismo se torna más inteligible como *culminación de procesos de disolución más antiguos*, engendrados por las estructuras y relaciones mercantilistas (que descomponen y desterritorializan las economías de subsistencia), y que en un cierto momento histórico, con la expansión del trabajo industrial mecanizado, *integran la totalidad del trabajo* constituyendo las relaciones de producción como relaciones mercantiles de intercambio. Estos procesos son procesos de creación/destrucción de estructuras donde, como Marx sabe bien, la fundación de una estructura supone una *prehistoria*, una disolución de estructuras anteriores a partir de las que obtenemos el concepto genético del modo de producción. La dialéctica histórica supone así una teoría de la emergencia y la disolución de las relaciones político-económicas que implican siempre, en su génesis, procesos de fundación/disolución de derecho y de estructuras económicas. Este carácter doble de la génesis, que captamos al dirigirnos hacia el Marx de la acumulación primitiva, nos ofrece una imagen histórica que coincide con la planteada por

Benjamin en *El narrador*. En ese texto, nuestro autor esboza ciertos procesos históricos de fundación y destrucción de formas culturales que pueden servirnos de modelo para articular la imagen histórica que se desprende de la acción de la estructura capitalista.

“Es preciso pensar la transformación de las formas épicas, como consumada en ritmos comparables a los de los cambios que, en el transcurso de cientos de milenios, sufrió la superficie de la Tierra. Es difícil que las formas de comunicación humanas se hayan elaborado con mayor lentitud, y que con mayor lentitud se hayan perdido. La novela, cuyos inicios se remontan a la antigüedad, requirió cientos de años, hasta toparse, en la incipiente burguesía, con los elementos que le sirvieron para florecer”. (Benjamin 1991: 116)

La imagen histórica que Benjamin desarrolla aquí nos ayuda a entender esa dialéctica entre extremos propia de su filosofía de la historia y que, en nuestra opinión, se ajusta perfectamente a las concepciones genéticas de Marx sobre la *prehistoria* de las formas políticas y económicas. Es preciso comentarla porque es mucho más sutil y dialéctica que la acostumbrada imaginaria histórica vulgar que rodea al materialismo histórico y que parece sugerir o bien una constitución inmediata de las totalidades estructurales o modos de producción o bien un proceso de transición o tránsito, como lo define Balibar. En tanto Marx, al igual que Benjamin, distingue en el acontecimiento creador, las fuerzas, un proceso de destrucción, la concepción histórica materialista es mucho más compleja que lo que dan a entender ciertas vulgarizaciones usadas tanto por los marxistas como por los liberales.

A pesar de que el texto trata aparentemente procesos relacionados con las formas estéticas y su desarrollo, la reflexión considera estos procesos como integrados en la dinámica social de clases. Si la novela florece o culmina con la incipiente burguesía es porque culmina un proceso económico político, el ascenso de una clase, en el que la propia forma narrativa, en el tránsito de la épica a la novela, ha cambiado de *naturaleza*. Lo que puede deducirse de este pasaje es, por tanto, que existe una correspondencia entre formas políticas y formas estéticas o culturales. Esto concuerda con el proyecto general del ensayo que, como se sabe, se refiere también, siguiendo las directrices del *Passagen-Werk*, al análisis de la base económica implicada en las transformaciones propias de las formas culturales burguesas.

Lo más relevante en la cita es su consideración de la lentitud de los ritmos históricos, comparables a eras geológicas, y del sentido de los mismos. Si las formas épicas ilustran, siguiendo con la alegoría, un proceso de erosión, de desgaste o de destrucción de formas económicas, políticas y culturales, la forma novela, nacida en la antigüedad, no alcanza su culminación, su carácter dominante como forma social-cultural, hasta la llegada del capitalismo. Es entonces cuando se produce la *ruptura* en que la forma cultural florece o culmina. Tenemos pues una dialéctica entre extremos, entre lo más nuevo y lo arcaico, donde la culminación de la novela implica la desaparición definitiva de la épica (su imposibilidad estructural). Pero se trata para el berlinés de procesos geológicos, no lo olvidemos, que duran milenios. Este tipo de visión, de ordenación de la temporalidad y la temporalización, posee dos caracteres que se oponen frontalmente al evolucionismo y a la idea de progreso histórico.

1- El proceso de destrucción de las formas *no implica su superación*. Según afirma el autor en el *Kafka* sobre ciertas etapas arcaicas de la experiencia, el olvido no implica nunca una desaparición, sino una latencia. “La criatura se manifiesta allí en una etapa que Bachofen denomina hetérica. Del olvido de esa etapa no se deduce que ya no se imponga en el presente. Todo lo contrario: está

presente a causa de ese olvido”. (Benjamin 2001: 153).

2- La idea de *perfeccionamiento* inherente al evolucionismo, la superación de etapas de racionalidad inferior por etapas de racionalidad superior, queda bloqueada en tanto *toda culminación es destrucción* y, de este modo, dialéctica entre lo nuevo y lo viejo. Si la culminación de la novela supone la destrucción completa de la épica, entonces esa culminación supone una negatividad inscrita que es inmanente al proceso y a la propia novela que implica una idea de descomposición o desarticulación. Esa negatividad es aquello que se halla presente a causa de su olvido y que debe ser rescatado precisamente para restituir un campo de fuerza.

La concepción idealista-evolucionista de la historia, al entender lo nuevo como desligado de lo viejo, suprime el campo de fuerzas donde se produce la fundación y entiende siempre lo nuevo como *superación y olvido*, pero no como *retorno de lo olvidado*. La idea de una evolución racional aplicada a las formas políticas, sociales y económicas fue asentada en el campo de la sociología con Weber. La designación de un proceso histórico, el de la caída de ciertas estructuras simbólicas mítico-religiosa y el ascenso del pensamiento racional-científico, como un proceso de “desencantamiento del mundo”, es decir, como un progreso de la razón y la ciencia frente al mito es ya un mito porque olvida la dialéctica entre lo nuevo y lo disuelto, el carácter latente de lo antiguo, su modo de articulación con lo nuevo, que es donde se halla la posibilidad de un *juicio histórico*. Sin este tipo de dialéctica es imposible establecer criterios objetivos sobre el *desarrollo histórico*: la idea de evolución, de progreso, en ausencia de los procesos de articulación y desarticulación de las fuerzas, carece de referencia, se constituye como un significado vacío articulado sobre la noción autorreferente de telos subjetivo ligada a la satisfacción. Sucede algo semejante cuando se considera, desde ciertos medios filosóficos, que nuestra historia política desde el XVIII despliega algo así como un *proyecto inacabado de la razón*.

Para desbaratar toda la mistificación evolucionista basta con ofrecer un mero ejemplo de esa dialéctica entre lo disuelto y lo nuevo que es característica de Benjamin. Esta dialéctica entre extremos, donde la culminación de la novela implica la desaparición de la épica, supone precisamente, en tanto responde a una transformación radical de estructuras económicas y políticas, un *cambio de naturaleza* en la propia novela. Lo que antes era una forma residual, no dominante dentro del campo de las formas culturales (ligadas a la vida social y religiosa y dominado por la épica), se transforma en una forma estética dominante precisamente en tanto se culmina la disolución de esas formas colectivas de la vida cultural y aparece el individuo burgués. La novela, en su apogeo y culminación, tiene como reverso la desarticulación de las formas épicas y de las estructuras sociales que les dieron cabida, que constituyen de este modo lo *histórico reprimido*.

Cuando, según una dialéctica histórica de extremos, confrontamos la historia del mismo proceso económico, la organización de la base, nos encontramos con un origen histórico en el que se da una dominancia de las formas de organización-producción colectivista, las economías de subsistencia o escasez, frente a las de acumulación. Todo el desarrollo lacaniano de la *Ética* alrededor de la dimensión histórica de la pulsión se funda sobre esa contradicción que para el autor aparece inscrita, desde el origen, en la misma constitución del bien. Con el desarrollo del comercio y el excedente, esta dominancia de lo colectivo comienza a invertirse en un proceso milenar de desterritorialización de la producción y la distribución, es decir, de descomposición del vínculo con la tierra como medio de producción. Marx ha analizado en *El Capital* y en otros textos estos procesos relacionados con la expansión del comercio y del capital comercial. En esta dialéctica que sí tiene en cuenta lo disuelto no hay *superación*, las economías de la acumulación no se presentan

como más racionales que las de subsistencia porque, para empezar, este desarrollo de los extremos dialécticos, supone un *cambio de naturaleza* de la propia economía, que ha perdido su vínculo directo con la subsistencia, es decir, con la supervivencia del grupo o de la totalidad social. El pensamiento evolucionista no puede, naturalmente, detectar estas transformaciones en tanto entiende los desarrollos históricos, que son transformaciones en la base y en su cultura, como superaciones de estadios anteriores que culminan en nuestro presente o en un futuro indeterminado. Sin embargo, una mutación de este tipo, que afecta al carácter global del proceso económico, no puede ser entendida como un progreso, ni puede ser considerada como inscrita en un “proyecto de la razón”. La historia es, como afirma Althusser, un proceso sin sujeto, un proceso de las fuerzas y las estructuras. El evolucionismo, con toda su carga hegeliana, debe ser representado, al contrario, como el proceso de un sujeto, de una conciencia absoluta que se comprende, idealizada, como el resultado de un telos que es culminación, perfeccionamiento y olvido.

Son estas eras geológicas benjaminianas, estos procesos de largo recorrido, que suponen dinámicas de creación/destrucción de formas sociales, los que culminan en un determinado momento produciendo un cambio de estructura. Así, por ejemplo, el papel disgregador del excedente y del intercambio comercial en relación a las sociedades colectivistas de subsistencia. La expansión de los medios y redes de comunicación, de los mercados y del intercambio, que implican el desarrollo del capital comercial y financiero, supone la lenta descomposición de las estructuras productivas, basadas en la subsistencia, en que esta expansión se desarrolla. Marx habla del carácter *disolvente* del comercio en tanto orienta la producción hacia el valor y la acumulación en detrimento de los vínculos de subsistencia y alianza. De este modo, la expansión comercial presenta períodos de desarrollo en diferentes momentos del proceso histórico (desde el mundo griego y romano hasta los siglos XVI y XVII, con el primer colonialismo) donde se despliegan magníficamente los elementos mencionados, el capital comercial y financiero y las estructuras mercantiles, que resultarán esenciales para conformar, en un futuro, el modo de producción capitalista. Por todas estas razones, el materialismo histórico no puede ser concebido como una sucesión de estructuras productivas que, como totalidades dadas de golpe, se desarrollan en la historia a partir de contradicciones interiores a la propia forma productiva. La contradicción entre economías de la necesidad y economías de la acumulación remite la constitución del capitalismo (donde culminan las economías de la acumulación), a procesos de disolución de estructuras productivas que van más allá del modo de producción feudal.

Ya en las primeras comunidades históricas, cuyo modelo generalizable hemos considerado a partir de las estructuras elementales del parentesco, se nos muestra que la dialéctica entre economías de subsistencia (estructuras productivas colectivistas) y economías de la acumulación (explotación del trabajo y división en clases económicas) aparece desde el comienzo *en el interior* de las estructuras colectivistas a partir de las *exclusiones* determinadas por la constitución del bien en el campo de la distribución. El bien como poder de disposición supone para las estructuras elementales una amenaza que impone en el campo de la distribución un *límite estricto* a la acumulación. Esto nos lleva hasta ciertas reflexiones de Marx, muy en la línea de las de Lacan, sobre la división histórica del bien entre valor de uso y valor de cambio que se producen ya *en el interior* de las comunidades primitivas. Las exclusiones fundacionales capitalistas se dan como una *culminación* de las estructuras económicas de la acumulación y nos remiten no al modo de producción feudal, donde sólo subsisten ciertos rasgos de colectivización, sino a procesos de descomposición y desterritorialización más antiguos que tienen que ver con la expansión consubstancial al intercambio mercantil, uno de los elementos esenciales del capitalismo que se desarrolla, sin embargo, miles de años antes que el capitalismo. Marx, al igual que Benjamin, parece tener en

cuenta estos procesos que abarcan eras geológicas.

“El intercambio de mercancías empieza donde acaban las comunidades, en sus puntos de contacto con comunidades extrañas o miembros de ellas. Pero una vez que las cosas devienen mercancías en la vida externa de la comunidad, también lo devienen, por reacción, en la vida interna [...] De ahí que, con el tiempo, al menos una parte de los productos del trabajo tenga que producirse intencionadamente con miras al intercambio. Desde este momento se consolida, por un lado, la separación entre la utilidad de las cosas para la necesidad inmediata y su utilidad para el intercambio. Su valor de uso se separa de su valor de cambio”. (Marx 2018 : 123-124)

9. Las dimensiones de la crítica de la violencia.

Si, siguiendo el hilo conductor de una crítica de la violencia, el problema es por qué es objetivamente mejor una organización socialista marxista de esta que una capitalista, la respuesta es tan simple como objetiva: porque ese tipo de acción sobre la estructura, el modelo socializado de reproducción, garantiza la supervivencia de la estructura mientras que los modelos de acumulación-poder no garantizan la reproducción social de la necesidad y del medio de producción, es decir, la supervivencia del todo. No hay por qué alargar más esta discusión ni tratar de construir una elaborada disputa ética a su alrededor. Un modelo de fundación de la ley donde lo colectivo domine sobre lo individual (el interés de una clase) produce su ley como una represión de la acumulación y una alianza alrededor de la necesidad y la donación: existen, como se ha visto, modelos históricos colectivistas en las estructuras elementales (aunque incompletos porque fundan al mismo tiempo el *patriarcado*, que *escinde* lo social). La constitución del vínculo moral coincide así con la articulación, en el orden del todo, del principio de supervivencia y de la preeminencia, de origen biológico, de la especie sobre el individuo. La legitimidad moral que una concepción socialista introduce en el campo político no proviene de que seamos mejores personas, sino de que toda organización *racional* del campo económico-jurídico se funda en garantizar la supervivencia del grupo, fundamento este que la lógica capitalista, que ha desconectado el vínculo originario entre producción y reproducción, no puede de ningún modo garantizar.

Siendo esta nuestra concepción del problema de la violencia su crítica la pensamos en su núcleo duro como una teoría de la acción política, es decir, de la *acción eficiente* sobre la estructura, en contraste con las teorías de la acción que, incrustadas en las articulaciones ideológicas del campo de la ley, postulan la reproducción de la estructura en sus condiciones actuales. Un problema central en una crítica de la violencia es el hecho constatado de que todo el campo de la acción política democrática se halla desplazado a lo imaginario a partir de los procesos de articulación de la llamada *voluntad popular*, donde el *efecto de estructura*, el ciudadano y su libertad de elección, aparecen en la fantasía colectiva como causa de la estructura. Que el orden simbólico organizado en torno a la voluntad popular se esté desmoronando lentamente no implica que la fantasía colectiva de la causa haya dejado de operar: la ideología ultra bajo la que se enmascara hoy el neoliberalismo libra todo tipo de batallas identitarias basadas en la voluntad popular cuya función es ocultar las exclusiones fundadoras del sistema, aquellas que lo llevan hacia el desastre. Por otro lado, la lenta decomposición del mito de la voluntad popular, además de alimentar el neoliberalismo ultra, lanza a la mayor parte de la sociedad sobre la fantasía inversa del destino, es decir, de la *naturalización* la acción de la estructura como una fuerza ineluctable.

El *efecto de estructura* debe ser entendido, en su génesis, como un efecto de fundación que instituye un campo de reciprocidad y equivalencia, el mercado, previo a la llamada “democratización” del Estado burgués. Todo el proceso de lucha por el reconocimiento de la clase obrera parte, asumiendo la organización burguesa del trabajo, de una lucha de la fuerza de trabajo por la plusvalía, por la redistribución de esta. Es decir, el marco de reconocimiento y democratización originario donde se establece la lucha, el mercado de trabajo, funciona como el modelo subyacente a toda la dinámica de reconocimiento de derechos e inclusión de la clase asalariada dentro del campo de derecho burgués. La crítica de la violencia benjaminiana, centrada, como las tesis, en el análisis de la acción política, posibilita una acción deconstructiva del campo de derecho incluyendo la violencia

fundadora y poniendo en suspenso, a partir de la contrafuerza, el efecto de estructura: el individuo como causa imaginaria. Es ahí donde puede ser atacada toda la mitología del pueblo y el interés general, siempre encuadrada sobre el Estado-nación y el orden político-económico internacional. La izquierda socioliberal y el neoliberalismo ultra-identitario cumplen, aunque bajo anudamientos diferentes de RSI, la misma función. La crítica de la violencia, al introducir la *violencia divina*, suspende; sin embargo, la lucha por el reconocimiento e introduce en el campo, con la impugnación de las exclusiones productivas, un *no reconocimiento* de las propias condiciones de equivalencia y reciprocidad, es decir, convierte en objeto teórico y político una crítica radical de los *privilegios de clase* que fundan, en su ocultación, el campo de la demanda. Lo que llamamos cancelación de la ley supone así un proceso histórico de represión de la lógica de la fundación en base a la acumulación y en favor de una lógica de la satisfacción del todo. Es una lucha dentro del campo simbólico de la democracia de clase por la deconstrucción de esta, es decir, por hacer entrar dentro de la política de partidos ese núcleo económico-jurídico que es la producción y que constituye *lo político reprimido* de nuestra época.

Esta teorización de la acción política en términos marxistas tiene diferentes dimensiones de las que ahora intentaremos dar cuenta. En ellas confluyen una lógica de la fundación que reconocemos tanto en Lacan como en Benjamin (de la que proviene nuestra topología de la acción de la estructura), así como en el pensamiento político y económico de Marx, del que ofrecemos una interpretación activa.

9.1. Crítica del lenguaje institucional como deconstrucción material del *vínculo social*.

Como vimos, la crítica benjaminiana de la violencia conservaba en su interior ciertas categorías de la primera filosofía del lenguaje, lo que se traducía en una transposición de los conceptos de expresión y significado sobre el campo de la fundación de la ley. De este modo, la constitución del Estado y del derecho implicaba un olvido de la violencia fundadora (categoría de expresión o performance) y producía una constitución ambiguamente demoníaca de términos como “igualdad” (categoría de sentido). El problema subyacente a estas distinciones, al que ya nos hemos referido en muchas ocasiones, es el de la escisión entre el contenido declarativo de la ley, su significado reconocido, y la ley en acto, la no simbolizada, que lo engendra. De este modo, y en tanto todos los conceptos mayores de la democracia burguesa presentan un vacío de referencia, un borramiento de la violencia fundadora que los precede, la consistencia de términos como igualdad o libertad en el sistema es puramente formal o, lo que es lo mismo, imaginaria. Es en esta divergencia entre el sentido declarado de los conceptos, que fundan una totalización en términos de equivalencia (el ciudadano como causa de la ley), y su referencia, unas exclusiones que dividen el campo a partir de la coacción a la necesidad, donde se ponen las bases de una deconstrucción del discurso que, según la fórmula lacaniana, es *vínculo social*.

Por lo tanto, la crítica de la violencia es crítica del *vínculo social* instituido y de su anudamiento complejo en la superestructura. El carácter inconsistente (o la consistencia imaginaria) del significado es producto de esta escisión en la ley entre una ley actuante, no simbolizada, y una ley simbolizada y no actuante: es preciso comprender que ese carácter potencial, inconsistente, de lo que la ley declara (a saber, que todos somos iguales y libres, que todos conformamos una voluntad popular) no es, como interpreta el progresismo, ninguna oportunidad ni ninguna apertura de la estructura hacia su afuera. Esa potencialidad de la ley declarada, su carácter puramente formal, se funda en un *vacío de referencia* que es común a todos los significantes de la ley; esa referencia vacía lejos de inscribir una apertura en la estructura constituye, en la dimensión del discurso, la

marca de un cierre, de un límite estricto de lo pensable producido por las exclusiones fundacionales. Del término democracia quedan excluidas, por estructura, las esfera de la producción y de la propiedad, en tanto controladas por una clase: la que define para todos la propiedad como *privada*¹²¹. Esto implica que, desde un punto de vista topológico, y en razón a la propia operación fundacional, la democracia, en su pretensión de universalidad, ha sido, cumpliendo con la estructura de la excepción, *suspendida al fundarse*: de ahí ese carácter demónicamente ambiguo del significado de los derechos.

Pero, más allá del efecto de discurso, la operación muestra su causa *actuante* en el acontecimiento histórico, cuando comienza el proceso de lucha por el reconocimiento, cuya lógica histórica se basa en que el obrero se introduce como causa, introduce una acción en la estructura, pero dentro de los límites asignados por las exclusiones fundadoras, es decir, siempre asegurando y legitimando *la satisfacción del amo* a partir de la suya propia. Esto supone que, desde la perspectiva de la génesis, la reciprocidad implicada en la lucha por el salario y por la cobertura social supone que el sujeto histórico, el que actúa sobre la ley, se constituye en voluntad popular identificándose con la fuerza dominante, es decir, borrando las exclusiones fundadoras, y, por tanto, *naturalizando* los privilegios de clase, *que no aparecen como causados sino, más bien, como originarios*. Este es, nos parece, el contenido de la naturalización del privilegio, el borramiento de la exclusión que lo funda y la aparición, en ese vacío de referencia, de una fundación *ex-nihilo*: un campo imaginario de fundación. Este es el marco constitutivo de todo principio de equivalencia, es la misma estructura del mercado como orden de intercambio. Esta naturalización del privilegio es algo inherente a la constitución de todo orden simbólico, lo específico del capitalismo es que, en tanto decae la función simbólica del amo (oculta en la producción), el privilegio de clase aparece como un rasgo totalizado: todo el mundo se halla, según la fantasía discursiva del amo, en condiciones de cambiar de clase si entra en la rueda de la explotación.

La crítica de la violencia es esencialmente la acción de *interrumpir* este marco de transferencia, esta ilusión de igualdad y reciprocidad, para hacer emerger las exclusiones fundadoras que permanecen ocultas en el campo no simbolizable de la producción. La crítica de la violencia piensa la acción cancelatoria del campo de fuerzas escindido pensando la lucha política a partir de la interrupción de la identificación con el amo implicada en la lucha espontánea por la igualdad formal y los derechos. La crítica implica, de este modo, pensar la ley desde el campo de su producción, es decir, no reconociendo los principios fundacionales instituidos por el amo.

Esto quiere decir que los privilegios de clase, que pueden identificarse desde el debate público, por ejemplo, en el campo de la fiscalidad o de la tenencia de vivienda, provienen en su origen de la retirada de los derechos colectivos sobre el producto social y sobre el medio de producción, con lo que deben ser inscritos no en una lucha redistributiva del valor sino en una lucha cancelatoria del valor. Son dos dimensiones de lo político, la que permanece atrapada en el bucle de la causa imaginaria y la que trata de atravesar la fantasía de la fundación. Lo que una estrategia de este tipo, que debería hallar su lugar en el sistema de partidos, nos ofrece, al contrario que las estrategias burguesas de lucha fragmentada, es una totalización de la demanda sobre la esfera de la necesidad, es decir, mediante demandas estructurales que afectan al producto y al medio de producción y que entran en conflicto directo con los intereses estructurales del capital.

Lo que un marco tal de lucha, de llegar a constituirse, nos ofrece, es un *sujeto colectivo*

121 *Privada* debe leerse aquí no solamente como ligada a una clase propietaria sino como fundada en una exclusión. El fundamento de la propiedad de unos, de su poder, es engendrado en la privación de otros.

destituyente/instituyente, es decir, una acción y una fuerza política que no reconocen los principios fundacionales, las exclusiones fundadoras del Estado burgués, aunque se introducen en su articulación parlamentaria para revertirlos. Ahí tenemos otro orden de constitución del vínculo social y, por lo tanto, un *conflicto antagónico* que nada tiene que ver con el concepto laclausiano de antagonismo. Se trata de inscribir una acción en el marco político no sustentada sobre la ficción de la voluntad popular lo que es equivalente a la simbolización de una auténtica *voluntad de clase*, a saber, una fuerza que pretende cancelar, en un largo proceso histórico fundacional, las exclusiones fundacionales del Estado capitalista. Lo que hoy en día se entiende como opción política, el eje izquierda-derecha donde se expresa la voluntad popular, podría subvertirse en su lógica a partir de opciones parlamentarias capaces de articular una auténtica acción democrática antisistema, es decir, la opción de un *no reconocimiento* del núcleo del ordenamiento liberal burgués, basado en la retirada de la producción del campo de la *acción democrática*. La acción política, si pretende sobrepasar la ficción constituyente en que se halla atrapada debe comenzar a cuestionar de manera articulada los principios excluyentes del ordenamiento burgués, los privilegios de clase, como no democráticos, escapando así al marco constitutivo del campo democrático entre progresistas y conservadores. Tanto progresistas como conservadores participan de un campo de fundación de la ley donde esta ha sido desplazada a lo imaginario y donde el individuo, constituido en lo imaginario a partir de la voluntad popular, domina absolutamente sobre cualquier otra determinación. A partir de la defensa del individuo, que somos todos, la burguesía defiende su clase y su marco de derecho, donde su dominio sobre el trabajo, el producto y el medio de producción, carecen de simbolización. Se trata de establecer, como perspectiva articuladora de una acción, una distinción clara entre *democracia de clase* y *democracia sin clases* que es otro proyecto, cuya articulación lógica es el socialismo marxista, que escapa al campo liberal de totalización del discurso y ofrece otro marco de totalización.

Desde esta perspectiva, la suspensión de ese marco discursivo de reciprocidad y equivalencia pasa por una crítica exhaustiva de la *lógica democrática liberal*, es decir, del lenguaje y la articulación institucional, desde diferentes perspectivas, como por ejemplo:

a. Crítica del carácter *absoluto* que el término democracia adquiere para la lógica liberal introduciendo los conceptos de democracia de clase y democracia sin clases. Con ello es preciso remitirse a la crítica y diatriba de Lenin contra Kautsky donde el primero denuncia con insistencia la mistificación del segundo sobre la “democracia pura”.

b. Crítica de la partición liberal del campo entre *dictadura* y *democracia* para referirse a los sistemas políticos derivados del capitalismo y el marxismo. El liberalismo, al identificar el marxismo con las dictaduras comunistas, bloquea toda posibilidad de pensar el socialismo como una lucha política democrática basada en otro principio de totalización. El concepto marxiano de *dictadura del proletariado*, donde localizamos la violencia fundadora de un nuevo orden, supone en su lógica interna una inversión de la *dictadura de la burguesía* sobre la que se articula hoy la democracia de clase. Esta es una forma justa de plantear el problema. De las dos formas de totalización del campo económico y jurídico la dictadura del proletariado, en tanto tiende a la disolución de las clases, supone una desarticulación/rearticulación del Estado que pretende disolver el antagonismo -no la violencia- y el dominio de clase con lo que esta forma de violencia, si se compara con la burguesa, persigue una constitución más democrática del Estado.

c. Crítica al concepto liberal de *totalitarismo* que funciona en contraposición al propio concepto liberal, falsamente absoluto, de democracia. Si se analiza el modelo de fundación de la ley y de

vínculo social todo sistema social sustenta su ley en una determinada totalización del campo originada en ciertas exclusiones que organizan la violencia. Hemos visto someramente el funcionamiento de estas exclusiones en el orden primitivo de las estructuras elementales, en el antiguo régimen y, de modo extenso, en el capitalismo. Es a partir de esas exclusiones económico-jurídicas que una estructura determina el campo de lo posible y lo imposible, donde quedan constituidas las virtualidades de su desarrollo y los límites materiales de su reproducción. En tanto el modelo fundacional capitalista se constituye en exclusión de ciertas demandas, que desarticularían de inscribirse en el campo toda su lógica, ese núcleo reprimido constituye una determinada totalización del sistema, un determinado campo de la ley y de la demanda. Las exclusiones fundadoras, que organizan el campo donde se inscribe el sujeto político, producen para todo sistema una totalización y fundan un vínculo social. Lo que se puede decir indistintamente de capitalismo y socialismo marxista es que ambos son totalitarios en tanto implican una totalización por la producción. La diferencia estriba en el modelo de totalización y en las exclusiones que se ponen en juego para la fundación de la ley. Todo sistema social implica una cierta totalización por la producción dado que todo sistema productivo se refleja en un *orden de derecho* donde se constituye el vínculo social y se articulan las necesidades.

d. Crítica del concepto burgués de *voluntad popular* donde esa voluntad, constituida en el campo de la demanda, es *el efecto* de las exclusiones fundadoras. La voluntad popular, en tanto fundada en el campo del Otro, es conformadora de un vínculo social imaginario que oculta la articulación real de la dependencia, *el vínculo con el amo*. La voluntad popular es, por supuesto, la fantasía discursiva de la burguesía pero también el mito que sustenta la acción política popular que llamamos lucha por el reconocimiento. Que la *fantasía discursiva* burguesa sea constitutiva del *mito* que sustenta la acción popular -y a la inversa- nos ayuda a calibrar ese proceso imaginario de reconocimiento en que el opresor y el oprimido, inscritos en un marco de falsa reciprocidad, se articulan, a partir del borramiento de la exclusión instituida por el amo, en términos de una igualdad potencial: la lucha por el retorno de la plusvalía.

e. Crítica de la falsa oposición liberal entre *más Estado y menos Estado* para caracterizar su concepción político-económica y oponerla al marxismo y a la socialdemocracia. La oposición real entre concepciones político-económicas liberales y socialistas se basa en la *función del Estado*, es decir, en si sus políticas están al servicio de la clase dominante o del bien común. Los liberales usan el mantra menos Estado tratando de subrayar como siempre una de sus *fantasías fundacionales*: la autonomía de lo económico sobre lo político y la capacidad de una economía independiente de producir crecimiento y progreso. Esta fantasía, desmentida tercamente por sus políticas activas y por los resultados de estas, construye una *denegación discursiva* del control efectivo que el liberalismo tiene sobre el Estado y sobre sus políticas. Este control se funda en dos pilares fundamentales: favorecer los intereses del capital en su conflicto con el trabajo y limitar la función redistributiva del Estado a partir de la fiscalidad y el recorte y privatización de los servicios públicos: eso no quiere decir menos Estado, ni tampoco no intervención del Estado. Es el Estado interviniendo en favor del mercado y los intereses del capital. Lo que sucede es que el liberal, en tanto fuerza dominante, interpreta como intervención del Estado la intervención de este a favor de las clases populares y como no intervención, su intervención en favor del capital.

El control liberal del Estado está, por otra parte, tan asentado a partir de las instituciones internacionales de regulación del mercado global y regional que, desde hace 30 años, en un entorno como el Europeo, toda implementación de políticas redistributivas depende de un control férreo sobre la fiscalidad del Estado y una exigencia, que es *absolutamente política*, de control del déficit.

La clave del asunto está en que los liberales asientan su *control político* sobre el Estado en medidas económicas. El Estado no puede invertir, el Estado no puede producir, porque se halla encorsetado en pactos internacionales sobre el déficit y sobre la prevalencia del libre mercado. En esta prevalencia del libre mercado localizamos la violencia fundadora instituida en y por los organismos internacionales.

9.2. Crítica de los ideales del campo imaginario de la fundación.

En términos simbólicos, la crítica de la violencia es una deconstrucción de los ideales del capitalismo liberal, fundados en ese desplazamiento del campo político a lo imaginario donde el discurso oficial queda distribuido, a partir del bloqueo del antagonismo, sobre el eje liberal izquierda-derecha. El individuo como causa del Estado, según el mantra político de la democracia, y el Estado como mediador en el conflicto social, articulan las idealizaciones en que el amo se refleja, tras la lucha histórica, en las conquistas de la clase obrera, es decir, idealizado en el mismo proceso de reconocimiento legal de la clase asalariada. Ese reconocimiento proviene de compromisos sociales que se fundan, como todo compromiso político, según afirma Benjamin, en una relación de fuerza, en una coacción.

Todos los ideales democráticos descansan así sobre exclusiones que suspenden su contenido declarado al introducir, en la operación crítica, la violencia de la que provienen, localizada en el campo de la producción. A la inversa, los ideales democráticos constituyen el campo de igualdad y equivalencia borrando las exclusiones, es decir, inscribiendo un vacío de referencia en términos como igualdad, reciprocidad o justicia. La constitución del campo de reciprocidad y equivalencia olvida las *inequivalencias fundacionales*, los privilegios de clase, sobre los que se sustenta la concepción burguesa de la libertad, la igualdad, la reciprocidad o la justicia.

La crítica de la consistencia imaginaria de la fundación implica la posibilidad de una fundación, una violencia cancelatoria que dote a esos significantes de una consistencia real desplazando el campo de exclusiones hacia la acumulación. Así se constituye una *política anticapitalista* cuyo primer objetivo debe ser *reprimir* el proceso de acumulación tratando de *separar al Estado del capital*. Si la consistencia imaginaria de la ley expresa la escisión entre el contenido declarado y el contenido en acto de la ley (entre sentido y referencia), una *consistencia real* expresa una convergencia entre sentido y referencia a partir de lo que Lacan denomina la simbolización de un real, la cual impone un nuevo principio de totalización que reprime las clases económicas. Todo se juega en torno al cambio de orientación en el Estado, a si en el futuro será posible una mayoría que dote al Estado de mecanismos de represión de los privilegios de la clase dominante. De la revolución burguesa, puede extraerse el concepto de los actos fundacionales, cuyo registro histórico hallaremos en esos desarrollos desiguales del proceso de separación de la clase servil y de la propietaria de su trabajo y de formación del trabajo asalariado. De ese conjunto de procesos desiguales extraemos el concepto de los actos fundacionales -que tienen registro histórico en su dispersión- que constituyen los privilegios de clase y que se fundan en la disolución de privilegios anteriores. La revolución burguesa, en esos actos económico-jurídicos que fundan el antagonismo capital-clase asalariada destruyó gran parte de los privilegios económicos y políticos de la nobleza para constituir las nuevas relaciones de producción -sus privilegios- y su reflejo jurídico en un marco simbólico de reciprocidad. Toda política de clase debe enfrentarse a los privilegios de la anterior según dos alternativas:

a. Derribar los privilegios del orden anterior para fundar la ley de sus propios privilegios siguiendo

el camino de las revoluciones burguesas en su desarticulación de la jerarquía del antiguo régimen, basada en el estamento y con un poder económico ligado a la tierra.

b. Derribar los privilegios del orden anterior para fundar como ley el *no-privilegio*, es decir, el barramiento de la acumulación-poder de donde surge este. El desarrollo, por una vez racional, del proceso histórico debería llevar, si se pretende garantizar la supervivencia de la especie, a un barraje progresivo de la acumulación-poder y sus privilegios, es decir, a un *cambio de naturaleza* de la economía.

El proceso uno nos enseña, sin embargo, que no existe cambio político si no se derriban los privilegios del orden dominante y hoy estos se hallan en un campo no simbolizable, un campo autónomo y desligado de la política representativa pero que, sin embargo, ejecuta con su fuerza la ley de la estructura como un *destino*, como un mecanismo que debe no interrumpirse jamás. Para ejecutar un proceso histórico cancelatoria es preciso actuar sobre todos los elementos que constituyen el orden económico de privilegios aunque esta operación, a clarificar en su concreción, debe realizarse según una jerarquización de los problemas y los objetivos de esta política, la cual, habrá de convivir necesariamente con el capitalismo.

9.3. Un pensamiento sobre la *génesis material* del derecho.

El modo en que estamos leyendo a Marx está ciertamente condicionado por los modelos genéticos de Benjamin y Lacan, donde se traza toda una topología de la fundación de la ley. Sin embargo, eso no significa que no existan, como sobradamente hemos mostrado al polemizar con los althusserianos, rasgos genéticos en el pensamiento de Marx. A partir de una lectura de este tipo, donde el lugar nuclear lo ocupan ciertos procesos de disolución y fundación de estructuras económico-jurídicas en los que se constituyen las relaciones de dependencia, el concepto, tan rígidamente interpretado en su historia, de *relaciones de producción*, nos revela una articulación *económico-jurídica* donde unas exclusiones fundacionales se reflejan en un campo de equivalencia y reciprocidad, el *mercado mismo*, como marco institucional de reconocimiento.

Al considerar, según una idea original de Lacan, el proceso productivo como ya inscrito en una superestructura jurídica, el mercado, afirmamos ante todo que en ese desplazamiento desde el campo de la exclusión al de la equivalencia se produce lo que hemos denominado fundación *escindida* de la ley. El trabajo se halla, por su propia estructura, inscrito en un campo de simbolización donde el sujeto de la producción aparece desplazado con respecto al de la distribución. Aquí se produce una *génesis material* del derecho y de la ley en tanto se funda el sujeto de derecho al margen de la violencia *en acto* inscrita en el campo de la producción. Las determinaciones de reciprocidad y de derecho de propiedad inscritas en la noción de intercambio y de contrato fundan un *campo potencial de derecho*, una suerte de marco constitutivo a partir del cual se articulará la demanda de la clase asalariada en términos de valorización y retorno de la plusvalía, es decir, a partir del marco de relaciones definido por la fuerza dominante. El marco entero de reconocimiento de derechos en que se desarrollarán las luchas sociales y a partir de las cuales se llegará hasta el reconocimiento de los derechos de asociación o de sufragio, del derecho a la sanidad o a la educación, se funda en las exclusiones actuantes pero no simbolizadas que sustentan los privilegios de clase sobre el producto social y el medio de producción. El llamado Estado democrático de derecho puede ser considerado como el fruto de una articulación de las demandas sustentadas por las clases desfavorecidas -en primer lugar por el obrerismo- dentro de los *límites rígidos* del derecho burgués. Al final de este proceso la democracia de clase aparece

constituida bajo sus principios formalmente universales: sufragio, igualdad ante la ley y voluntad popular. Toda esta articulación, que nos da la figura acabada de un cierto Estado del derecho, lo que en un marxismo estructuralista sería la superestructura jurídico-política, tiene su origen en esa matriz de relaciones, el intercambio asalariado, donde las exclusiones son inscritas sin llegar a simbolizarse. Por lo tanto, la superestructura político-jurídica que llamamos democracia tiene su origen, desde el punto de vista de la génesis, en la constitución de las relaciones de dependencia, las exclusiones fundadoras que trazan los límites a toda lucha por el reconocimiento.

Como se observa, esta consideración del proceso de fundación de la ley afecta de un modo radical a todos los conceptos establecidos por la ciencia política y la filosofía del derecho, que no conciben, al pensar la moderna fundación de la ley, ninguna fundación económica de lo político ni ninguna fundación política de lo económico. Al observar nuestro campo de derecho en el orden de su *génesis* descubrimos, sin embargo, una violencia fundacional en las relaciones de producción que determina completamente los límites de lo simbolizable dentro de ese campo. Ese acto o conjunto de actos fundacionales implican una fuerza estructurante sólo concebible como un *derecho sin derecho* que establece los *límites* de la fundación y el reconocimiento de derechos dentro de ese campo.

Sin embargo, en tanto la dimensión en acto de la estructura se borra en su efecto, el campo de la ley, fundado en la exclusión y la inequivalencia, se refleja en el derecho como un campo de equivalencia e inclusión en el que se articulan procesos de reconocimiento. La fundación escindida de la ley implica que el derecho, en tanto forma discursiva autorreferencial (que discurre sobre sí misma, sobre sus fines y principios) presenta una discrepancia constitutiva entre su contenido declarativo universalista (fijado en esos fines y principios) y la radical inequivalencia que inscriben las exclusiones fundacionales sobre las que se organiza la demanda política.

El derecho, entre otras muchas cosas, reconoce y declara fundarse en la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley por más que la sola división del campo social entre aquellos que controlan el producto y el medio de producción y aquellos que sólo poseen su fuerza de trabajo, inscriba un *principio radical de inequivalencia* que el mismo derecho, en tanto funda y reconoce el derecho a la propiedad privada del producto y de todos los factores productivos, se encarga de perpetuar. El derecho reconoce y declara fundarse en la voluntad popular pero la voluntad popular, todo aquello que se inscribe, a partir de la lucha por el derecho, en el campo de la demanda política, se constituye en exclusión de cualquier derecho colectivo sobre el producto social o el medio de producción, de modo que la voluntad popular funda la soberanía y el derecho *al margen de todo derecho y toda soberanía* sobre la organización de la producción. La filosofía del derecho debería reflexionar sobre estas paradojas que definen la topología del campo de fundación de la ley. Sin embargo, la teoría del derecho parece sustentarse mayoritariamente en una suerte de reflexión ciega sobre el contenido declarado de la ley donde conceptos como soberanía, voluntad popular, igualdad, justicia social, son tomados a partir del vacío de referencia que los sustenta, es decir, como significantes desplazados a lo imaginarios sobre los que se articula la fundación de la ley por la voluntad popular. Esta perspectiva, que es la mayoritaria en la ciencia y en la filosofía del derecho, define perfectamente el efecto de estructura, la fundación como borramiento de la exclusión: la mayor parte del mundo jurídico vive en y de esas fantasías apuntalando sus teorías sobre el respeto escrupuloso al contenido declarado de la ley. El jurista, progresista o de derechas, es usualmente un individuo *absolutamente ideologizado*, en tanto ha sido educado en la creencia en el carácter neutro de la ley como expresión de la voluntad. El jurista toma el efecto de la fundación por la causa y la plasma en una arquitectura de lo originario: la suma de voluntades que instituye la nación.

Se podría continuar durante mucho tiempo ejemplificando esa escisión en la ley entre su *acción estructurante*, la organización político-económica de la producción, y su contenido declarado. Lo que encontramos en este carácter escindido del derecho es precisamente esa discrepancia benjaminiana entre la manifestación, la violencia en acto, y el significado en que esta se borra. De este modo, la crítica deconstructiva del derecho debería concebirse a partir de una dialéctica entre sentido y referencia a fuerzas que supone, al interrumpirse la divergencia fundadora, una convergencia entre la ley actuante y el sentido declarado donde las idealizaciones en torno a la igualdad o la justicia, una vez conectadas al campo de fuerza, son interpretadas en la dimensión real de la cancelación de la fuerza, es decir, en términos de lucha de clases. El derecho es sin duda un campo abonado para una crítica deconstructiva marxista.

9.4. Un pensamiento político en torno al conflicto con el amo y a la constitución de un sujeto político cancelatorio.

A la hora de analizar este vector se pone en juego, dado el carácter fragmentado del todo social, un problema de psicología social, esto es, de la topología del campo y de su afectación del sujeto del inconsciente. Si las idealizaciones, donde el sujeto de la producción desaparece en el de la distribución y se hace ciudadano y causa de la ley, cumplen la función de bloquear el antagonismo y tomar el efecto por la causa abriendo un proceso de reconocimiento, entonces una política de no reconocimiento inscribe una fractura en el campo simbólico, una contrafuerza que se constituye contra los privilegios de clase sobre el producto y el medio de producción. La clave, como hemos visto con detenimiento, es que la propia fundación de la ley, al constituir al sujeto político en el campo de la demanda, lo inserta en un marco estructurante de reconocimiento donde se toma por causa de la ley¹²² según el imaginario de la fundación del Estado por el pueblo. Aquello sobre lo que se está operando, al introducir una fuerza que no se reconoce en la demanda, es el vínculo con el amo como principio de fundación de la demanda. La introducción de una demanda que desborda su campo de constitución supone una interrupción del proceso de reconocimiento que articula el campo político; aquí emerge el antagonismo y el conflicto articulador: la lucha de clases. El problema estriba en la introducción, dentro de un sistema, de la demanda excluida que lo sustenta en tanto esto, desde el marco de la lucha política, supone un problema de psicología social ligado al psicoanálisis.

La respuesta inmediata a un desafío tal si este se produjera sería un tensionamiento de las relaciones de fuerza ya que la actualización del campo visibiliza un conflicto reprimido, y reprimido precisamente por el carácter absoluto que el individuo representa en el campo institucional a partir de la lucha por el reconocimiento. La destitución del individuo, que simboliza *el poder de clase y articula el vínculo social*, del centro de las demandas políticas y la incorporación del proceso de producción a ellas, supone una ruptura tan radical con los esquemas que colocan en el centro a la individualidad, que una política antisistema articulada recibirá un gran rechazo político-mediático y producirá en la población miedo a la escasez de trabajo, es decir, al riesgo de una mayor insatisfacción. El capital es visto, en la *fantasía inconsciente*¹²³ de la lucha por el reconocimiento, no como la instancia que explota nuestro trabajo sino como aquella que *nos da trabajo*, como el mecanismo de nuestra satisfacción y nuestra supervivencia. Con ello quiero significar que el capital, en tanto inercia de un mecanismo, de un poder fundador unificado, se aparece ante el individuo

122 Desde el liberalismo, por supuesto, el proceso de reconocimiento implica la transformación del pueblo en voluntad.

Esta voluntad, sin embargo, en tanto inscrita en el campo de la demanda, es ciega a las exclusiones que la producen.

123 En esta fantasía inconsciente tenemos un reflejo invertido de la exclusión en términos de inclusión. Esta fantasía de inclusión enmascara la exclusión.

como *naturaleza* y como *destino*, es decir, como *una fuerza superior* que *da* y contra la que no cabe luchar. Esta reacción es calculable y se da como respuesta inmediata a un discurso que pretenda desarticular el mecanismo de satisfacción. Pero la repetición y desarrollo del discurso cancelatorio puede producir sin duda otros efectos a condición de que llegue a articularse, es decir, a ser base de comportamiento y acción. La repetición infinita del discurso del miedo, que como decimos es calculable, puede también fragilizarlo, máxime si podemos prever esa respuesta temerosa a la insatisfacción.

En el nivel de la psicología de las masas, que es, en el fondo, la dimensión a partir de la cual articular un discurso revolucionario, esto puede traducirse a partir de una consigna política de Angela Davies: “he aprendido a no aceptar las cosas que no puedo cambiar”. Cualquier posibilidad de una articulación política cancelatoria pasa por no aceptar todo aquello que se nos aparece como inevitable porque la inevitabilidad o el carácter destinal de la violencia se funda tan sólo en la asunción pasiva, por parte del individuo aislado, de una determinada relación de fuerza impuesta por una clase. La consigna de Davies nos sitúa de este modo en el núcleo psicológico del problema de la fuerza dominante que implica, por la misma constitución del campo, una *naturalización* de las relaciones de dominación que parecen adoptar para el individuo el carácter de un *orden superior*. Pero este orden superior, esta constitución del mecanismo como un orden natural, es tan sólo la otra dimensión del imaginario social, la emergencia de las exclusiones fundadoras en lo imaginario, (más allá de su constitución histórico-material como relaciones de clase). En su núcleo constitutivo, todos los procesos históricos de lucha por el reconocimiento a los que nos hemos referido, parecen fundarse en la imposibilidad estructural de un reconocimiento de la lucha, es decir, en la interiorización -la aceptación- de una situación histórica -el campo de fuerza- como *inevitable*. La lucha por el reconocimiento aparece de este modo, en tanto vínculo con el amo, ligada al destino, es decir a la naturalización de la fuerza dominante, es decir, a la aceptación del mecanismo como un destino.

Este es el mensaje que desde el sector mediático político se nos da sobre los problemas económicos: que sólo competen a los expertos y que son afrontados siempre desde la perspectiva de que la máquina siga funcionando o, de lo contrario, todo colapsará (cuando, al contrario, es el funcionamiento de la máquina lo que garantiza el colapso). El miedo a ralentizar la máquina, a perjudicar la inversión y el empleo, desplegado mediáticamente como amenaza a la economía, es más poderoso, por ahora, que el continuo riesgo de crisis y desequilibrio. Puede decirse que, según la articulación de la fuerza, el miedo imaginario enmascara la violencia real.

El conflicto con el amo es denso, la figura del destino, que es el reverso de la apertura y el ideal de progreso pasa, cuando cierta dimensión simbólica se debilita, a convertirse en el mensaje central: detener la máquina es el caos. Mientras para la política y para los votantes de extrema derecha el engranaje del discurso democrático es un mero artilugio tras el que se expresan fuerzas nacionalistas (una concepción excluyente de la voluntad popular) de corte neoliberal, para la política de izquierdas se trata de recuperar, desde una segunda inocencia, ciertos ámbitos para la lucha por el reconocimiento. La derecha neoliberal global -representada mayormente por el sector tecnológico multinacional- pretendería culminar algún día la desestatalización mientras focaliza el discurso sobre su símbolo de clase: unas libertades individuales amenazadas, según el estándar discursivo norteamericano, por un Estado que perjudica la economía y tiraniza al individuo. La formación de un discurso que desplace el eje izquierda derecha, es decir, que desvele su carácter imaginario, con la introducción de una crítica a la fundación económico política de la ley, contribuirá al debilitamiento del poder simbólico-imaginario e instaurará una posibilidad de

simbolización del campo de fuerza, de las relaciones de exclusión.

9.5. Una concepción genética del concepto de clase asalariada.

De nuestra determinación genética del campo topológico se sigue también un concepto genético de clase dominada que es preciso determinar de cara a dotarnos de nuevas herramientas para la creación de un discurso político antagonista y de una acción política *en lo real* de la estructura. El concepto marxiano de clase dominada es determinado en su tratamiento habitual como una posición específica en la estructura de las relaciones de producción que puede definirse a partir del concepto de relación asalariada.

Sin embargo, como ya se ha visto, el concepto de *relación asalariada y de clase asalariada* puede concebirse desde dos perspectivas: como el resultado de unas exclusiones fundadoras, según el tratamiento marxiano del problema en los capítulos de la acumulación primitiva (los procesos de desposesión), o como un intercambio de equivalentes que produce un incremento de capital para la burguesía, siguiendo la articulación del proceso de circulación del capital. Si la primera determinación del concepto puede ser llamada genética la segunda es estructural. Si la primera nos da una definición *política* de la clase dominada, determinada por los privilegios de la clase dominante, la segunda definición es fundamentalmente *económica*, y se basa en la existencia de un sobretrabajo y un proceso de explotación traducible en términos de riqueza y redistribución. La diferencia entre estas dos determinaciones de la clase oprimida es esencial.

Sin embargo, mientras el punto de vista genético implica necesariamente el estructural el punto de vista estructural puede prescindir, como hemos mostrado en nuestra discusión con los marxistas estructuralistas, del genético, olvidando así las exclusiones fundadoras. En tanto Marx y Engels, y más tarde casi toda la tradición, parecen haberse decantado, por razones de urgencia histórica y de táctica política, hacia el análisis y la crítica del proceso de explotación¹²⁴ (el sobretrabajo que se transforma en plusvalía), todo el enfoque teórico determina el concepto de clase asalariada a partir del proceso de circulación del capital en el *campo de la distribución* y no a partir de los procesos de desposesión que fundan, en el *campo de la producción*, la posibilidad de ese intercambio.

A partir de esta lectura, la clase, el sujeto político antagonista, al situar su demanda a partir del concepto de explotación, aparece ya constituido dentro del marco económico y político fundado por la clase dominante. Es obvio que Marx trata de hacer coincidir el campo de la demanda obrera, todas las luchas *espontáneas* por el salario, la jornada, los derechos, con una lucha revolucionaria de tipo antagonista que las supere, pero la determinación fundamentalmente económica de la clase no acabará sirviendo a ese propósito sino, contrariamente, a la integración del proletariado en el campo burgués de la demanda.

La lucha por la plusvalía y la redistribución, hacia la que se dirige la clase obrera, determinará a la clase asalariada a partir de la interiorización de las exclusiones y la asunción de las relaciones capitalistas de producción. En este contexto el concepto de clase aparecerá ligado a la lucha por el reconocimiento y, de este modo, determinado por un reconocimiento previo de la fuerza dominante.

Clarificada esta dicotomía en el concepto de clase, que puede o no formarse en base a la exclusión que lo funda, es preciso distinguir este nivel de diferenciación conceptual en su expresión histórica, expresión que podemos concretar en dos frentes: el revolucionario, propio de la revolución rusa de

124 Moishe Postone. Tiempo, trabajo y dominación.

1917 y de la revolución alemana de 1919, y el obrero-sindicalista, propio de los procesos de lucha por el reconocimiento que desembocarán en el Estado social y democrático de derecho. En el primer caso la acción política viene articulada por un sujeto político, el revolucionario, que no reconoce los privilegios de clase y tiende, por tanto, a la desarticulación y refundación de la estructura, mientras que, en el segundo caso, el sujeto político desarrolla su acción política como una integración en la estructura en base al reconocimiento previo de la fuerza dominante.

El marxismo, que necesariamente, como portador de una lógica antagonista, debe concebir la clase a partir de las exclusiones fundadoras, está obligado a su vez a integrar en su discurso la lucha obrero-sindicalista incorporando un esquema, el de la lucha contra la explotación y por el reconocimiento de los derechos del trabajo, que es ajeno a su determinación teórica del antagonismo, cuyo origen se da en la misma génesis y en la impugnación del privilegio. De este modo, existe siempre una determinación confusa del concepto de clase y de lucha de clases en el seno de la tradición que los fundó que se plasma en esa escisión que nombramos en conceptos como *reformismo* y *socialdemocracia*. Esta vía, que se inscribe espontáneamente en el marco capitalista, supone el bloqueo de la lucha de clases en virtud a la aceptación de los privilegios fundacionales. Sin embargo, los ideólogos, como Bernstein o el último Kautsky, consideran que este bloqueo de la lucha de clases es el modo espontáneo de su desarrollo: de esta manera, asumen toda la ideología burguesa de la voluntad popular y el sujeto como causa conservando la nomenclatura revolucionaria.

En tanto el concepto de clase viene determinado *en su génesis* no por la lucha contra la explotación del trabajo y por los derechos sino por la constitución de *otra* organización del trabajo y *otro orden de derechos*, el concepto de clase ligado a la lucha obrera y vinculado con todas las luchas por el reconocimiento da cuenta de un *momento histórico concreto* donde la formación del proletariado industrial y sus demandas fuerzan un desarrollo mayoritario del concepto en términos de estructura y no de génesis. Lo cierto es que Marx y Engels, al articular su discurso político revolucionario a partir del concepto de explotación y de la tendencia estructural a la pauperización, adoptan, impelidos por su momento histórico, un concepto de clase esencialmente *económico y estructural* que servirá al discurso reformista para dar el paso hacia la integración y a la ruptura con la revolución.

El problema aquí no es si realmente el orden burgués va a satisfacer algún día esas demandas, problema socialdemócrata, sino el orden de fundación en que se constituyen esas demandas que giran en torno a la valorización del trabajo asalariado y el retorno de la plusvalía. Todo este enfoque del problema, que es mayoritario, concibe la lucha de clases, según una lógica burguesa, como una *disputa económica* en relación a ese sobretrabajo no pagado y a la restitución de aquello que es localizado como una pérdida por parte del obrero en virtud a su posición en la estructura. Este enfoque puramente económico-estructural, basado en la lucha por la plusvalía y la redistribución, en tanto supone una traducción del conflicto en el campo de la demanda capitalista, difiere el *carácter político* de la lucha, que se funda en el *no reconocimiento*, en la cancelación de las exclusiones que determinan el antagonismo.

La clase asalariada, por lo tanto, no coincide necesariamente con el *proletariado industrial* sino que el proletariado industrial es más bien la primera expresión histórica de la clase asalariada, a partir del cual comienza el proceso de lucha por el reconocimiento y desarrollo de la democracia de clase. Esta clase, siendo históricamente el agente principal de ese proceso no es, sin embargo, el agente principal de la revolución de octubre, un proceso revolucionario que se aleja completamente de la

determinación y perspectiva histórica del conflicto establecida por Marx y Engels. Ni las relaciones de dominación son en Rusia mayoritariamente liberal-capitalistas ni existe en ese país una clase proletaria que pueda funcionar como catalizador de la revolución.

De este modo, el vínculo entre el proletariado industrial y la lucha de clases pertenece más al campo de la teoría y del discurso político establecido por Marx y Engels, que a una realidad constatable en la historia concreta de la lucha revolucionaria. Si en la Europa occidental el proletariado industrial funciona históricamente como un agente necesario para la fundación de la democracia burguesa de clase, en el caso ruso el proletariado no deja de ser una clase emergente pero no mayoritaria que inevitablemente debe alzarse junto al campesinado en una revolución antifeudal y antiliberal. Como expresión histórica de la relación asalariada, el proletariado industrial, siendo una fuerza emergente en el contexto de la expansión capitalista, no es en ningún caso una fuerza que históricamente desempeñe el papel revolucionario que la teoría marxista le asigna.

Aquí no se trataría tanto de remarcar un error de valoración como de insistir en el carácter contingente de ciertos fenómenos históricos, como la revolución rusa, y el carácter necesario de otros fenómenos como, por ejemplo, la lucha obrera por el reconocimiento. La articulación histórica entre las contradicciones de base, las exclusiones fundadoras, y la organización de estas contradicciones en el campo de la demanda política de cada época, ofrece resultados diversos que hacen que el vínculo teoría-praxis deba ser continuamente revisado. El proceso de lucha obrera por el reconocimiento, apoyado como fin legítimo por el marxismo pero, en ciertas elaboraciones reformistas, confundido con la lucha de clases, es un proceso que refuerza y da forma institucional a la hegemonía capitalista suponiendo el desarrollo último del Estado burgués y de su articulación de la demanda política: la democracia de clase. El carácter necesario de este fenómeno, que constituye una verdadera *tendencia histórica*, radica en la dominación de una de las dos fuerzas que se constituyen en el campo político sobre la otra, es decir, en el grado de desarticulación de la fuerza oprimida (que sólo posee su fuerza de trabajo). El carácter desarticulado de la fuerza oprimida la inscribe en un movimiento de integración dentro de los esquemas de la fuerza dominante. Este proceso, que traduce un cierto tipo de tensión entre las contradicciones fundacionales y la lucha política concreta (basada en la desarticulación de la clase oprimida) es decisivo para valorar la operatividad del concepto económico de clase. La fundación populista del pueblo y de la voluntad popular se basa en este tipo de dinámicas donde la valorización de los sectores desfavorecidos y la redistribución de la riqueza abren un espacio de reconocimiento (limitado por las exclusiones que lo fundan). Por ello, todas las modalidades de la lucha por el reconocimiento son, en tanto equivalentes, igualmente disfuncionales. Las luchas por el salario, por la jornada, por los derechos políticos, por los servicios sociales, en tanto se constituyen a partir de las exclusiones fundacionales, se sustentan en el previo reconocimiento de los privilegios de clase sobre la producción. Esto no significa que este tipo de lucha económica redistributiva, propia del orden burgués, deba ser abandonada sin más dilación, sino, más bien, que es imprescindible hacer entrar estas luchas en dialéctica con las exclusiones de las que provienen, es decir, inscribirlas bajo un horizonte de acción política cuyo fin último es la abolición del uso político de la necesidad, de las *coacciones políticas* inscritas en la fundación económica. Lo que debe ser inscrito en los procesos de lucha por el reconocimiento es el orden de fundación económica, es decir, aquello que debe ser impugnado como antidemocrático. Si hasta ahora se ha definido el orden democrático borrando las exclusiones económicas que inscriben en él el dominio y la coacción política, una acción cancelatoria, dirigida hacia lo político reprimido, debería definir toda posibilidad de democracia a partir de la inscripción de la violencia fundacional en su concepto.

De este modo, la definición de la clase o del sujeto revolucionario como determinado por su *contestación a los privilegios*, adquiere un significado político profundo más allá del problema de la explotación del trabajo y el reparto de la riqueza. Es esto lo que nos sugiere el desarrollo histórico de las contradicciones, un elemento esencial a la hora de determinar la acción histórica en cada época. La clase asalariada, en el orden de la fundación de la estructura se constituye entonces, más allá de la desigualdad distributiva, como un *sujeto político* que *no reconoce* los privilegios económicos de la clase dominante porque fundan la dominación política y bloquean la posibilidad de supervivencia de la estructura. La clase asalariada, más allá de las condiciones objetivas de su explotación y de la lucha por sus derechos, es la clase que se posiciona en el campo político *contra los privilegios* de la burguesía y a favor de un nuevo orden de constitución política del Estado y las relaciones internacionales. Esta clase, por lo tanto, no es localizable en lo histórico únicamente a partir de un determinado sector productivo en expansión, como sucede en tiempos de Marx, sino como el conjunto de agentes políticos, en los diferentes capitalismo regionales, que no reconocen los privilegios económicos burgueses y, por lo tanto, pretenden la abolición del uso político de la necesidad. La clase queda entonces definida, a partir del concepto de su engendramiento, como el agente político que pone en cuestión ese engendramiento, ese modelo de fundación de la ley y debe ser tomada como una *fuerza constituyente*.

La clase se afirma entonces principalmente en el *campo político del derecho* y no únicamente a partir de las condiciones concretas de explotación. La retirada, para la clase asalariada, de todo derecho colectivo sobre el medio de producción, el trabajo y el producto es el *fundamento* de un antagonismo que es político-económico en su origen y que no debe ser conceptualizado únicamente en su dimensión económica a partir de la explotación y el retorno de la plusvalía. El concepto de explotación, la determinación de la clase en función de una lucha por el reparto y la redistribución, considera la lucha de clases como una lucha económica por la riqueza, mientras que la determinación de la clase en función de las exclusiones que la sustentan considera la lucha como una lucha política *contra la violencia fundadora* que sustenta los privilegios. A partir de esta alternativa es pensable una acción deconstructiva cuyo fin último sea la abolición, en la fundación del Estado, del uso político de la necesidad. Se trata de una lucha, la llamada lucha de clases, entre dos modelos de constitución política del Estado a partir de la economía, dos fuerzas constituyentes y dos modelos de fundación.

10. Crítica de la razón populista.

Como ya hemos visto, los Althusserianos (Badiou, Rancière, Balibar) constituyen un grupo de pensadores que provienen del marxismo pero que se alejan notablemente, en sus desarrollos ulteriores, del pensamiento político marxista. Hemos tratado de mostrar en el capítulo dedicado al problema de la causa estructuralista cómo la propia concepción epistemológica althusseriana y su exclusión, determinante, de los capítulos de la acumulación primitiva del objeto teórico del capital, expresan un sesgo teórico, un cierto efecto de discurso, que tiende a borrar el problema de la causa, la *génesis de las relaciones de producción*, de la ulterior articulación de la superestructura. A los althusserianos, como ya hemos reiterado, les falta la incorporación de un punto de vista genético a su teoría de la estructura ausente y el efecto de estructura. Estos son los términos estrictos del problema si suponemos una homología de estructura entre pulsión y producción, es decir, si leemos a Marx con Lacan.

La ausencia de la perspectiva teórica del engendramiento de la estructura desfigura la topología estructuralista y la sumerge en una estática como lo muestran conceptos como el de AIE que no tienen en cuenta la propia fundación de las estructuras de equivalencia y reciprocidad, los mercados, como estructuras políticas originarias donde se funda y articula la ley. Es el propio régimen de constitución del bien y del trabajo como mercancía lo que funda y articula una ley para la estructura y es allí donde localizamos la génesis ideológica, es decir, las instituciones y el discurso de la democracia de clase. El trabajo mercancía ocupa el lugar determinante, monádico, que nos da la estructura de autoocultamiento de la causa, es decir, del olvido de la violencia fundadora. La posibilidad de comprender la dialéctica entre base y superestructura implica entender que el mercado es la estructura donde se constituyen el bien y el trabajo como mercancías intercambiables. Ese es un hecho político fundacional que proviene de ese momento de indefinición entre lo económico y lo jurídico que advertimos en la *fundación en acto*, en la violencia histórica.

10.1. Žižek y la lógica del antagonismo.

La desatención de toda la filosofía política postfundacionalista al problema material de la violencia fundadora, al lugar de la soberanía (Agamben) o del amo (Lacan), desemboca en la concepción de una política pura, desligada de la base económica, que desde el punto de vista de la teoría política marxista es un sinsentido. La crítica continuada de Žižek a estos pensadores, con especial referencia a su amigo Badiou y a su agrio debate con Laclau, trata de preservar ese núcleo articulador e irreductible¹²⁵ que constituye para el marxismo el *antagonismo de clase* y que tiene una naturaleza económico-jurídica para la teoría marxista. En multitud de escritos, Žižek repite la misma crítica a estos autores: el hecho de haber convertido ese antagonismo fundacional en una lucha más entre otras, desplazando así el lugar del poder y de la acción política fuera del contexto de la lucha de clases y olvidando de ese modo la articulación entre economía y política.

Suscribimos gran parte de la crítica de Žižek aunque intentaremos penetrar más en el sentido político de esa crítica. Como trataremos de mostrar, la posición del esloveno, justa en su análisis teórico, se realiza siempre desde una perspectiva donde los conceptos de base y superestructura, de antagonismo, de reflejo del antagonismo, no aparecen articulados según las exigencias de un

125 Que sea irreductible no quiere decir que no se pueda operar con él. Para eso sirve una crítica de la violencia.

análisis político marxista, que es un análisis dirigido a pensar la acción política y la violencia en lo concreto. Muchos de los conceptos Žižekianos, como por ejemplo su célebre noción de *elección forzada* y de *apariencia de libre elección*, que él asigna abstractamente a la lógica de la ideología, remiten al proceso de fundación de la ley que articula el antagonismo sobre un campo de equivalencia. Sin embargo, el proceso en sí mismo, que implica una génesis fundacional de la ley, no se halla presente en el autor y esos conceptos carecen de definición topológica en términos de base, estructura en acto, y superestructura simbólica. Nuevamente hallamos una ausencia de génesis fundacional, lo que hace que la teoría Žižekiana de la ideología, por más justa que sea en su crítica antiliberal y antiizquierdista, no aparezca nunca formulada como una teoría de la génesis de la institución, en este caso, la democracia liberal y el Estado moderno. Echamos de menos, por tanto, una teorización del proceso de fundación de la ley en la democracia de clase.

Faltando este análisis de la articulación del antagonismo en un campo de derecho, la de Žižek es una *crítica abstracta* de la ideología y no una *crítica concreta* de los procesos de fundación de la ley en el capitalismo, que son los que constituyen, en su articulación material, el marco simbólico-ideológico. En este sentido, y comparándolo con Agamben, puede decirse que el italiano localiza la dimensión de la fundación escindida de la ley pero no le asigna a esa violencia un *origen histórico* concreto: se remite al concepto abstracto de *soberano* sin contemplar ninguna articulación entre estructuras económicas y jurídico-políticas. Al contrario, el esloveno permanece atento a la dialéctica entre lo político y lo económico pero no ofrece una génesis de lo económico y lo político (las exclusiones fundacionales), ese punto de *indiferencia* entre economía y política de donde proceden las relaciones de dependencia económico-jurídicas. En el siguiente fragmento el autor introduce el concepto de *apariencia de libre elección* en relación a los regímenes comunistas pero reflejándolo sobre el concepto de democracia liberal.

“Así pues, no sólo se trata de mantener, contra la realidad de la elección forzada, la apariencia de la libre elección; esta apariencia, por su parte, no debe recalcarse demasiado estrepitosamente, ya que, de resultas de su manifiesta disonancia con lo que todo el mundo sabe, es decir, que en realidad las elecciones no son libres, no puede más que producir un efecto cómico... Por consiguiente, toda vez que ambas versiones están prohibidas (uno no puede expresar claramente la prohibición, pero tampoco puede declarar directamente el carácter de suyo aparente de la libre elección), la única posición que queda consiste en ignorar la cuestión, como si se tratara de un fastidioso secreto a voces: «Todo el mundo sabe que la apariencia de la libre elección es una farsa, así que no hablemos demasiado de ello ¡y sigamos con el negocio!»». (Žižek 2013 : 86)

Este carácter aparente de la libertad de elección que es constitutivo en la democracia liberal (donde el ciudadano es simbolizado como causa de la ley), se basa precisamente en la exclusión implícita propia al carácter limitado-forzado de las elecciones. La causa (ausente) que determina el carácter limitado-forzado de la elección, produce como efecto de estructura la libertad de elección, donde la causa se borra de lo causado. Lo que Žižek trata como rasgos constitutivos de la lógica de la ideología, donde siempre hay libertad de elección a condición de que escojas lo correcto, son los elementos característicos del efecto de fundación localizado en el campo de la distribución a partir de las exclusiones fundacionales de la producción. Ese efecto ideológico ejemplifica una cierta dialéctica entre base y superestructura donde la segunda funciona como reflejo y ocultamiento de la primera. Esto supone que la crítica del esloveno es todavía una crítica abstracta en tanto trata como rasgos de la ideología, de su constitución teórica, aquello que es un efecto de fundación económico-jurídica, el resultado de la institución escindida de la ley de la estructura.

Sucede algo similar cuando Žižek introduce estos conceptos en conexión directa con la democracia, de la que se pregunta si esta supone la transformación de la la elección forzada en una verdadera libre elección y la transformación del enemigo (político) en un adversario.

“Así pues, ¿es acaso uno de los rasgos básicos de la democracia la transformación de la elección forzada en una verdadera libre elección, la transformación del enemigo (político) en un adversario, del antagonismo incondicional en una rivalidad agonística? Un adversario no representa una amenaza mortal para el poder, ya que el lugar de éste está vacío originariamente, un lugar para cuya ocupación (temporal) es lícito que compitan diferentes agentes. Sin embargo, cuando se oye hablar de la necesidad de suspender la lógica de la exclusión o de la excomunión en el campo de la política, se debe tener siempre presente que el florecimiento agonístico de una multitud de adversarios, ya que no enemigos, tiene que descansar, por definición, en algún PACTO simbólico (explícito o implícito) que define las reglas de esa rivalidad agonística. Por esta sencilla razón, por más extenso que sea el campo de esta rivalidad agonística, la traducción del antagonismo en agonismo, del enemigo en adversario, nunca puede ser completa, ya que siempre quedará algún «resto indivisible» formado por aquellos que no reconocen este pacto. Asimismo, ¿no son los términos en los que tenemos que definir esta exclusión necesariamente ético-legalistas?” (Žižek 2013 : 86)

Žižek parece estar trabajando con el concepto del reflejo de un antagonismo irreductible sobre una esfera de reciprocidad y equivalencia que parece concretarse en la dicotomía entre antagonista y adversario. Los términos son, sin embargo, demasiado abstractos para nuestro gusto ya que el autor no localiza esos rasgos que atribuye a la democracia a partir de un análisis del engendramiento capitalista del campo de la ley.

Tras la pregunta que abre el fragmento, sin embargo, el autor procede a contestarse, sin advertirnos de ello, en los términos de una lógica de la equivalencia que asocia a los postfundacionalistas y que supone que el lugar del poder está originariamente vacío y la competencia por los significantes de este determinan la acción política dentro de un marco de reciprocidad. Entonces el autor trata de criticar esa suspensión de la lógica de la exclusión en política propia de los postfundacionalistas remitiéndonos al *pacto* simbólico que define esa legalidad agonística o refleja. Sin embargo, lo que no aparece aquí analizado es la lógica constitutiva del pacto simbólico. Todo radica en el tránsito desde la exclusión, que define el antagonismo irreductible, a la reciprocidad, que define la lógica del efecto de estructura. Lo que nos falta en el texto de Žižek es la teoría de ese tránsito, de la fundación escindida de la ley entre una ley actuante, que determina el antagonismo, y una ley simbolizada que lo borra desplazándolo sobre un campo de reciprocidad. Estos conceptos de antagonismo y rivalidad, que en el esloveno permanecen no analizados en su génesis, se corresponden con las exclusiones fundacionales (base) que producen la relación asalariada (superestructura) borrando la coacción en el intercambio. Por lo tanto, debe observarse que la concreción pasa por situar el campo ideológico a partir de un *concepto genético de trabajo* que contemple la dialéctica entre exclusión y equivalencia.

Echamos así de menos una articulación entre base y superestructura que nosotros sí creemos hallar en Lacan. Es la lógica de los cuatro discursos, con los lugares de la fundación, el *agente* (significante amo) y el *producto* (objeto a), lo que nos permite concebir en dos tiempos el proceso, a partir del discurso del amo, de fundación de la ley. Como vimos en su momento, el discurso del amo, en tanto discurso del amo antiguo, contiene por un lado la exclusión fundadora y el objeto a como pérdida y, por el otro, en tanto discurso del amo moderno, el borramiento de la exclusión y la fundación del sujeto en el plus-de-gozar (que es el efecto de estructura donde el elemento excluido

se toma como causa: ámbito de la libertad de elección). Cuando Žižek habla del pacto simbólico implícito o explícito trabaja sobre el concepto implicando en él una estructura de reconocimiento, ya que al final del fragmento habla del “resto indivisible” de aquellos que *no se reconocen* en el pacto. El problema es que el autor no despliega en ningún momento su concepto de una traducción del antagonismo en agonismo a partir de una articulación genética como la que hemos visto en la formulación lacaniana del discurso del amo. El problema de la crítica Žižekiana es que reivindica obsesivamente el concepto de antagonismo y de no reconocimiento pero no los sitúa dentro del contexto de su engendramiento en la dialéctica entre base y superestructura. Falta una conceptualización precisa del antagonismo según la lógica histórica de su producción, es decir, falta concretar la lógica histórica de división del campo que determina el antagonismo, es decir, las exclusiones fundadoras que Marx nos anticipa en conceptos como *expropiación* o *disolución* de relaciones de producción.

Podemos decir que la crítica política de Žižek, que se mantiene fiel al concepto de lucha de clases como antagonismo fundacional de lo social, nunca llega a expresar este concepto en sus determinaciones histórico-materiales, con lo que el campo de fundación de la ley, que determina ese desplazamiento del antagonismo a la rivalidad, carece de los conceptos históricamente fundados (exclusiones fundacionales, campo de equivalencia, lucha por el reconocimiento), que permitirían insertar esas determinaciones abstractas del campo ideológico en el interior de una dialéctica entre base y superestructura. Esta indeterminación del antagonismo y de la exclusión, que carecen de localización genética, es un rasgo que Žižek comparte con sus rivales, rasgo que parece implicar que el campo topológico puede ser descrito en ausencia del acontecimiento o acontecimientos de su fundación. Lo real, que para Lacan, no lo olvidemos, es la *estructura misma* y supone el concepto de una exclusión articuladora o estructurante, sigue presentando para Žižek un único rasgo negativo: aquello irreductible que no puede alcanzar la simbolización. Esta concepción abstracta de la exclusión y del campo topológico donde las exclusiones que lo determinan -la violencia fundadora- no aparecen a la hora de caracterizar el antagonismo, proviene, a mi juicio, de una lectura de Lacan que traslada los conceptos de la clínica y su lógica al campo político sin preguntarse antes si Lacan no nos ofrece ya una formulación acabada del campo político que nos evitaría tener que tratar lo real de un modo abstracto como una contradicción irreductible que no accede a la simbolización. La respuesta, como hemos tratado de mostrar en nuestros capítulos dedicados al Marx de Lacan, es que la homología de estructura postulada en el seminario XVI nos invita a considerar en serio la articulación histórico-material del antagonismo: el discurso del amo nos ofrece la estructura de la fundación de la ley como determinada por una exclusión, cosa que es también legible en los conceptos de Marx derivados del proceso de acumulación originaria.

10.2. El apriorismo sociotranscendental. La débil defensa de Žižek contra sus rivales.

En su libro *Repetir Lenin*, Žižek dedica un capítulo a la “política pura” en el que incide de nuevo en su clásica reivindicación del antagonismo como “matriz que genera la totalidad de relaciones sociales y políticas” y contra la consideración de la economía como una esfera más dentro del campo la demanda política.

Esta crítica es, en sus argumentos, muy similar al debate específico mantenido con Laclau en que el autor se posiciona contra la *lógica populista*. De este debate, que se extiende a lo largo de varios textos de un modo bastante tedioso, puede decirse que Laclau se aprovecha siempre del vocabulario empleado por el esloveno que trata de delimitar el antagonismo como una esfera trascendental sin demasiadas concreciones. Si, como vamos a ver, la interpretación que hace Laclau de la posición

marxista de Žižek está completamente determinada por una ideología que rechaza la lógica de la sobredeterminación por la economía, lo cierto es que Žižek no es capaz, en ningún momento del debate de concretar el concepto de antagonismo en su determinación genética, lo que posibilitaría, precisamente, elaborar una teoría del sujeto emancipatorio y de la acción política, como le reclama el autor argentino. El problema de este debate ciertamente descafeinado es que Laclau no comprende prácticamente nada de la lógica estructural y de la constitución material de la ley mientras que Žižek reivindica una lógica estructural originaria, una matriz fundadora de relaciones, sin definirla jamás de un modo concreto. Lo que ambos necesitan es un poco de elaboración genética de la fundación, aquello que nosotros hemos construido a partir de Lacan y Benjamin. Veamos las quejas de Laclau ante su oponente.

“Según Žižek, yo sostengo que el capitalismo es la combinación coyuntural e incoherente de una multiplicidad de rasgos heterogéneos. De más está decir que yo nunca he dicho algo tan estúpido. Lo que sí he dicho, y que es completamente diferente, es que la coherencia del capitalismo como formación social no puede derivarse del mero análisis lógico de las contradicciones implícitas a la forma mercancía, ya que su efectividad social depende de su relación con un exterior heterogéneo, al que puede controlar mediante relaciones de poder inestables, pero no puede derivarlo de su propia lógica endógena. En otras palabras: la dominación capitalista no es autodeterminada, derivable de su propia forma, sino que es el resultado de una construcción hegemónica, de manera que su centralidad se deriva, como todo lo demás en la sociedad, de una sobredeterminación de elementos heterogéneos. Es por eso que algo como una relación de fuerzas puede existir en la sociedad: una "guerra de posición" en el sentido gramsciano. Si la dominación capitalista pudiera derivarse del análisis de su mera forma, si estuviéramos enfrentados a una lógica homogénea, que se autodefine, entonces cualquier tipo de resistencia sería completamente inútil, al menos hasta que esa lógica desarrollara sus contradicciones internas (una conclusión con la cual el marxismo de la Segunda Internacional estaba coqueteando y a la que Žižek, de hecho, no está lejos de suscribir). (Laclau 2005 : 292)

Afirma Laclau tajantemente, refiriéndose a la lectura-malinterpretación de Žižek, que él nunca ha dicho algo tan estúpido. Para sustentar su argumento contra el carácter material y actuante de las contradicciones, afirma el autor que la *efectividad social* de estas contradicciones depende de un *exterior heterogéneo* que no se halla derivado de la lógica inmanente al capitalismo. El autor pretende así separar una lógica interna a las relaciones de producción, que tiene para él un carácter meramente teórico, de cierta heterogeneidad determinante de lo social -nunca clarificada- y utiliza para ilustrar esa lógica el marxismo economicista y teleológico de la 2ª Internacional. Las contradicciones internas a la forma mercancía, que son las contradicciones internas al trabajo asalariado, no son meras contradicciones teóricas derivadas del análisis de la forma mercancía y de las relaciones de producción. Son contradicciones materiales, basadas en determinados actos históricos de fundación y disolución de estructuras jurídicas y económicas a partir de los que se constituyen las relaciones de producción y su *reflejo jurídico* bajo la forma del intercambio de equivalentes. La lógica del desarrollo de las contradicciones se nos muestra así, precisamente, como una dialéctica entre base y superestructura donde esta, en tanto efecto desligado de la causa, se nos aparece como un *elemento heterogéneo*, un campo simbólico de la demanda donde estas contradicciones no alcanzan su simbolización. La llamada *efectividad social* de las contradicciones aparece ciertamente como algo heterogéneo y desligado de las contradicciones pero sólo en virtud a un *efecto de estructura* donde la causa actuante, las exclusiones fundadoras, son borradas del campo de la demanda, determinado por el mercado. La dominación capitalista es, por lo tanto, contrariamente a lo sustentado por Laclau, *autodeterminada y derivada de su propia forma* a

condición de comprender que la forma de las relaciones de producción supone la exclusión de ciertos contenidos materiales y la constitución del campo político de la demanda en ausencia de estas simbolizaciones. La acción de la estructura y la heterogeneidad del efecto con respecto a la causa son los principios que aquí se esquivan determinándose, de este modo, la organización política en el campo de la demanda como desligada de toda acción estructurante. Se toma la heterogeneidad *del efecto respecto a la causa* como una heterogeneidad, una desconexión inherente al campo político. En esas condiciones, el campo de la demanda política aparece inanalizado, no deconstruible, y la demanda es tomada como un dato espontáneo y primero. Ciertamente, a pesar de lo que Laclau quiera creer, la constitución del campo político jurídico de fundación de la ley, implica una totalización de la estructura y una homogeneización del campo por más que esto no se manifieste en la articulación equivalencial de la demanda. Laclau opina que las contradicciones internas al capitalismo son meras entidades teóricas sin incidencia material sobre la totalidad simbolizada porque, de ser así, de existir esa incidencia y esa relación causa-efecto, la estructura productiva, al simbolizarse, se constituiría como una suerte de autoafección donde cualquier resistencia sería totalmente inútil. Laclau describe con bastante acierto la lógica correspondiente a la estructura en el momento en que la niega. La prioridad en sus esquemas es negar toda posibilidad de totalización del campo político por la producción porque esto supone para él la imposibilidad de localizar en ese campo una contrafuerza. Esto es completamente cierto, la característica principal de esa totalización es la imposibilidad de articular una fuerza reactiva o antagonista dentro de la lógica de la demanda social instituida. Es por esta razón, según nos parece, que Laclau trata de negar la existencia de una acción totalizadora, para preservar la demanda constituida como una fuente de antagonismo y acción política, ya que la otra opción es *lo imposible*, es decir, la articulación de un real inscrito en la estructura. La única posibilidad de inscribir una fuerza antagonista en un campo totalizado por las exclusiones borradas es la destitución de la demanda y la reinscripción de las exclusiones.

Para terminar, la ridiculización de Žižek porque estaría esperando a que el capitalismo desarrollase sus contradicciones internas dice también mucho no ya sobre la imagen que Laclau tiene de Žižek sino de una cosificación del marxismo a partir de las tesis mecanicistas nacidas de la II Internacional y convertidas en doctrina oficial durante el stalinismo. La tesis sobre un desarrollo lineal de los modos de producción y de las contradicciones de clase en virtud a leyes que harían la revolución inevitable es una caricatura del marxismo que sin duda conviene al autor y que sirvió tanto a los reformistas burgueses de Bernstein como al poder dictatorial de Stalin. Afortunadamente, la obra política de Marx y Engels es muy extensa y en ella se analizan, siempre desde el punto de vista de una acción revolucionaria del proletariado, diferentes y variados procesos revolucionarios desarrollados por toda Europa y más allá. Lo que es esencial a la política marxista es la introducción de relaciones dialécticas entre el desarrollo de las contradicciones sistémicas y la política concreta en cada momento. Si es cierto que Žižek arriesga muy poco a la hora de sumergirse en la política concreta, también es cierto que la visión que de él ofrece Laclau es grotesca. Lo que Laclau no tolera en Žižek es “esa instancia homogénea autodefinida que opera como el fundamento de la sociedad” porque según el primer principio de Laclau “no hay primer principio”. Esa instancia homogénea y autodefinida no es ningún ente puramente conceptual, se trata de unas determinadas relaciones de producción y su reflejo en el campo jurídico, es decir, del proceso de totalización por la producción de una estructura. Este proceso es históricamente localizable y nos remite, obviamente, al campo del fundamento social, es decir, la organización de una totalidad social en conexión con el problema de la necesidad y la supervivencia, donde se inscribe el vínculo social. Toda esta dimensión es ocultada por la concepción laclausiana del campo de la demanda. Sin embargo, es cierto que las afirmaciones de Žižek, en tanto aparecen desligadas de toda lógica

fundacional, no ayudan a concretar el antagonismo sobre un campo de acción política. La descripción del problema por parte del esloveno es siempre eminentemente teórica porque carece del concepto de exclusiones fundadoras y, por tanto, de toda concepción de cómo operar con ellas dentro del campo político liberal. De ahí una crítica a Laclau y a la “política pura” que, desde nuestra óptica, siendo justa en su articulación, carece de profundidad teórico-práctica y puede ser tomada como un conjunto de afirmaciones abstractas desde el punto de vista de la acción política. El autor se refiere así a sus rivales, acertando en sus análisis pero careciendo estos de articulación política concreta.

“Esta «política pura» de Badiou, Rancière y Balibar, más jacobina que marxista, comparte con su gran contrincante, los estudios culturales anglosajones centrados en las luchas por el reconocimiento, la degradación de la esfera de la economía. Dicho de otra manera, todas las nuevas teorías francesas (o de influencia francesa) de lo político, de Balibar a Laclau y Mouffe, pasando por Rancière y Badiou, apuntan —expresándolo en términos filosóficos— a la reducción de la esfera de la economía (de la producción material) a un esfera «óptica» carente de dignidad «ontológica». Dentro de este horizonte no se adivina lugar alguno para la «crítica de la economía política» marxiana: la estructura del universo de las mercancías y el capital en *El capital* de Marx NO se agota en una limitada esfera empírica, sino que constituye una suerte de a priori sociotranscendental, la matriz que genera la totalidad de las relaciones sociales y políticas. En última instancia, la relación entre la economía y la política es la de la conocida paradoja visual de las «dos caras o un jarrón»: o se ven dos caras o se ve un jarrón, nunca ambos a la vez: hay que elegir. Del mismo modo, o nos centramos en la política, de tal suerte que el dominio de la economía queda reducido a un empírico «suministro de bienes», o nos centramos en la economía, de tal suerte que la política queda reducida a un teatro de apariencias, a un fenómeno pasajero que desaparecerá con la llegada de la sociedad comunista (o tecnocrática) desarrollada, en la que, como ya expresara Engels, la «administración de las personas» se disolverá en la «administración de las cosas». (Žižek 2013 : 82)

Esta “degradación” de la esfera de la economía, que la convierte en una mera esfera “óptica” no es únicamente un gesto teórico de los partidarios de la “política pura”, es el producto de la constitución, por parte del capitalismo, del campo de la demanda y, por tanto, de su relación con la satisfacción. Esta óptica es el producto de ese desarrollo espontáneo de la lucha social a partir de un proceso de reconocimiento donde se funda el vínculo con el amo. Esta evacuación de la economía política que Žižek denuncia es la forma en que un cierto campo de simbolización excluye las contradicciones que lo fundan para sostener, de ese modo, una fundación de lo colectivo en lo imaginario. El problema que encontramos en la crítica de Žižek es su irresolución a la hora de definir el antagonismo, a la hora de determinar esa suerte de a priori sociotranscendental o esa matriz de relaciones que constituye una lucha, la lucha de clases, como *la lucha*. A falta de una determinación genética de ese campo sociotranscendental, un metafísico como Laclau, enarbolando su primer principio (no hay primer principio), puede acusar a Žižek de metafísica y asociar esa determinación en última instancia, constituida en su origen como una articulación de la dependencia y la coacción, como una entidad puramente teórica desligada del campo histórico. Ese es el riesgo de la indeterminación de la crítica y del campo trascendental que se funda, no lo olvidemos, en unas exclusiones que podemos localizar en lo histórico, como hemos visto, gracias al Marx de la acumulación primitiva. En Žižek encontramos, como en sus oponentes, una indeterminación de la acción de la estructura, de la exclusión que determina la fundación sobre un significativo amo que, según la especificidad del marco de relaciones capitalistas, es desplazado a lo

imaginario para fundar el pueblo y la democracia. Toda esta articulación concreta que ofrecemos es simplemente una lectura apegada a su literalidad del discurso del amo lacaniano que nos ofrece el mecanismo del efecto de fundación en sus dos tiempos, aquello que hemos denominado fundación escindida de la ley.

Lo que Žižek nunca clarifica es cómo la economía puede ser inscrita en el campo político como lo que es, una matriz de relaciones y una determinación en última instancia. Con una determinación completa del campo topológico como la que nosotros ofrecemos es posible clarificar, al introducir el punto de vista genético, la naturaleza de la contradicción y del antagonismo incidiendo sobre las exclusiones fundacionales. Sin ellas se opera de un modo recurrente sobre un campo de la demanda donde lo económico, como observa Žižek, se convierte en una mera esfera óptica, es decir, se borra la coacción a la necesidad y se inscribe la economía en el campo de la distribución y de la lucha burguesa por la plusvalía. Este es el significado que tiene la reducción de lo económico a una esfera óptica, su proyección sobre una demanda que borra las exclusiones que la fundan. La crítica del esloveno no está correctamente fundada y por ello acaba empantanándose ya que, en tanto descuenta la dimensión genética, no puede evitar hacer una separación rígida entre economía y política que coincide con la de sus oponentes y se da el campo como constituido. Es lo que parece expresar la paradoja del jarrón, según la cual sería preciso escoger entre economía y política a la hora de inscribir una crítica, de tal modo que si se prioriza la política lo económico aparece como un problema de distribución -y esta es la clave de la demanda- y si priorizamos lo económico la totalidad de lo político se muestra como mera apariencia. La alternativa es demasiado rígida ya que la priorización de lo económico, su emergencia como antagonismo fundador, nos ofrece ya su naturaleza jurídico-política. Esto quiere decir que el antagonismo económico es ya, inmediatamente, un antagonismo jurídico que se funda ocultándose a partir de unas exclusiones -sobre los derechos colectivos- que determinan absolutamente el campo de la demanda. Žižek parece en ocasiones regocijarse de un modo un tanto postmoderno con paradojas y alternativas que no lo son y que surgen de una ausencia de determinación material de la exclusión. La emergencia de lo económico como matriz de relaciones supone, al mismo tiempo, la emergencia de un campo de exclusión jurídica que funda y soporta toda la constitución de la demanda. El antagonismo, que se constituye en el proceso de fundación, nos describe el mecanismo de fundación jurídica por la economía y nos ofrece un retrato completo del sistema en su organización de la satisfacción en el campo de la distribución. La emergencia de lo económico funda pues lo político al surgir, a partir del antagonismo económico, la consistencia jurídica de ese poder que se basa en la exclusión, en un *derecho sin derecho* sobre el medio de producción y el producto social. El acto fundacional, en su unicidad económico-jurídica es el jarrón, que se refleja sobre un campo político donde la economía no llega a simbolizarse, de ahí la constitución de esa unicidad en dos caras: un anverso y un reverso. Pero no existe paradoja ni indecidibilidad entre una de las dos caras, esa escisión es el efecto de fundación, efecto de una unicidad de la acción histórica que se determina como política y jurídica al tiempo.

10.3. Problemas con Laclau.

Más allá de la disputa teórica Laclau-Žižek, nos gustaría profundizar en la lógica de la acción política planteada por el autor en *La razón populista* (1978) pero desde nuestra perspectiva genética del campo. Nuestra principal crítica al autor, en consonancia con lo establecido hasta ahora, es la imposibilidad de concebir materialmente el concepto de *acción estructurante* como constitutivo del campo.

Si el autor parece capaz de localizar, al elaborar su modelo teórico de la acción, la *exclusión* en el campo topológico, su articulación del mismo supone sin embargo el olvido de la misma y la conformación del campo de la demanda política al margen del antagonismo. Por otra parte, es el mismo concepto de populismo lo que nos gustaría en última instancia reinterpretar a partir de esa lógica de la exclusión en la que se localiza lo que Laclau pretende excluir, la violencia fundadora. La principal debilidad teórica de *La razón populista* parece situarse así en esa inmediatez acrítica con la que el autor trata el campo de la demanda, es decir, la *hegemonía capitalista*, sin decir ni media palabra sobre su génesis.

Sin embargo, es precisamente la debilidad teórica del modelo la que lo hace representativo dado que la evacuación del problema de la génesis -cuyo origen hallamos en los althusserianos- continúa en esta topología hasta llegar a sus últimas consecuencias que son, naturalmente, la producción de un modelo de la superestructura política sin vínculo alguno con la base o, expresado en términos psicoanalíticos, el hecho de que el campo político, su topología, se resuelva en Laclau como una estructura que coincide básicamente con la dimensión simbólico-imaginaria sin que, en ningún momento, se produzca una conexión de este campo equivalencial, a partir del que el autor piensa la democracia, con una acción estructurante, categoría que asignamos a *lo real*. No hay acción estructurante, no hay análisis del efecto de estructura *en su producción*, tan sólo un campo diferencial equivalencial de significantes propiciado por una exclusión no analizada. De definir la naturaleza de esta exclusión el autor huye con tácticas, como veremos, bastante peculiares que muestran la inconsistencia del modelo.

La producción de un modelo topológico que hurta lo real de la estructura -las relaciones de producción y su reflejo económico-jurídico-, que se establece a partir de la sola definición del campo simbólico-imaginario, coincide exactamente con la lógica de la reproducción de la estructura -la lógica de la fuerza dominante. Es el *topos incompleto* de la ideología, la constitución de un campo de equivalencia que borra las exclusiones que lo fundan y toma el efecto, el reflejo, por la causa del campo al concebir *la acción sobre la estructura*. Es importante constatar un hecho: no se puede pensar una *acción sobre la estructura* sin comprender *antes* la *acción de* la estructura, es decir, sin el concepto de su fundación y su reproducción, lo que en Benjamin hallamos a partir de sus conceptos de *violencia fundadora y conservadora* del derecho. Es decir, es preciso pensar antes cómo se constituye la demanda política en la estructura, a partir de qué tipo de constitución social del bien y del trabajo, la institución mercado, para pensar una intervención política radical. Es preciso un *análisis de la demanda* porque su formación se halla inscrita en el campo histórico desde hace ya mucho a partir de los procesos de *lucha por el reconocimiento*. Estos procesos constituyen una articulación histórica entre el liberalismo y la lucha de las clases oprimidas que acabará desembocando en la democracia de clase y su Estado de derecho.

10.4. El campo y las exclusiones.

Vamos a ver ahora con cierto detalle la descripción topológica de Laclau. Una de sus características principales, como hemos señalado, es que rechaza toda articulación en términos de una determinación en última instancia y de una acción de la base sobre la superestructura. Por lo tanto, la topología simplificada de Laclau elude cualquier consideración sobre el campo de constitución de la demanda, que él llama demanda democrática, y de su diferenciación con el campo de constitución del antagonismo. Otra característica esencial de su teorización es que supone, en su propia descripción, una consideración abstracta de la estructura, del campo de exclusión que esta determina y del mismo concepto de exclusión.

“Si tenemos un conjunto puramente diferencial, la totalidad debe estar presente en cada acto individual de significación; por lo tanto, la totalidad es la condición de la significación como tal. Pero en segundo lugar, -para aprehender conceptualmente esa totalidad, debemos aprehender sus límites, es decir, debemos distinguirla de algo diferente de sí misma. Esto diferente, sin embargo, sólo puede ser otra diferencia, y como estamos tratando con una totalidad que abarca todas las diferencias, esta otra diferencia -que provee el exterior que nos permite constituir la totalidad- sería interna y no externa a esta última, por lo tanto, no sería apta para el trabajo totalizador. Entonces, en tercer lugar, la única posibilidad de tener un verdadero exterior sería que el exterior no fuera simplemente un elemento más, neutral, sino el resultado de una exclusión (de algo que la totalidad expelle de sí misma a fin de constituirse)” (Laclau 2005 : 94)

Toda la descripción de la operación de exclusión no es desarrollada en sus implicaciones topológicas, es decir, como un entrelazamiento de las dimensiones RSI (Real/Simbólico/Imaginario). El autor afirma con exactitud, en un momento desconcertante, que la exclusión se determina por algo que la totalidad *expulsa para constituirse*, lo que supondría que existe un concepto de la génesis, un elemento que, desde el exterior, en tanto excluido, mantiene la tensión articulada del todo y que debería ser determinado como *causa* de la estructura. Sin embargo, en tanto la topología del autor tiene por principio que tal concepto es *imposible* Laclau huye de la cuestión y la exclusión constituyente no vuelve a aparecer nunca, en ningún momento, a lo largo de su exposición.

Es por ello que el autor se desvía hacia un ejemplo, la exclusión de una identidad dentro de un espacio simbólico ya constituido y abandona la constitución en *acto* del propio espacio simbólico. Laclau huye así de pensar el engendramiento de la estructura a partir de la exclusión, de pensar la violencia productiva y reproductiva que funda su ley y la refleja en la superestructura. La exclusión fundacional es excluida por principio y con ello toda posibilidad de articulación genética entre economía y política, precisamente el problema que Žižek trata de pensar, aunque, desde nuestro punto de vista, no profundice en él adecuadamente.

Ello no quiere decir que Laclau no tome en consideración las luchas que provienen de las relaciones de producción sino que, dentro de su teoría del carácter equivalencial de las demandas, las considera equivalentes a todas las otras dentro de una lógica de reconocimiento. Esta es, sin duda, como ya ha señalado Žižek, la clave de su lectura, el desplazamiento de las relaciones de producción dentro de un campo equivalencial y de constitución de la identidad popular: un campo de la demanda donde la coacción sobre la necesidad, que hace la ley, no queda simbolizada. Es este *vacío de referencia* a fuerzas el que permite articular todas las demandas como equivalentes y desplazar el antagonismo inscrito en el trabajo dentro de un campo general de reconocimiento. Este vacío de referencia a fuerzas, a una acción estructurante, es leído por Laclau como un *vacío en el orden del significado* a partir del cual pueden ser articuladas una identidad y una acción fundadora. El hecho de que los significantes del conflicto, de los oprimidos y de los opresores, así como los significantes de la plenitud (democracia radical, igualdad, justicia) puedan ser usados como significantes vacíos, cuya función es religar una cadena de demandas equivalenciales y producir una diferencia, proviene de que todos estos significantes han sido separados del campo de fuerza del que provienen, lo que significa que su sentido, siempre abierto e indeterminado, aparece soportado por un vacío de referencia a fuerzas. La volubilidad de estos significantes y de los actos performativos que posibilitan proviene de que introducen una referencia vacía en el espacio político, un vacío en torno a la violencia fundadora y a los privilegios que escinden el campo¹²⁶. Son los significantes

126 Esto es un rasgo central del discurso institucional y del discurso mediático. En ellos, toda la problemática de los

propios del eje izquierda-derecha, que, como veremos, es en sí mismo populista. Laclau concibe los significantes vacíos, que son significantes de la demanda, en el orden del significado y de la identidad, pero no en la dimensión de su engendramiento en un campo de fuerzas ni en su carácter escindido entre una ley simbolizada y una ley en acto, *la exclusión* que ellos borran. El campo de la demanda se funda desplazando sus significantes a lo imaginario a partir no de un vacío estructural de significado sino de un efecto de estructura, de una exclusión que organiza el campo de equivalencia. Los significantes que designan el orden y el conflicto, la lucha y la plenitud, presentan en el orden del significado un vacío de referencia a fuerzas, a un orden colectivo de coacción y uso político de la necesidad. El significante vacío es, en el orden de la génesis, el producto de una exclusión significativa, es decir, un *efecto de estructura*. Es por todo ello que, por más que el autor afirme reconocerse en ciertas formulaciones lacanianas, en su teoría hay, como trataremos de mostrar, muy poco de Lacan en su consideración de la lógica del *objet petit a*.

Es por esta incompletud del campo, que no integra la exclusión en el análisis, que Laclau no se ocupa de la restitución de un antagonismo en un campo de equivalencia sino de la *producción ex-nihilo* de un antagonismo -si eso es posible- en un campo de equivalencia. Es decir, el autor toma el efecto de estructura, el borramiento del antagonismo, como una condición objetiva de la estructura, lo que conceptualiza como el carácter *no fundado* de la estructura social: mito deconstruccionista que no creemos fuera suscrito por el último Derrida, muy interesado precisamente por el problema de la fundación y su carácter *escindido*¹²⁷. El problema que el autor se plantea entonces es que, en tanto la estructura carece por principio de fundamento, es preciso constituir el fundamento a partir del campo de identidad diferencial: el llamado antagonismo, que establece una frontera entre pueblo y poder, es el acto de fundación constituido a partir de la equivalencia de todas las demandas populares.

Si en lugar de considerar la exclusión como un concepto meramente teórico lo inscribimos en un análisis material del campo, la exclusión fundacional es siempre aquello que aparece reflejado y oculto en el campo de equivalencia e inclusión. Es lo que sucede en el proceso histórico de lucha por el reconocimiento de la clase obrera. Allí, en esa lucha, que sólo puede ser simbolizada en el mercado como una lucha por la valorización de la fuerza de trabajo y por el retorno de la plusvalía, el proletariado accede al campo capitalista de la *demanda social* y entierra la lucha contra las exclusiones fundacionales que producen la relación asalariada.

10.5. La constitución de la demanda.

El concepto de demanda juega un papel esencial en el esquema teórico de Laclau. Es el carácter equivalencial y agregable de todas las demandas lo que posibilita esa condensación que, según el autor, hace surgir el antagonismo. Sin embargo, a pesar de su centralidad, la demanda aparece en todo momento como un factor *espontáneo* de la política, una unidad mínima de constitución del conflicto que puede permanecer aislada o ser integrada en una cadena.

“Aquí tendríamos, por lo tanto, la formación de una frontera interna, de una dicotomización del espectro político local a través del surgimiento de una cadena equivalencial de demandas

privilegios y las exclusiones carece de sentido en tanto se articulan sobre un vacío de referencia a fuerzas. Todo lo discursivo, lo construyan periodistas o políticos, gira siempre en torno a eso de lo que no se habla: la economía como fuerza política real.

127 Así en *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, donde el autor utiliza ciertas expresiones de Marx al considerar que las estructuras jurídicas *reflejan y ocultan* al mismo tiempo las relaciones de dominación.

insatisfechas. Las peticiones se van convirtiendo en reclamos. A una demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos demanda democrática. A la pluralidad de demandas que a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, las denominaremos *demandas populares*: comienza así, en un nivel muy incipiente, a constituir al "pueblo" como actor histórico potencial. Aquí tenemos, en un estado embrionario una configuración populista. Ya tenemos dos claras precondiciones del populismo: (1) la formación de una frontera interna antagónica que separa el "pueblo" del poder; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del "pueblo". (Laclau 2005 : 98)

Lo que más llama la atención en el pasaje es la naturalidad -propia de una *naturalización* de la violencia- con la que es considerada la demanda. Laclau no la piensa como un *efecto de estructura* que funda un campo de equivalencia, no piensa la lucha de la fuerza de trabajo por su valorización ni el resto de luchas sociales como inscritas en el proceso de reproducción social capitalista. Descarta todo análisis de la estructura institucional y de los mecanismos históricos que constituyen la demanda social en el proceso de lucha por el reconocimiento. Con ello el autor bloquea toda constitución de lo político cuya existencia es siempre, en el orden liberal, la de lo *económico reprimido*.

En esa demanda de valorización de la clase obrera se produce la primera inscripción de la acción en la lógica de su reconocimiento. La lucha por los derechos del trabajo asalariado sólo puede obtener reconocimiento en tanto este se articula previamente sobre las exclusiones que constituyen el *marco asalariado*¹²⁸. Lo que el campo equivalencial de las demandas oculta es el vínculo de la demanda social con los mecanismos de reproducción de la estructura, lo que supone, en última instancia, su vínculo con el proceso productivo y las articulaciones de dependencia que este determina. Esta falta de conexión es consecuente con el primer principio asumido por el autor -no hay primer principio- a partir del cual resulta ocioso todo intento de pensar una acción *de* la estructura en la que fundamentar una acción *sobre* la estructura. Este primer principio deconstruccionista funciona entonces como un mecanismo discursivo de represión de las exclusiones fundacionales que afectan a la reproducción social: ese es el sentido del concepto de equivalencia de las demandas.

Lo que encontramos, por lo tanto, a partir de esta represión de la génesis, es un olvido del orden de constitución del bien, del orden de constitución de la demanda y, junto a ellos, del orden de constitución del sujeto político. A pesar de los numerosos ejemplos históricos de los que se nutre *La razón populista* en ningún momento se produce en la obra análisis alguno sobre el modo de constitución de la demanda política que, sin duda, se halla conectado con la articulación del campo por las relaciones de producción. Expresado en el vocabulario del autor, por más sorprendente que esto pueda parecer, lo que no se aprecia en su teoría de la acción política es un análisis del poder constituido como *bloque hegemónico* que condiciona absolutamente el campo de la demanda y organiza la política. La única diferenciación que el autor hace entre las demandas es la partición entre demanda democrática, no constitutiva de antagonismo y ligada a lo institucional, y el encadenamiento de demandas populares que hace surgir, según el autor, el antagonismo imaginario entre pueblo y poder. Este proceso no puede ser entendido de otro modo que como una demanda de reconocimiento.

128 La deconstrucción del marco asalariado es, probablemente, un objetivo central de una fuerza antagonista. La lucha por la valorización y la redistribución debe incluir, como su fin real, una impugnación del marco, basado en relaciones de exclusión que dividen lo social en clases económicas. La redistribución debe acompañarse de la introducción, por parte del Estado, de otros mecanismos de reproducción, de una lógica económica que desborde el mercado.

10.6. La teoría de la acción. La construcción de la identidad.

Para orientarla en un contexto de teoría política, la acción política tal y como la concibe Laclau pretendería -sin conseguirlo- situarse entre el gradualismo socialdemócrata, la lucha por el reconocimiento, y una teoría de la acción revolucionaria como la de Benjamin. Este posicionamiento intermedio proviene de una concepción de la democracia que parece rechazar la identidad que las fuerzas hegemónicas liberales establecen entre esta y el liberalismo. De este modo, para Laclau existiría una tradición *liberal* y una tradición *democrático popular* de la que el populismo bebería. Esta tradición se articula según Laclau de un modo contingente con la liberal y debe ser separada de esta para diferenciar las dinámicas institucional-liberales de su concepto de democracia radical. La tesis de la articulación contingente entre liberalismo y demanda popular no nos parece correcta, porque lo que la distinción elaborada por Laclau olvida es que esa articulación, que se realiza a partir de la lucha obrera por el reconocimiento, religa de un modo necesario la tradición liberal y la democrática popular a partir de las demandas de los oprimidos dándonos el concepto, a partir de la lucha por el reconocimiento, de lo que hoy entendemos por democracia liberal y Estado de derecho. No puede hablarse aquí de contingencia porque la tradición democrático popular articula sus demandas, desde la valorización de la fuerza de trabajo al reconocimiento de los derechos de asociación o de sufragio, dentro de los límites establecidos por la articulación capitalista de la demanda que excluye cualquier tipo de demanda en relación a la organización del trabajo o a la disposición colectiva del producto o el medio de producción. No hay por ello ni articulación contingente ni exterioridad de lo político, como el autor defiende, sino una integración entre liberalismo y democracia popular que consolida el campo burgués de simbolización. El problema es común en filosofía: en lugar de analizarse el campo institucional y los procesos históricos inscritos en él, se delinearán tradiciones al margen del campo de fundación de la ley. Si existieran efectivamente una tradición liberal y una democrático-popular, la lucha obrera, la acción histórica de autorreconocimiento *las fusiona* al determinar la acción política a partir de la demanda de valorización y reparto de la plusvalía.

De este modo, toda la tradición articulada a partir de los procesos de lucha por el reconocimiento, desde las luchas obreras hasta la lucha femenina sufragista, no pueden ser entendidas sino como una integración de las clases oprimidas dentro del campo liberal burgués y, de este modo, como un proceso de consolidación del marco de reconocimiento como vínculo *con el amo*. Nosotros no observamos contingencia alguna en este proceso de articulación de la demanda popular y las exclusiones fundacionales del campo burgués, el propio concepto de democracia liberal -que es una democracia de clase- depende de esta articulación realizada sobre un campo de fuerzas donde una clase impone, al fundarla sobre ciertos privilegios, las condiciones de la demanda. En tanto históricamente la organización burguesa del trabajo determina un campo de fuerza, en tanto este, por razones históricas, se consolida y afirma históricamente su hegemonía contra su negación determinada -la inversión comunista-, no podemos considerar que esta articulación sea contingente: la introducción de una fuerza en un campo preexistente es siempre contingente pero su *consolidación*, su hegemonía, refleja una *necesidad material*, es decir, una dominación efectiva sobre la totalidad del campo que nos remite al concepto de una acción estructurante o una determinación en última instancia.

Dicho esto, que implica, por supuesto, la introducción de conceptos que el primer principio deconstruccionista -no hay primer principio- no tolera, cabe decir que la teoría de Laclau parece tomar fuerza de ciertas situaciones de hecho como, por ejemplo, la disolución del concepto de clase dentro de la democracia burguesa a partir del proceso de constitución de la demanda, que la

fragmenta en una multiplicidad de luchas sectoriales por el reconocimiento.

Su preocupación principal parece ser, dado este contexto, concebir una política para la integración o unificación equivalencial de las demandas, es decir, producir, en el seno de la teoría, una confirmación de ciertas estructuras equivalenciales impuestas por la fuerza dominante. Con ello, a pesar de declararse como un discurso diferenciado del de la hegemonía burguesa esta determinación del campo político y de la acción sobre él es típicamente burguesa. El problema, en el nivel de los conceptos políticos, es que el autor no analiza la *génesis* de ese campo como *política de masas*.

Si atendemos a la constitución del campo político en la democracia burguesa, la alternativa entre fragmentación de la demanda e integración de la misma forma parte de los problemas básicos de la política de masas y el discurso institucional, así como del marketing político. Cualquier partido que se halle en la oposición debe construir, a partir de un encadenamiento de demandas, un pueblo que se enfrente al poder que representa el partido de gobierno. La distinción entre el populismo y la demanda institucional postulada por Laclau carece de sentido, ambas demandas no se diferencian en tanto fundan, sin simbolizarlo, un determinado *orden de privilegio*.

Como ya hemos dicho, el autor no considera oportuno un análisis del modo de *hegemonía capitalista* porque eso le llevaría precisamente a una determinación político-económica de la constitución del campo. Sin embargo, el autor registra los efectos de ese campo político-económico: el modo sectorial y fragmentado de la lucha democrática y su integración por el poder a través de la representación política. Esa fragmentación depende, si analizamos su estructura, del modo de simbolización del conflicto, que no admite la función significativa amo (que totalizaría la articulación del poder en un vínculo amo-esclavo) y desplaza la fundación de la ley a lo imaginario a partir de la reciprocidad entre los elementos entre sí y entre ellos y el poder. Este es el marco implícito en el proceso de lucha por el reconocimiento donde se constituye la demanda.

La democracia liberal es ya el efecto de estructura que funda el pueblo frente al poder y constituye el vínculo, a partir de la no simbolización de la violencia fundadora, en lo imaginario. Tanto la demanda democrática como la populista, en tanto se dan el campo en ausencia de su génesis, constituyen el vínculo social, y la demanda popular, a partir del reconocimiento inconsciente de la posición asignada por el amo, con lo que la identidad proviene siempre de una exclusión en la base.

La contradicción inscrita en la estructura por las exclusiones fundacionales se refleja sobre un campo de derecho como una lucha por la valorización de la fuerza de trabajo y el retorno de la plusvalía, es decir, según una estructura donde la disputa *imaginaria* por la plusvalía articula la posibilidad de un vínculo de reciprocidad y reconocimiento simbólicos que desplaza el antagonismo. Esta es la estructura general de la demanda, el hecho que refleja un vínculo real de exclusión a partir de un vínculo imaginario de reciprocidad e identificación que constituye al llamado *pueblo soberano* como la parte recíproca de un poder neutral que él mismo ha fundado: toda la ideología de la *voluntad popular*. Esta fundación del Estado por el pueblo a partir de la *demanda* (la lucha) forma parte del núcleo duro del discurso de la democracia liberal; sin embargo, nos parece lícito preguntarnos si esta *fantasía fundacional* no conforma igualmente el núcleo duro de la política populista de encadenamiento de las demandas. Lo que Laclau concibe como un antagonismo, una frontera radical entre pueblo y poder, ¿no es en realidad la constitución de un vínculo reflexivo donde el pueblo se constituye en lo imaginario de la demanda a partir del autorreconocimiento y diferenciación del poder? ¿No se funda esa identidad equivalencial, formada por condensación de diferentes demandas, donde el pueblo se diferencia del poder, en un

reconocimiento previo del poder en tanto no se cuestiona la construcción política de la demanda en el privilegio?

Si invertimos la interpretación de Laclau podríamos afirmar que la constitución del discurso institucional liberal, al que Laclau pretende oponerse, es ya una *operación populista* y que es la misma constitución simbólica de la demanda la que funda la posibilidad de un vínculo reflexivo entre pueblo y poder, es decir, la posibilidad de una identidad y reconocimiento implícito a esa identificación. Es necesario hacer notar aquí las diferencias con la estructura de la acción en los textos benjaminianos, que hemos visto tanto en la crítica como en las tesis de 1940. Para Benjamin, el sujeto político, que es el sujeto revolucionario, al constituirse a partir de la acción en el momento de peligro, no produce una identificación sino que la destituye, es decir, hace consciente y destituye el vínculo con la fuerza dominante, es decir, la *demanda*. Para Laclau, como para cualquier partido político en el juego de la política de masas, es imprescindible no cuestionar o destituir la demanda sino aglutinarla en una totalización, que del mismo modo que cualquier marca política ganadora, designará a un pueblo en lo imaginario con una referencia vacía a la democracia y la voluntad popular.

“Pero si se va a establecer entre ellas un vínculo equivalencial, entonces debe encontrarse algún tipo de denominador común que encarne la totalidad de la serie. Como este denominador común debe provenir de la misma serie, sólo puede ser una demanda individual que, por una serie de razones circunstanciales, adquiere cierta centralidad. Ésta es la operación hegemónica que describimos. No hay hegemonía sin la construcción de una identidad popular a partir de una pluralidad de demandas democráticas. Por lo tanto, vamos a situar la identidad popular dentro del complejo relacional que explica las condiciones tanto de su surgimiento de su disolución”. (Laclau 2015 : 124)

La llamada operación hegemónica, en tanto se inscribe en un campo equivalencial de demandas, produce el vínculo social en tanto una demanda, por razones coyunturales, refleja el todo o vale por el todo alcanzando una totalización imaginaria que se manifiesta en la llamada división del campo entre pueblo y poder. En la operación populista, en tanto el campo de la demanda debe adquirir una unidad y consistencia que le permita la totalización, debe inscribirse un significante en la estructura a partir del cual producir la identificación y la división del campo, cosa que supone que la operación populista consistirá en desplazar, a partir de la integración de la demanda, el significante de la ley a lo imaginario para producir una inclusión: la identificación que constituye al pueblo frente al poder es la identificación inconsciente con el amo. Esto sucede en cualquier proceso electoral, especialmente en el campo del partido opositor, cuya eficacia depende de saber movilizar *en lo imaginario* un pueblo contra un poder. Se podría hacer una descripción detallada de cómo PP y PSOE constituyen su pueblo en lo imaginario a partir del encadenamiento de demandas con las que enfrentan al poder, en manos del otro partido.

Según la lógica del campo de Laclau, al no existir estructuralmente ninguna demanda capaz de totalizarlo, una determinación en última instancia, la función de totalización ha de apropiarse de los significantes vacíos para designar la instancia, el pueblo, que divide el campo. Pero articulado a partir de la demanda, que funda el vínculo con la fuerza dominante borrando la exclusión, el conflicto social sólo puede constituirse en rango de ficción y diferenciación formal, no como antagonismo. Este es el sentido, como el mismo autor sostiene, de la operación hegemónica, sustentar la *acción política* a partir de una totalización imaginaria. Este desplazamiento del conflicto al campo simbólico-imaginario de la demanda determina entonces una división, produce una frontera y una identidad imaginarias, pero en ningún caso un antagonismo porque la misma

constitución de la demanda implica un campo de reflexividad e identificación que el antagonismo excluye. Sin un cuestionamiento radical del campo de la demanda es imposible localizar un vínculo antagonista.

10.7. Significantes flotantes y hegemonía. Lógica política.

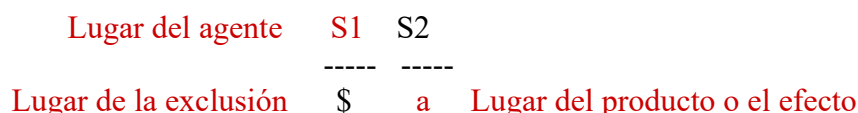
Como es sabido, el centro de la lógica populista de Laclau se halla en su teoría de los significantes flotantes, alrededor de los cuales se condensa una cadena equivalencial de demandas y se crea esa frontera entre pueblo y poder. En esta lógica está implicada, según el autor, la lógica entera del campo, que puede ser deducida desde el ámbito del psicoanálisis y desde el ámbito de la política. Estas afirmaciones tienen por fuerza que resultarnos interesantes, dado que nuestra crítica también parte de una homología entre el campo topológico generado por el psicoanálisis y el campo político articulado por el marxismo. Sin embargo, como se deduce de nuestro análisis de la exclusión, que deja de ser un concepto abstracto (meramente teórico) para convertirse en un concepto histórico, la afirmación de la homología conlleva para nosotros un tratamiento muy diferente sobre la lógica del objeto a y la lógica de la hegemonía. Para comenzar, la hegemonía en Laclau pretende constituirse como una *lógica política pura* al margen de cualquier base social o ideología predeterminadas, lo cual es un aserto que debe ser profundizado de cara a caracterizar justamente el populismo.

“Primero, a esta altura debería estar claro que por "populismo" no entendemos un tipo de movimiento -identificable con una base social especial o con una determinada orientación ideológica-, sino una lógica política. [...] No obstante, la lógica política tiene algo específico que es importante destacar. Mientras que las lógicas sociales se fundan en el seguimiento de reglas, las lógicas políticas están relacionadas con la institución de lo social. Sin embargo, tal institución, como ya sabemos, no constituye un fiat arbitrario, sino que surge de las demandas sociales y es, en tal sentido, inherente a cualquier proceso de cambio social”. (Laclau 2015 : 150)

Esta lógica independiente de toda base social predeterminada -una clase político-económica- o de toda orientación ideológica, presenta para el autor un rasgo específico: es una lógica de *institución de lo social* que surge de las demandas sociales articuladas en el campo de equivalencia. Como se comprende inmediatamente, no es lo mismo afirmar, como hacemos nosotros, que las demandas sociales son un efecto de la institución de lo social que afirmar que toda institución de lo social surge de las demandas. Desde el punto de vista de Laclau el campo de la demanda y su análisis, su deconstrucción, es una tarea ociosa porque su tratamiento de la demanda como *fundamento* de la institución de lo político toma el efecto de estructura, la demanda, por la causa de una investidura que divide el campo y que él llama *radical*. De este modo, la noción de significante vacío, que Laclau, como nosotros, vincula al objeto a lacaniano y a su lógica, debe ser esencialmente diferente en una teoría de la hegemonía populista y en una crítica de la violencia de raíz marxista. La acción política quedará determinada de un modo no sólo diferente sino *divergente*.

Esto se debe, entre otras cosas, a una aproximación a Lacan muy diferente de la nuestra. Mientras Laclau, como la práctica totalidad del pensamiento político articulado a partir del psicoanálisis, desplaza los conceptos propios de la clínica al campo de la acción política, nosotros hemos tratado de hallar en Lacan lo político a partir de ese *Marx de Lacan* que comienza a esbozarse en la Ética y se desarrolla, a finales de los 60, con los cuatro discursos y la homología de estructura entre plusvalía y plus-de-goce. Nuestro planteamiento no se basa en afirmar, como hace Laclau, que la lógica del objeto a es la lógica de la institución de lo político, sino en penetrar, como hemos hecho en los capítulos correspondientes, la homología de estructura entre psicoanálisis y marxismo desde

el interior del psicoanálisis. Para nosotros, la lógica del objeto a, en tanto ligado a la plusvalía y al plus-de-goce, queda registrada en el discurso lacaniano a partir de la fórmula, que ya hemos analizado largamente, del discurso del amo. Es ahí donde el objeto a queda registrado como algo más que un “significante vacío” dentro del campo de la significación. Desde la composición lacaniana del campo político -el discurso del amo y sus dos tiempos- el objeto a se presenta, al mismo tiempo, como una pérdida, ligada a lo real de la estructura y no simbolizable, y como un *efecto de estructura* que desplaza esa pérdida a lo imaginario. La comprensión lacaniana del significativo vacío no tiene en cuenta la articulación de la fórmula: su carácter de producto o efecto de una *acción estructurante* que Lacan localiza en el lugar del agente, el significativo amo, y, bajo la barra, en el lugar de la exclusión.



“La noción de un "significante sin significado” es, para comenzar, inadecuada: sólo podría significar "ruido", y como tal, estaría fuera del sistema de significación. Sin embargo, cuando hablamos de "significantes vacíos" queremos decir algo enteramente diferente: que existe un punto, dentro del sistema de significación, que es constitutivamente irrepresentable; que, en ese sentido, permanece vacío, pero es un vacío que puede ser significado porque es un vacío dentro de la significación”. (Laclau 2015: 136)

Ese vacío, esa irrepresentabilidad que es tomada como potencia performativa, no es únicamente interior al sistema de significación sino que es el *efecto*, en el sistema de significación, de una *exclusión material* (que es aquello expresado por S1 en la fórmula) que se inscribe en otro orden.



Lo que se da como constitutivamente irrepresentable en el campo del significativo, y cuya marca es un vacío, es una relación de fuerza, una exclusión fundadora que introduce el concepto, desechado por Laclau, de una violencia fundadora. Por lo tanto, ese vacío se engendra, en la constitución político-económica de lo social, no en el campo del sentido sino en el de la *referencia a fuerzas*. Ese vacío que se instala dentro del sistema de significación no es entonces un dato primero, no es un vacío estructural sino el efecto de una exclusión fundadora que se inscribe en el sistema como una *referencia vacía*. Pero si, como hace Laclau, el vacío de referencia es tomado como un *vacío de significado* entonces se oculta su génesis en la exclusión, su dependencia de un campo de fuerzas. La autonomía y carácter performativo que Laclau otorga a este vacío como herramienta última de la acción sobre la estructura, supone, como lo supone todo proceso de reconocimiento e identificación con el amo, tomar el efecto de fundación por la causa fundadora borrando de este modo la causa en el efecto. Se desecha la acción de la estructura, cuyo producto es petit a en sus dimensiones real e imaginaria, y se toma el objeto a por la causa de la acción estructurante y de la fundación. La lógica hegemónica del populismo implica entonces hacer que la demanda, en tanto ligada a ese vacío de referencia, se convierta en la causa estructurante que divide el campo cuando se trata, según la topología del campo, del efecto que taponar o enmascara la división antagónica de este.

“Insistamos una vez más en este punto. No estamos tratando con homologías casuales o externas, sino con un mismo descubrimiento, que tiene lugar desde dos ángulos diferentes -el psicoanálisis y la política-, de algo que tiene que ver con la estructura misma de la objetividad. La principal consecuencia ontológica del descubrimiento freudiano del inconsciente es que la categoría de

representación no reproduce simplemente, en un nivel secundario, una plenitud que la precede, que podría ser aprehendida de un modo directo, sino que, por el contrario, la representación es el nivel absolutamente primario de constitución de la objetividad. Éste es el motivo por el cual no hay ningún sentido que no esté sobredeterminado desde su mismo comienzo. Pero podemos llegar al mismo descubrimiento (no uno meramente *análogo*) si partimos del ángulo de la teoría política. No existe ninguna plenitud social alcanzable excepto a través de la hegemonía; y la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica (en nuestras palabras: es simplemente el reverso positivo de situación experimentada como "ser deficiente"). La lógica del objeto a y la lógica hegemónica no son sólo similares: son simplemente idénticas. Es por esto que, dentro de la tradición marxista, el momento gramsciano representa una ruptura epistemológica tan crucial: mientras que el marxismo tradicionalmente había soñado con el acceso a una totalidad sistemáticamente cerrada (la determinación en última instancia por la economía, etcétera), el enfoque hegemónico rompe decisivamente con esa lógica social esencialista". (Laclau 2015 : 148)

Suscribimos con Laclau la existencia de un objeto, de una articulación, que se hace visible desde el psicoanálisis y la política. Sin embargo, no podemos compartir el modo de articulación de ese objeto, ni su idea limitada sobre la constitución de la objetividad y la representación. El autor afirma, desplegando otro principio deconstruccionista, que la representación, es decir, lo simbólico es primero y no hay una preexistencia ideal del significado. Esto es absolutamente correcto, pero esta preeminencia del significante sobre el significado implica, como hemos tratado de mostrar, dos dimensiones del significante. Una dimensión en acto, genética y estructurante, y una dimensión estructurada y articulada con el significado. Si hay preeminencia del significante es porque el significante produce realidad, funda institución y religa lo social constituyendo una *división* entre un campo consciente y un campo inconsciente. Pero el autor deduce de esta preeminencia del significante la inexistencia de sobredeterminación alguna en lugar de pensar la sobredeterminación como un orden de articulación *no significable* en el campo de la demanda: la violencia fundadora. Como no hay un sentido originario, como el sentido se constituye en el mismo proceso de simbolización, ningún sentido predeterminado puede regir la objetividad en tanto constituida en el significado. Resulta irónico que esta teoría, que dice fundarse en la preeminencia del significante, aparezca referida todo el tiempo a la dimensión del significado, tanto a la hora de rechazar un primer principio, que es concebido como una plenitud, un sentido preexistente, como a la hora de concebir la constitución de lo simbólico, que va dirigida siempre a llenar un vacío de significado alrededor del que se articula lo político, un vacío de significado que conecta todas las demandas y constituye un lazo social. Desde este enfoque incompleto y por ello arbitrario, la articulación de una *determinación en última instancia* en el orden de las fuerzas es interpretada como un sentido preexistente. La lucha de clases, en tanto principio estructurante, es equiparada con la introducción de un telos histórico, la sociedad sin clases, y un sentido ideal de la historia. La confusión en esta argumentación es importante ya que proviene de una lectura muy pobre de la dialéctica histórica en Marx: la acción estructurante se determina como algo previo a todo campo de sentido y toda teleología de tal modo que para Marx, en la articulación entre las exclusiones fundadoras y la lucha política, el telos sólo es localizable en la *acción política* como respuesta a la acción estructurante, al campo de fuerzas, y no como un sentido previo, una ley suprahistórica como lo serían, por ejemplo, en el campo liberal, las ideas de progreso y de armonización de los intereses particulares a partir del crecimiento económico. El antagonismo social que el marxismo localiza en las relaciones de dominación y en la lucha de clases no es equivalente a un sentido histórico previo, a un gran relato teleológico; supone, al contrario, la negación de todo sentido previo determinable en el orden del significado: el telos en Marx, contra toda una tradición que lo considera como ligado a la idea de

progreso, se halla tan sólo en la acción política antagónica.

Al concebir toda la teoría del campo desde el punto de vista del significado, del vacío al que este parece ir asociado, Laclau pierde todo concepto del engendramiento del significante, de lo que, con Lacan y Benjamin, denominamos campo de fundación de la ley. En tanto no hay concepto del engendramiento de la estructura, de la propia constitución del campo de significación, es imposible concebir dialéctica alguna entre la dimensión performativa y la dimensión del sentido: los dos aspectos de lo simbólico. Laclau sólo se da esta distinción dentro de lo simbólico como constituido, pero no como dialéctica inmanente a la constitución. Para Laclau, el significante vacío -que ocupa el lugar de la demanda-, funda un lazo social y lo representa, es decir, es a la vez un acto de simbolización y un símbolo que produce identidad. Pero esta manera de concebir el significante vacío oculta al propio significante como *efecto de significación*, como constituido por un vacío de referencia que articula todo el campo de la demanda. El significante vacío es un efecto de estructura, es el producto de una dialéctica entre una simbolización en acto y una simbolización estructurada: el significante vacío funda la dimensión del significado inscribiéndose en ella como una referencia vacía, como un borramiento de la fuerza material inscrita en todo acto de significación. Laclau consigue desconectar en sus esquemas teóricos con toda teoría genética de la performatividad, del carácter actuante del significante, es decir, de la posibilidad de que el campo simbólico sea el efecto de una acción de la estructura, una acción fundadora y conservadora que engendra la ley de su reproducción. El borramiento de esta dimensión lo localizamos ya, como se vio en el capítulo sobre la causa, en la impotencia de los althusserianos para integrar un concepto de fundación de la ley a partir de las exclusiones fundadoras que constituyen el vínculo asalariado. Esto se reflejaba en su incapacidad para integrar los capítulos sobre la acumulación primitiva de Marx dentro del objeto teórico de *El Capital*, a saber, la historia del modo de producción capitalista. La indeterminación de la causa en los althusserianos, que proviene de una lectura incompleta de Lacan, es un lastre que los deconstruccionistas deciden no arrastrar, de ahí esa disolución histórica de la noción de causa y el establecimiento de un nuevo primer principio: *no hay causa*. Lacan, como se ha visto, enmienda a los marxistas estructuralistas precisamente con la formulación del discurso del amo que se inscribe en el momento teórico en que el psicoanalista postula la homología de estructura entre plusvalía y plus-de-goce. Es necesario, por lo tanto, poner en práctica un desarrollo de esa suerte de axioma que, al igual que el de Laclau, pero de un modo divergente, nos dice que existe una misma articulación en el campo del psicoanálisis y en el campo de la política. Pero lo decisivo es que en Lacan, a diferencia del argentino, marca dos lugares esenciales que son exigidos para fundar el campo: el lugar del agente, arriba a la izquierda, y el lugar del producto, abajo a la derecha. Con ello quedan determinadas tanto la exclusión fundacional como el efecto de estructura.

10.8. Apéndice: populismo y nacionalismo en el inconsciente político.

Una vez hecho todo este recorrido crítico por la lógica populista debemos retener de ella su carácter específico: la producción del pueblo como borramiento del vínculo colectivo determinado por la *exclusión*. La ocultación de un vínculo colectivo de exclusión a partir de un vínculo con el amo constituido por una demanda de reconocimiento. De eso se trata en la constitución del pueblo frente al poder. Es en este sentido que podemos considerar el populismo, siguiendo en esto a Laclau, como una lógica política más allá de toda base social y toda determinación ideológica interior al campo de la demanda. El populismo, en tanto lógica de una fundación distorsionada, donde el pueblo se constituye en la demanda a partir del borramiento de la exclusión, funda el vínculo social constituyendo discursos que pueden ir desde la socialdemocracia o el neoliberalismo hasta el

discurso de ultraderecha. La lógica populista no es otra cosa que la lógica de la fundación del eje derecha-izquierda que domina la política de masas. El problema es que esta *lógica política pura*, en tanto supone el borramiento de las exclusiones fundacionales, es decir, de la articulación de la dependencia y la coacción económica en el capitalismo, supone una represión de lo económico que se revela como lo *político reprimido* de la democracia. Se observa entonces que esta lógica política de constitución del pueblo frente al poder no es tan neutra como el autor querría creer ya que supone una determinación de la demanda política *en ausencia* de los privilegios que la constituyen. De este modo, la lógica política de represión de la clase oprimida se manifiesta como aquello que tienen en común el populismo de corte neoliberal, el populismo socioliberal o socialdemócrata y el populismo neoliberal-ultraderechista. Estos tres tipos de fundación populista, de producción del pueblo como borramiento de la clase, aunque definen de un modo diverso el campo de la demanda a partir de los significantes vacíos, fundan la ley en el borramiento de las exclusiones constitutivas y conforman el campo burgués de la demanda en términos de equivalencia y reciprocidad. Liberalismo, fascismo y socialdemocracia pueden ser considerados como los *tres síntomas del capitalismo* en tanto modos de articulación de las exclusiones fundadoras sobre un campo simbólico de reconocimiento.

Si el populismo socioliberal funda su dinámica de reconocimiento, en consonancia con su origen en los procesos históricos de lucha obrera, a partir de la constitución inclusiva de lo colectivo en términos de valorización y reparto de la plusvalía, inscribiendo así la totalidad de la demanda en el campo imaginario de reconocimiento, el populismo ultraderechista funda su dinámica de reconocimiento, su determinación del pueblo, a partir de la exclusión de ciertas demandas de ese campo (las de las clases oprimidas que ocupan el lugar del chivo expiatorio) fundando así el pueblo a partir de una exclusión simbolizada. Son dos lógicas diferenciadas de fundación del pueblo y del imaginario social a partir del borramiento de la clase, pero responden, en su estructura profunda, a un mismo campo de exclusión. En el caso neoliberal no ultra, el pueblo aparece constituido, a partir de la exaltación de los derechos del individuo y su reconocimiento, como una suma virtuosa y también inclusiva de individualidades. No existe, por tanto, ninguna opción política dentro del campo de la demanda que pueda inscribir las demandas excluidas, aquellas que se configuran en el orden de la necesidad y la dependencia, aquellas que constituirían lo colectivo más allá del interés de la clase dominante. Lo que se halla en juego en la deconstrucción de esta lógica de constitución de la demanda es la diferencia, en el campo de fundación de la ley, entre un modelo basado en la dominancia de lo individual sobre lo colectivo, la lógica populista inherente al capitalismo, o una fundación de la ley sobre la dominancia de lo colectivo sobre lo individual: lo que llamamos socialismo marxista.

Sin embargo, y en relación estrecha con todo esto, existe otro aspecto de la lógica populista que pese a ser esencial para su constitución no aparece tratado por la teoría laclausiana: *el nacionalismo*. La constitución populista del pueblo frente al poder propia de la *política de masas*, produce su totalización imaginaria en exclusión de cualquier articulación internacionalista de clase que implicaría una constitución del conflicto político más allá del Estado-nación. La fundación populista reprime toda fundación internacional de la lucha en su constitución de una voluntad popular ligada a la nación. Si el sujeto político de derecho se constituye históricamente en el borramiento de las exclusiones fundadoras, es decir, a partir del reconocimiento de los derechos del trabajo burgués asalariado, esto se refleja en el Estado constitucional a partir de lo que denominamos *privilegio nacional*, es decir, del reconocimiento del derecho al trabajo para *todos* los nacionales. De este modo, la inclusión/exclusión determinada por el reconocimiento del derecho al trabajo, funda el privilegio en el derecho a venderse como fuerza de trabajo. Eso determina un

grupo, el de los ilegales o no-nacionales, que aparece excluido incluso de la exclusión de clase: a partir de esta exclusión emerge o se constituye un pueblo, una nación.

De este modo, la ocultación del conflicto internacional y de las exclusiones fundadoras se articula en base a dos imaginarios populistas diferentes, a dos articulaciones diferenciadas del *privilegio nacional*: la liberal y la de extrema derecha. Ambas se diferencian precisamente en el modo en que organizan un cierto imaginario social-discursivo a partir de la exclusión. Si el populismo liberal articula su modelo de fundación de la ley a partir de la denegación de la exclusión de clase y la exclusión nacional, es decir, a partir de la escisión entre la ley en acto y el contenido declarado de la ley donde la voluntad popular nace en lo imaginario en términos de igualdad y libertad, la fundación de la ley por parte de la extrema derecha borra la exclusión de clase precisamente simbolizando la exclusión nacional, es decir, fundando la nación al determinar una exclusión entre privilegiados y no privilegiados en términos de identidad nacional. Se producen, de este modo, dos articulaciones del vínculo con el amo y, consecuentemente, de las identificaciones constitutivas o sistémicas. Si lo característico de la ultraderecha es mantener la exclusión de clase simbolizando la exclusión nacional, es decir, fundando el vínculo social en una alianza imaginaria con el amo basada en la exclusión del no nacional, la constitución liberal del campo funda la voluntad popular a partir de un deseo de reconocimiento universal, denegando la exclusión de clase y la exclusión nacional y barrando de este modo cualquier simbolización del amo, de la violencia en la institución.

El conflicto entre el imaginario populista-nacionalista liberal y el de extrema derecha está servido. Para el populista liberal resulta inadmisibles simbolizar en el texto de la ley la exclusión y el privilegio nacional. Su creencia se sostiene en la denegación sistemática de las exclusiones que fundan al sujeto político en democracia. El populista de extrema derecha, sin embargo, pretende fundar la ley introduciendo en el campo político el privilegio nacional, es decir, enmascarando la violencia de clase a partir de la simbolización de una exclusión nacional en la propia constitución.

Del análisis del campo simbólico según nuestro modelo obtenemos, entonces, que la extrema derecha funda un discurso y una acción política que buscan la simbolización de la exclusión en la ley, el carácter violento de la ley en acto, a partir de un desplazamiento a lo imaginario del antagonismo y el conflicto: el chivo expiatorio. De aquí surge en lo simbólico lo que podemos llamar el *privilegio nacional* como ley fundacional ultranacionalista. La extrema derecha desarrolla una acción simbólica que, a diferencia del discurso y las instituciones liberales, reintroduce *parte* de la violencia fundadora en el campo simbólico haciéndola recaer sobre un elemento desplazado a lo imaginario (según una fantasía en la que el oprimido es la amenaza). De este modo un antagonismo imaginario toma cuerpo en la realidad y, desplazando el antagonismo de clase, moviliza a sectores amplios de la población según una vía nacionalista radical. Esto supone que el *estado de excepción* inherente a la organización capitalista se desplaza y se oculta sobre un *estado de excepción étnico-racial* donde una minoría es excluida por el Estado para preservar la prosperidad del resto del cuerpo social. La exclusión nacional recubre por tanto la exclusión económica, la reprime desplazando las exclusiones que sostienen los privilegios, que permanecen olvidadas, sobre el chivo expiatorio: por paradójico que pueda parecer la extrema derecha siempre funda la exclusión del chivo expiatorio en los privilegios -imaginarios- que detenta frente al resto de la población, los verdaderos ciudadanos, con un componente de victimización que es una constante de su discurso. Toda la simbolización discursiva se halla desplazada respecto de la contradicción sistémica a partir de un agente expoliador imaginario (el inmigrante) que oculta el antagonismo y la exclusión real: en el imaginario ultra, son los inmigrantes aquellos que nos arrebatan el trabajo y reciben todas las ayudas del Estado.

La confrontación entre liberales y ultras se funda así no en cuestiones de principios y valores, como no cesa de trasladársenos en el discurso político y mediático, sino en el hecho de si los verdaderos valores del Estado nación capitalista, fundados en la violencia y en la exclusión, deben emerger o no en el contenido declarado de la ley. Es mejor que no emerjan, ciertamente, porque afianzar las exclusiones en el texto declarado, declarar una excepción étnico-racial, significa consolidar *la impunidad* de los aparatos represivos y de control. Pero es inevitable insistir en ello, no es una cuestión de valores, lo que al liberal progresista le repugna inconscientemente del extremista es la impudicia de afirmar como contenido simbolizable aquello que la democracia liberal oculta en la trastienda del aparato represivo y los reglamentos y procedimientos, es decir, la exclusión y el privilegio nacional. Toda la ideología político mediática de izquierdas olvida que aquello que la movilización de extrema derecha persigue es la simbolización rigurosa, como principio fundacional nacional, de un racismo y una xenofobia que son también indispensables al capitalismo y al supraestado liberal que es la UE. La política represora/reguladora del flujo migratorio en el mediterráneo no indica otra cosa. La estrategia de la UE, siempre fiel a ciertos ideales discursivos fundacionales de libertad e igualdad, le impide ensuciarse demasiado las manos y por eso *paga* a las dictaduras del Magreb para que gestionen por ella la exclusión y el *privilegio nacional* europeo. Estos son los valores que, como ciudadanos europeos, compartimos, por más que aún no formen parte del contenido simbolizado de la ley, es decir, del llamado acervo comunitario.

11. El problema de la acción política: de Marx a Benjamin.

A lo largo de esta investigación hemos caracterizado a Benjamin como un pensador de la acción política. Esto, que no es común, no es tampoco arbitrario: nuestra lectura selectiva del corpus benjaminiano nos ha enseñado que la crítica y las tesis son dos textos de gran nivel y concentración conceptual centrados en la acción política. Ciertamente, la perspectiva teológico-política tiende a complicar las cosas, pero no sin ciertos avances para la tradición marxista.

Nos gustaría ahora, para finalizar esta investigación, confrontar a Benjamin con Marx en el ámbito de la acción política, con ello reivindicaremos de nuevo a un Benjamin en diálogo con el marxismo por más que, como se dice, supiera poco de Marx y Adorno le recomendara, en medio de los planes para el *Passagen-Werk*, un estudio profundo de *El Capital*. Es errado pensar que la influencia de un autor sobre otro deba estar siempre basada en la lectura profunda de sus textos. Puede estarlo en articulaciones mentales, tendencias en la organización de los problemas que justifican lecturas como la nuestra.

Existen otros modos de confrontar a Benjamin con Marx, puesto que no se trata de lo que Benjamin sabe de Marx sino de cómo, aun sin leerlo, una preocupación de orden teológico por la lucha de clases consigue acercarlo a Marx. Algo así como una interrupción divina de la historia de la salvación en la que el ser humano ocuparía el lugar de Dios se desarrolla en los dos textos políticos. Algo que, en un vocabulario materialista, podría traducirse como una percepción del campo de fuerza, de esa constelación cargada de tensiones, la cual se clarifica en términos de fuerza mesiánica en tanto erradica toda idea de mesianismo escatológico vulgar, es decir, de idea de progreso o teleologismo. Benjamin, en las tesis pero también en la crítica, salva a Marx de la interpretación escatológica de Marx, destruye todo horizonte mesiánico en él, lo vacía de toda fe en el progreso o en el desarrollo de las fuerzas productivas. Con ello le hace justicia, facilita leer a Marx más allá de los tópicos persistentes y célebres por repetición que lo encuadran dentro del pensamiento escatológico o de progreso. Esta lectura está hoy por todas partes en las interpretaciones reader digest que se hacen a todas horas de Marx.

Para entender cómo funciona este problema con la herencia de Marx es preciso hacer una serie de distinciones en el corpus marxista, debido a la especificidad que el pensamiento marxista presenta dentro de la comunidad filosófica y de la historia de la filosofía. Un pensamiento que no pretende únicamente, como afirma el autor, comprender el mundo, sino cambiarlo, debe establecer necesariamente una relación entre la comprensión del mundo -el análisis crítico- y la acción política destinada a cambiarlo. Aunque no exista una reflexión filosófica suficientemente elaborada sobre este vínculo en el corpus, deben al menos existir una serie de textos donde quede reflejada esta relación. Existen multitud de ellos, cabe decir, desde los escritos políticos alrededor de las revoluciones burguesas, pasando por *El Capital* (1867) y terminando en *El manifiesto* (1848), un texto a la vez programático y propagandístico. Ello nos permitirá acercarnos a Marx al modo benjaminiano de formulación del problema que, en las tesis, se centra en ese vínculo entre la

exposición materialista de la historia y la acción política.

La relación entre lo dicho en estos textos nos permitirá pensar la relación entre teoría y praxis en Marx. La relación, por ejemplo, que un mismo contenido entabla con el texto dependiendo de si este es un análisis de historia política, un análisis político-propagandístico, o un análisis económico-filosófico. Viendo como ese contenido se articula en cada uno de esos espacios podremos capturar la relación entre teoría y praxis en el autor. Con ello trataremos de dar una forma sólida, aunque no acabada, al enunciado “el problema de la acción política en Marx”, que luego confrontaremos con los dos textos benjaminianos sobre la acción política.

11.1. Marx y el mesianismo escatológico.

Hay una lectura de Marx que ha hecho fortuna en la cultura liberal. Aquella que sostiene que Marx es el último reducto de la ideología cristiana a la que él denominaba, no sin dramatismo, opio del pueblo. Esta lectura propagó con éxito una versión de Marx escatológico-redentora cada vez más simplificada y que hoy es de uso común en ciertos círculo mediáticos e intelectuales. Esto es justamente todo lo contrario de lo que en su momento, 1940, trataba de hacer Benjamin, por eso resulta del mayor interés. El otro interés de la lectura es, por supuesto, cómo lee el autor en cuestión a Marx, cuáles son los presupuestos de los que parte para ver en Marx elementos escatológicos y teleológicos como la revelación, la promesa y la acción redentora. El texto en cuestión es de Karl Löwith, su título es *Historia del mundo y salvación* (1967).

La clave del capítulo dedicado a Marx en este texto parece estar en su introducción, donde se hacen una serie de valoraciones que determinan su desarrollo. En ella Löwith afirma que una misma filosofía de la historia, de tipo escatológico-redentor, se desprende, mucho más que de sus escritos políticos, donde el filósofo de la historia no comparece, de *El manifiesto* y *El Capital*. Con ello Löwith realiza una partición en el corpus que rechaza los escritos sobre las revoluciones burguesas y se centra en los otros dos textos, también muy diferentes, sin constituir ningún marco. Esto impide establecer cualquier articulación, necesaria para afrontar el problema, entre los diferentes escritos según su tipología. Otro obstáculo a esta división es que, finalmente, de la idea escatológica de redención en *El Capital* no se habla, con lo que lo único que nos queda es un escrito programático-propagandístico, que es, al parecer, lo que Löwith considera la base del pensamiento mesiánico de Marx. A partir de esta estrategia parece construirse el capítulo, centrado en su mayor parte en el *Manifiesto* y en textos que lo apoyan. Esto supone que el capítulo está armado en torno a una cierta retórica marxista de la que el Manifiesto es representativo. Es a partir de esta retórica, propia del contenido programático-propagandístico del marxismo, que Löwith determina el mesianismo escatológico en Marx.

Como es sabido, Marx anticipa en *El manifiesto* que el desarrollo creciente del proceso de explotación convertirá al proletariado en la *clase universal* que hará la revolución. Eso parece implicar que el propio proceso de desarrollo del capitalismo, en tanto conlleva un creciente aumento y pauperización de la clase dominada, lo llevará a su propia destrucción. Como se aprecia, ello parece sugerir la existencia de una fuerza histórica *independiente*, el propio desarrollo y expansión del proceso de productivo, que, por sus propias contradicciones, hará inevitable la revolución. Este tipo de planteamiento del problema, que ciertamente está presente en el manifiesto y en otros textos, cumple con las características que para Löwith tiene la filosofía de la historia de tipo escatológico-redentor: nos ofrece un principio ordenador, la lucha de clases en torno a las relaciones de producción, y un fin último de tipo escatológico, la dictadura del proletariado y la sociedad sin

clases, cuyo advenimiento parece asegurado por la expansión del propio capitalismo. Entre ambas articulaciones, leídas desde la retórica del manifiesto, existe una conexión teleológica de tipo económico que implica que la ley del desarrollo de las fuerzas productivas es la ley de su desarticulación que se nos aparece entonces como *independiente* de la acción política. A esto se le llama teleología, destinación, retórica profética, y constituye la clave del análisis de Löwith. Se trata, sin duda, de un modo retórico que el autor emplea en *El manifiesto* y en otros textos, pero desde luego no define el modo en que el filósofo concibe la lucha de clases y el cambio de sistema, es decir, su concepción de la historia. Este modo retórico hizo fortuna en los años precedentes a la primera guerra mundial y es característico de otro célebre texto propagandístico, *La crisis de la socialdemocracia*, de Rosa Luxemburgo. En él se dan, ciertamente, elementos proféticos (atribuidos generalmente a Marx), una consideración del proletariado como la clase redentora universal y del desarrollo de las fuerzas productivas como *autónomo* respecto del campo de articulación política.

Sin embargo, como cualquiera que halla trabajado un poco a Marx puede saber, esta ley de desarrollo *autónomo*, de tipo teleo-escatológico, no existe formulada de ese modo ni en *El Capital* ni en ninguno de los textos sobre las revoluciones burguesas. Resultaría bastante ridículo que así fuera si uno conoce el rigor de Marx. Por eso reducciones de Marx como la de Löwith son tan perjudiciales, porque no se conoce realmente a Marx. Todo parece responder a un impulso inconsciente de selección de los textos que es incapaz de considerar sus diferencias y los diferentes posicionamientos del autor. Se olvida esencialmente que un corpus como el de Marx, un filósofo pero también un activista político, no puede ser juzgado sin afrontar las diferenciaciones conceptuales implicadas en ello. En resumen, lo que el autor alemán hace con Marx es emplear un cierto modo retórico, muy condensado en *El manifiesto* pero ubicado en diferentes textos, para fundamentar su tesis del espíritu escatológico-redentor del Marxismo. Ello nos obliga a poner el foco de atención en todo lo desatendido por el enfoque del Löwith, es decir, en el problema de la relación entre *teoría y praxis*, vital para el marxismo, que puede ser interpretado a partir de la articulación entre programa-propaganda, historia política y análisis económico-filosófico.

11.2. Las tres tipologías de escritos.

No pretendemos sentar cátedra con estas tipologías; las extraemos del encuadre de Löwith para mostrar cómo funciona su interpretación. Se hace necesario desarrollar este encuadre dado que, como se ha dicho, en tanto el marxismo vincula de un modo directo el análisis de estructura y la acción política debe producir diferentes tipos de textos con diferentes registros, finalidades y modos retóricos. Si escogemos, como proponíamos más arriba, un mismo elemento, como por ejemplo esa ley económica que implica en la expansión capitalista su propia desarticulación, veremos que el tratamiento de la cuestión está altamente diferenciado según nos encontremos con el análisis económico-filosófico de *El Capital*, el programa propagandístico de *El manifiesto*, o el análisis de historia político-económica concreta de *El 18 brumario*. Las omisiones de Löwith son, desde luego, fundamentales para asentar una visión propagandística del marxismo, enraizada en la escatología de la promesa, que es la única que parece poder interesar al pensamiento liberal.

Sin embargo, existe en *El Capital*, concretamente en el Libro III, titulado *El proceso global de la producción capitalista* una formulación ampliamente trabajada sobre el proceso de expansión capitalista. Sin embargo, el desarrollo contradictorio implicado en la expansión no es allí *autónomo*. La diferencia es que allí, en un escrito que Marx considera científico, no la enuncia finalmente como una ley, es decir, no la hace independiente de los actores políticos en la coyuntura histórica. La ley se halla, en un principio, enunciada en la sección tercera como *Ley de la tendencia*

decreciente de la cuota de ganancia. El siguiente capítulo, llamado *Causas contrarrestantes*, es introducido por el autor advirtiéndonos que, en virtud a estas causas contrarrestantes, la ley debe ser considerada simplemente una *tendencia* que ciertas reacciones del mercado, del capitalista o de otros actores pueden frenar.

Es preciso introducir, aunque sea brevemente, esta concreción de la ley de desarrollo contradictorio, que en *El manifiesto* parece tener el carácter de una ley económica *autónoma* pero que en *El Capital* se nos presenta finalmente como una tendencia contrarrestada o contrarrestable por el propio sistema. Sin entrar en el fondo matemático del asunto, la *Ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia* plantea el problema estructural de que el mantenimiento de la cuota de ganancia por unidad producida necesita, dadas las condiciones de competición del sistema (que requiere de productividades crecientes) de una continua expansión de la producción.

Marx la califica como un “fenómeno derivado de la naturaleza misma del modo de producción capitalista” que, por sus condiciones de competencia, necesita de un aumento sostenido de la productividad que produce efectos sobre la fuerza de trabajo y sobre el producto social. Lo que refleja la ley es que al aumentar la productividad del trabajo se disminuye la cantidad de trabajo pagado y no pagado en la mercancía, cosa que hace que disminuya su precio individual mientras que aumenta la masa de mercancía producida. Esto implica que mientras la cuota de ganancia por la masa total de mercancías aumenta, la ganancia por cada mercancía individual, en tanto cada vez necesita de menos trabajo en ella, va descendiendo tendencialmente. Lo que expresa, en definitiva, que la fuerza y la debilidad del sistema se hallan en la competencia/productividad.

Esto implica dos cosas:

1. Que, según la lógica de la producción capitalista, el mantenimiento o aumento de la cuota de ganancia necesita de una continua expansión de la producción y aumento de la inversión. Aumento tendencial de la masa de capital fijo.
2. Que, según la lógica de la producción capitalista, el proceso continuo de mejora de la productividad reduce continuamente la cantidad de trabajo necesario para producir una mercancía desvalorizando tendencialmente la fuerza de trabajo. Disminución tendencial de la masa de capital variable.

Lo que obtenemos de este modo, a partir del análisis de esta *contradicción intrínseca* a la constitución del capital y el trabajo, es una especificación de la ley de desarrollo contradictorio del *Manifiesto* donde lo que entendemos por expansión capitalista, condicionado absolutamente por el factor competencia-productividad, implica necesariamente tanto la expansión y concentración del medio de producción como la desvalorización de la fuerza de trabajo o su expulsión del proceso. Sin embargo, esta contradicción inherente al proceso productivo y a las relaciones de producción marca una *tendencia*, es decir, no se constituye en una ley económica autónoma o independiente de los actores sociales y puede ser contrarrestada por diferentes reacciones en el interior del sistema. Lo que Marx registra entonces es una tendencia de desarrollo contradictorio y no una ley económica universal. Esta tendencia implica que el sistema, al corregir la tendencia, se ve delimitado dentro de un ciclo perpetuo de estabilización y crisis donde esta última se presenta siempre con tres caracteres intrínsecos: sobreproducción, desvalorización del salario y desempleo. Esto es lo que Marx marca como tendencia estructural, inherente a la articulación del sistema. Lo que Marx afirma entonces es que la contradicción interior al modo de producción (relaciones de producción+proceso productivo) se resuelve en una tendencia perpetua a la crisis¹²⁹.

129 Desde otra perspectiva, que no se ocupa de la articulación entre teoría y praxis, Balibar hace, en *Para leer El*

La tendencia, tal y como Marx la plantea, se presenta contrarrestada por factores internos al sistema como, por ejemplo, el aumento del grado de explotación del trabajo, el aumento de las exportaciones y algunos más. Con el establecimiento de esta corrección Marx marca una frontera epistemológica entre, la *contradicción intrínseca*, que proviene de la articulación lógica de la estructura, y su *manifestación histórica*. La manifestación histórica de esta articulación lógico-matemática introduce el factor de autocorrección que el propio sistema parece oponer a un desarrollo completo de la contradicción. Esta autocorrección, que en los ejemplos que ofrece Marx depende siempre de circunstancias económicas, puede producirse también desde la esfera de la política en tanto esta trate de mediar en el antagonismo producido por la articulación. Ese es el factor político que no podemos desdeñar pero que Marx no penetra en el capítulo, dedicado al análisis macroeconómico. Es de esperar que el último tomo del *El Capital*, que debía centrarse el Estado y las estructuras políticas, hubiera vuelto sobre este problema.

Marx distingue, por tanto, una pura lógica económica, condicionada por las exclusiones que fundan la estructura y que constituye la *ley* económica de desarrollo contradictorio, de su articulación en un determinado campo político-económico, donde el factor político puede suavizar estas disfunciones o agravarlas. El paso de la ley a la tendencia implica un paso de la teoría económica pura a la articulación de esta con su estructura histórica, que implica un campo institucional de acción. Su estructura histórica introduce el factor político que supone una reacción de la superestructura, los representantes políticos, sobre la base, que puede atenuar esa ley de desvalorización y sobreproducción hasta constituir la en una tendencia que se manifiesta en ciclos.

Por lo tanto, Marx afirma que existe una tendencia en la que se manifiestan las contradicciones intrínsecas al capitalismo, pero esta tendencia, según parece indicar el análisis, puede ser moderada o agravada dependiendo de la acción política de los gobernantes. También, por supuesto, la tendencia puede ser *interrumpida* si existen las fuerzas necesarias: ese sería el cometido de una lucha política revolucionaria.

Lo que aparece en la articulación de Marx de un modo diáfano es la ausencia de teleologismo, es decir, de una ley autónoma que funcione como la causa de la victoria y la causa de la promesa. Esa es quizás la retórica de *El manifiesto* y de otros textos, pero no concuerda con la articulación de *El Capital* entre ley y tendencia ni con las articulaciones de los textos políticos. No hay entonces profecía en Marx, no puede haberla, porque el lugar de la causa, que es el lugar de Dios en la promesa escatológica, lo ocupa la clase revolucionaria en tanto ella es la que, haciéndose mayoritaria, puede interrumpir la tendencia del sistema a la crisis perpetua o, actualmente, a un ciclo de colapsos del sistema tierra. La lucha de clases es una lucha política por el control del Estado: esa lucha obliga a romper la tendencia, que es lo que se constituye en *telos del sistema*. Tenemos, así, dos elementos benjaminianos: el telos y su interrupción. La diferencia es que Marx, al menos en *El Capital*, no tiene en cuenta el reflejo político que tiene la tendencia, cómo se articula institucionalmente en términos de riqueza, progreso, trabajo, según el discurso liberal. No hay más en Marx que esta posibilidad de interrupción, como se deduce de la lectura de los escritos políticos donde lo que siempre se destaca es la posición subalterna -incapaz de interrumpir el movimiento- ocupada por el proletariado en el desarrollo de las revoluciones burguesas y del capitalismo, reconociendo así el carácter determinante de la articulación política.

Capital, una excelente exposición de esta tendencia recurrente del sistema.

11.3. Los escritos políticos.

El movimiento que Marx realiza cuando, en el capítulo sobre las causas contrarrestantes de la ley de rendimiento decreciente, opta por denominar tendencia a la ley es un movimiento inteligente, un movimiento que penetra la articulación entre base y superestructura de un modo profundo. Permite calcular no tan sólo el efecto de la base sobre la superestructura, la relación de intercambio trabajo-capital, sino el efecto que la superestructura política puede tener sobre la base económica. En esta inversión de la causalidad se introduce el marco de la lucha política donde se pone en juego la *reproducción* de esa tendencia estructural a la desvalorización del producto y de la fuerza de trabajo. Es en los textos políticos donde debe pensarse el modelo de la interrupción que, por supuesto, no puede ser concebido más que como un proceso en fases, un proceso de lucha por el control del Estado por parte de la fuerza antagónica. Cabe entonces preguntarse, lo haremos más adelante, cómo integrar en la lógica de la acción política y su proceso esa *reducción al instante* que es absolutamente central en las tesis.

Si pensamos en el nivel de la política histórica marxista, representado, por ejemplo, por *Las luchas de clases en Francia*, lo que más preocupa al autor parece ser ese carácter no autónomo de la lucha del proletariado francés, que aparece en todo momento capturada dentro de la articulación institucional, frágil en la época, del naciente Estado burgués. La lucha del proletariado es una lucha por el trabajo, por el trabajo burgués asalariado que el movimiento obrero quiere asegurarse. Marx se lamenta de que las ambiciones obreras se contenten con la demanda de un ministerio del trabajo y la promesa de unos talleres nacionales. Por otra parte, Marx comprende perfectamente las reivindicaciones espontáneas del asalariado y según su visión, que es siempre táctica estratégica, estas deben ser motivo de lucha siempre que no se detengan allí. Marx siempre introduce una *sobrepuja* en la demanda. El ciclo francés de luchas de clases nos sitúa en los inicios de la articulación política de la que será la clase mayoritaria, los asalariados, con aquellos que controlan el trabajo y la producción: la burguesía industrial. La lógica de la lucha parte de unos partidos y sindicatos obreros que reclaman trabajo asalariado, organizaciones que luchan por los derechos colectivos del trabajo en tanto organizado por la burguesía. El Estado burgués bajo su forma actual, la democracia parlamentaria de clase, comienza a articularse sobre este proceso de lucha por el reconocimiento en el que paulatinamente se instauran los derechos del trabajo asalariado reconociéndose y legitimándose de este modo la organización burguesa del trabajo. En esa época asistimos a una fundación inédita del campo ideológico e institucional a partir de la lucha política. El estado burgués se desarrolla de un modo fundamental a partir de la lucha obrera por el reconocimiento en tanto esta lucha se funda en el previo reconocimiento de los privilegios de la clase dominante. El estado burgués se reconoce por fin a sí mismo en los mecanismos de esa lucha porque en tanto el desarrollo de los derechos del otro no interfiere en sus privilegios ese proceso de apertura sirve al estado para idealizarse, para fundar, en lo imaginario, el carácter neutro de la ley y la voluntad del pueblo.

Marx, como Benjamin, era ya muy consciente entonces de ese riesgo perpetuo de las clases oprimidas de convertirse en *instrumento* de la clase dominante. El mismo proceso de lucha que Marx nos narra, al menos en su constitución mayoritaria, parece articularse a partir de un reconocimiento implícito de las condiciones de dominio: esta es la principal característica de la lucha. De este modo, puede afirmarse que una de las lecciones de *Las luchas de clases en Francia* es que la lucha espontánea por el reconocimiento obstaculiza la posibilidad, por parte de la clase asalariada, de un reconocimiento de la lucha: no hay articulación del *antagonismo*. Es decir, que la lucha por el reconocimiento es una lucha por la plusvalía y por la integración de la mayoría dentro

de las relaciones políticas y de producción capitalistas.

Lo que los textos de historia política nos enseñan, si los articulamos con la teoría económica y filosófica de *El Capital*, es que la fuerza de la clase oprimida, en tanto constituida dentro del marco simbólico burgués, es una fuerza *débil*, una fuerza debilitada por el propio proceso de simbolización implicado en su lucha, siempre interferido por la coacción a la necesidad, que ha sido *interiorizada* a partir de la articulación institucional del conflicto. ¿Qué nos dicen entonces estas consideraciones sobre la tendencia, sobre la ley y su transformación en tendencia vía ajuste económico o político? Que la esfera de la política, en tanto capaz de interferir en las leyes puras económicas, aquellas que provienen de las contradicciones fundacionales, puede organizarse según dos alternativas: la reproducción de esas contradicciones vía la transformación de la ley en tendencia, es decir, tratando de corregir el carácter autodestructivo del ciclo económico y manteniendo el telos de reproducción del capital, o la interrupción de la tendencia vía disolución de las contradicciones en otro orden de violencia. Lo que, aunque no lo exprese de este modo, Marx parece constatar, es que el conflicto económico político fundacional, las contradicciones de base en las relaciones de producción, no alcanzan a simbolizarse realmente dentro de la dinámica política de lucha burguesa por el poder, donde el conflicto es representado en términos de interés económico mercantil. La propia *lógica de la movilización* del asalariado se constituye contra sus necesidades reales dado que pretende una regulación de su condición de asalariado, fundada en la opresión. Su creencia en la igualdad se articula sobre una exclusión de principio de ciertas condiciones materiales.

Aquí no estamos por lo tanto poniendo en el centro unas determinadas creencias, es decir, una ideología en el sentido de una falsa conciencia que movería al trabajador hacia una representación errónea de la lucha. La representación errónea de la lucha proviene de dos factores que se entrelazan, un mecanismo de coacción sobre la necesidad y un vacío de simbolización del mismo en el marco institucional. La articulación del sujeto político, de su posibilidad de acción, se funda en el campo institucional asentado por la fuerza dominante: la relación mercantil. El vínculo de dependencia, la violencia fundadora, no aparece simbolizada en el intercambio mercantil ni en el marco democrático general de reconocimiento. Describir la lógica de este proceso es aquello que los análisis de Marx no alcanzan a hacer. Son los de Benjamin, a pesar de su carácter críptico, los que permiten pensar la lucha por el reconocimiento. Lo que los textos políticos benjaminianos nos enseñan es que la dominación se ejerce como tradición, es decir, implicando un determinado mecanismo de fundación y conservación de la ley. Una cierta institución del poder. Este modo de institución del poder implica que la contradicción no llegue a simbolizarse, que la violencia fundadora sea descontada del mecanismo instituyente. Esto es un fenómeno de estructura, pero de la estructura en acto de la fundación de la ley: la fundación escindida. Es de la fundación escindida de donde proviene el telos, es decir, la fantasía de una coincidencia, dentro del marco político-económico burgués, entre la ley declarada (igualdad, fraternidad, justicia) y la ley en acto (desigualdad, violencia, injusticia).

Cuando Benjamin se ocupa de la socialdemocracia en las tesis pone en el centro un cierto proceso de simbolización del conflicto que oculta las contradicciones fundamentales (el estado de excepción que es la norma), a partir de la exaltación del trabajo y la producción por parte de las fuerzas políticas socialdemócratas. Los análisis de Marx sobre el carácter *no autónomo* de la lucha de la clase proletaria y de Benjamin sobre el carácter de *instrumento* que la clase oprimida adquiere en el campo de simbolización burgués, se diferencian no en su estructura relacional sino en que se corresponden con fases diferentes del desarrollo de la democracia capitalista: la estructura del marco producto de las exclusiones no es la misma. La contradicción entre estos dos marcos, la lucha

socialdemócrata por el trabajo y la plusvalía y la lucha comunista contra el trabajo asalariado y por la supresión de la plusvalía, son un hecho en tiempos de Marx, donde ya se manifiesta bajo la forma de la *escisión política*. La diferencia es que la tradición liberal socialdemócrata aparece mucho más asentada en 1940 y que la escisión entre comunismo y socialdemocracia ha quedado instituida en el campo político global a partir del conflicto entre el capitalismo y el comunismo real, que es simbolizado por los liberales bajo la alternativa democracia/dictadura. En los casi 100 años que separan los análisis políticos de Marx de los de Benjamin, el desarrollo de las estructuras políticas burguesas a partir de la lucha obrera por el reconocimiento ha sufrido un avance en el que el trabajo asalariado, constituyendo un sujeto de derechos, parece haber completado una integración autocontradictoria en el sistema. Todos los éxitos del mundo obrero en el proceso de lucha por el reconocimiento, implicando este un reconocimiento previo del campo de fuerza, consolidan el olvido de las exclusiones fundadoras que articulan el sistema. La clase asalariada no se constituye realmente como *clase universal* dentro del proceso de lucha que la enfrenta a la burguesía: *El manifiesto comunista*, en esa retórica que ha triunfado entre los detractores de Marx, expresa, a partir de un tratamiento teleológico de la contradicción y una llamada al proletariado para constituirse en fuerza, el deseo de Marx y del comunismo. En cambio, los textos políticos y *El Capital* tienden más bien a diferenciar entre la contradicción inherente al proceso económico y el reflejo de esta contradicción dentro del campo de articulación política. Lo que hemos llamado en la tercera parte de la investigación *efecto de estructura*, el modo de simbolización de las contradicciones desde el campo institucional de la fuerza dominante, desplaza la causa *a lo imaginario*, es decir, borra la *acción de la estructura* al fundar un sujeto libre como causa del Estado y el derecho: la voluntad popular cuya existencia se satisface de la fraternité nationale ya en tiempos de Marx.

11. 4. El problema de la acción política en Benjamin.

Si comparamos la finalidad de las tesis con los tipos textuales que hemos hallado en Marx, ¿dónde situaríamos el escrito benjaminiano? Las tesis tratan de hacer la fotografía de un momento histórico concreto, más amplio que los descritos por Marx, donde el hundimiento de la lucha revolucionaria y el ascenso del fascismo son puestos en relación con la construcción burguesa de la historia pero, por otro lado, tratan de buscar una estructura característica en todo proceso revolucionario: esa interrupción del tiempo vacío a partir de una constelación saturada de tensiones.

Las tesis de 1940 son, en cierto sentido, un texto de historia política pero también remiten un contexto histórico concreto a su vínculo con las contradicciones estructurantes del sistema, aquellas que, en tanto invariantes, es preciso hacer emerger como el núcleo de repetición histórica. El escrito tiene por ello el carácter de una ontología de la acción revolucionaria. La ontología se halla en él, por supuesto, en el sentido ya especificado de un análisis del campo de fuerza desde el punto de vista de la acción *sobre* la estructura en tanto respuesta a la acción *de* la estructura. Es un texto, por tanto, donde trata de articularse la estructura profunda del conflicto con la estructura de superficie partiendo de la premisa de que la estructura profunda, los privilegios de clase, sólo emergen en el campo de simbolización como la interrupción de una identificación en que la clase dominada es simbolizada como instrumento de la clase dominante.

Uno de los aspectos centrales de esta articulación es el de operar una *reducción al instante* del proceso de lucha a partir de los conceptos de constelación saturada de tensiones e interrupción del tiempo vacío. La constelación saturada de tensiones debe ser entendida aquí como una determinada organización del campo de fuerza, la estructura profunda, en el sentido de una emergencia de un

fuerza revolucionaria cuya determinación fundamental es hacer saltar el continuum temporal. La constelación saturada de tensiones es remitida aquí al *instante*, momento de la saturación, a partir del concepto de *momento de peligro*.

Advertimos, en esta articulación del problema, las bases de la ontología benjaminiana tal y como aparece en los esbozos del Konvolut N del *Passagen-Werk*: como una *síntesis actual* de protohistoria y posthistoria. En el instante de peligro una protohistoria emergente, la estructura profunda del conflicto (el campo de fuerza) irrumpe desde el presente para modificarlo en un sentido revolucionario, es decir, a partir de una rearticulación que cancela la ley de la estructura apuntando a su posthistoria. La redención, el mesianismo no teleológico benjaminiano, se produce así como la emergencia de una fuerza que *irrumpe interrumpiendo* una determinada ligadura entre la clase dominante y la dominada. Como toda acción política, se trata de una acción de la superestructura sobre la base, sin embargo, al contrario que la acción política ligada al reconocimiento, no tiene como objetivo la reproducción de las relaciones de producción sino su interrupción.

El concepto de *actualidad y actualización* supone entonces una cierta dimensión del presente histórico en que este, dejando atrás su estructura teleológica, que se corresponde con la simbolización institucional del conflicto inscrito en él, rebasa las condiciones de simbolización impuestas por la clase dominante. La fuerza que irrumpe interrumpiendo *actualiza* el campo de fuerza en el presente desde el punto de vista de la cancelación de su ley y suspendiendo la identificación constituida a partir de la ocultación de la contradicción. La fuerza que irrumpe interrumpiendo se determina al mismo tiempo desarticulando el campo de fuerza y suspendiendo el modo de simbolización instituyente. Eso define el contenido de la acción: emergencia de una contrafuerza (suspensión del vínculo) y crisis de la simbolización: ruina del ideal. La ruptura del tiempo vacío y homogéneo implica así la destitución de la fantasía de apertura inscrita en la lucha por el reconocimiento, el telos movilizador, ya que la acción, en tanto incide sobre la causa en lo real, las exclusiones, introduce un conflicto en torno a los privilegios del amo bloqueando el telos del reconocimiento.

Lo que Benjamin nos ofrece en las tesis es un trabajo teórico muy concreto y denso sobre uno de los problemas que, como ya vimos en el capítulo tres de esta tercera parte, surgen como conclusión en los textos políticos marxianos sobre las revoluciones burguesas. El problema, expresado de un modo más técnico, entre la diferenciación entre la contradicción inherente al proceso económico, la exclusión fundadora, y su reflejo distorsionado dentro del campo de articulación política. Lo que Benjamin está tratando de pensar son las características de una acción política que supere ese desfase entre la contradicción estructurante y su simbolización histórica concreta. El carácter de una acción sobre la estructura que no descuenta el efecto de estructura, el borramiento de la causa, sino que concibe la articulación de la fuerza como una emergencia de la causa, la acción estructurante, que interrumpe la identificación de la clase dominada con el amo.

¿Qué significa, entonces, esa reducción de la acción al instante de peligro, al momento de ruptura, a la interrupción de la transferencia? Parecería que las tesis tratan de presentarnos una imagen de la acción revolucionaria en el instante de su estallido, en el momento en que, por así decirlo, una masa revolucionaria se constituye como mayoría y, mediante la fuerza, accede al control militar del territorio y al control de las instituciones políticas del Estado. Parecería como si el autor, en su último texto, hubiera tratado de diseccionar de algún modo los caracteres profundos y de superficie de una fuerza antagonista en el momento que emerge para, cancelando el campo de fuerza, instituir

un orden más elevado de violencia. Las tesis tienen ciertamente esa construcción: tratan de captar el momento en que la constelación saturada de tensiones *estalla* finalmente haciendo emerger una contrafuerza. ¿Qué pretende figurar el autor con esta reducción al instante de un hecho, la acción revolucionaria, que no puede desarrollarse de otro modo que como un proceso, un solapamiento en diferentes frentes y actuaciones de una estrategia política de ruptura?

Posiblemente, la respuesta se halle en el segundo apéndice a las tesis, donde Benjamin pone en valor el sentido del instante para la tradición judía en su relación con el futuro. “Cada segundo -nos dice Benjamin-, es la pequeña puerta por la que podría entrar el mesías”. Lo que el filósofo parece querer decir con esto al historiador materialista es que cada segundo del tiempo debería poder ser conectado con el instante de peligro que da comienzo a la ruptura. Que cada segundo del tiempo debería poder ser expuesto como una constelación saturada de tensiones. Esto es lo característico de un *tiempo pleno* por contraposición al tiempo vacío y homogéneo: que puede ser *construido, articulado* a cada instante, de modo que las contradicciones estructurantes lleguen a simbolizarse dentro del campo hegemónico instituido por la fuerza dominante. El instante como potencia remitiría así a la ruptura que la simbolización de las exclusiones fundadoras introduce en cada momento del tiempo. Esto significa, en mi opinión, que toda acción política puede llegar a ser construida en relación al instante de peligro, que toda acción política presenta un *índice redentor* en tanto inscribe en el campo simbólico de reconocimiento los privilegios de clase.

La clase redentora, la clase universal, no aparece en las tesis, ni tampoco en el marxismo, como una clase elegida para cumplir la profecía, para confirmar el destino y la promesa que un determinado telos escatológico parecería imponer. Al contrario, la clase redentora es el objeto y el sujeto de una articulación, de una lucha, de una determinada construcción de lo político que pasa precisamente por el cierre, por la clausura de todo el horizonte teleológico inscrito en la institución de la ley por el poder. Por expresarlo de otro modo, dadas las condiciones en que la contradicción sistémica se refleja en el campo de simbolización, la universalidad de la clase oprimida es aquello que, en tanto reprimido, es preciso restituir. Ello obliga a pensar la lucha en términos de simbolización y la simbolización en términos de fuerza y acción. El problema al que se enfrenta una política revolucionaria en la actualidad no es, como afirma el pensamiento liberal, la superación histórica acontecida del conflicto de clases sino, más bien, la represión histórica del conflicto de clase dentro del campo institucional de la democracia de clase.

11. 5. El bucle de la acción política.

En el capítulo cuatro, dedicado al plus-de-gozar, tratamos de delinear la figura topológica de un cierto bucle de la acción política a través de nuestra lectura del efecto de estructura ligada a la formulación lacaniana. El problema de la acción política en el marxismo podía ser situado, como vimos, dentro de esa acción en bucle.

El materialismo es, a partir del concepto marxiano de fetichismo, una ciencia del efecto de estructura en tanto determinación de lo interior, el ser humano, por lo exterior, lo social. Sin embargo, ¿es el materialismo una ciencia del efecto de estructura en tanto desplazamiento de la causa, es decir, una ciencia del efecto que se toma por causa, capaz de analizar el bucle de constitución de la acción política? Es eso lo que Benjamin comienza a esbozar en su tratamiento del problema de la acción y que aquí tratamos de desarrollar; algo que, como hemos tratado de mostrar, la concepción althusseriana del efecto de estructura, que sólo contempla la causa ausente en el efecto, no es capaz de modelizar. El problema está en el desplazamiento de la causa en el que se

constituye el sujeto de la acción política, en el análisis del bucle que gira en torno a la acción *de* la estructura y a la acción *sobre* la estructura. El problema, en la política de masas, es que es imposible constituir una acción *sobre* la estructura ya que todo el sistema de partidos funda sus demandas en el régimen capitalista de satisfacción, es decir, entienden la justicia y la igualdad a partir de la valorización del trabajo y el reparto de la plusvalía.

Ya desarrollamos nuestra tesis, la disolución de la violencia, del vínculo entre derecho y violencia, sólo puede significar un nuevo modo de organización de la violencia y de la fundación de derecho a partir de la exclusión: un orden superior de derecho y de organización del Estado. En este orden, el vínculo con el amo se produce a partir de la abolición de toda coacción a la necesidad, es decir, de la *represión de la acumulación* como forma de institución de poder: es hacia esa forma de organización que desplazamos la violencia y la organización de la satisfacción. En el modelo socialista de organización la violencia fundadora, el orden de exclusión, impone que no haya satisfacción de uno fuera de la satisfacción de todos, esto es, que la acumulación-poder y la división económico-política de la sociedad en clases debe desaparecer: esa es la acción del amo.

Desde esta perspectiva, la lógica de la movilización, en tanto detecta el bucle de la causa e incide sobre las exclusiones que el bucle oculta, debe romper el vínculo de la satisfacción, es decir, determinar la lucha a partir del no reconocimiento de los privilegios del amo, es decir, de su modo de satisfacción. La constelación cargada de tensiones que interrumpe el tiempo vacío y homogéneo puede ser conceptualizada así en términos de causalidad estructural como una *interrupción* del bucle de la acción política que transforma en causa el efecto.

El problema que nos planteamos junto a Benjamin es entonces el de una acción *eficiente sobre* la estructura que interfiera sobre la acción de la estructura, es decir, que pretenda cambiar una cierta tendencia a la satisfacción fundada en el vínculo con la violencia del amo. El análisis de este vínculo y de la posibilidad de su disolución constituye un campo teórico que aquí tratamos de comenzar a delinear. Ese cambio en la tendencia a la satisfacción es un cambio en la constitución del campo de fuerza que debe reflejarse en el campo del derecho a partir de la contestación y reversión de las exclusiones fundadoras. Toda acción política en contra de los privilegios de clase sobre el producto y el medio de producción inscribe una acción sobre las exclusiones fundadoras que se refleja en la superestructura como un cuestionamiento del intercambio mercantil y de la producción de plusvalía. Esto significa que se introduce como principio fundador de la ley y de la acción la *represión, la violencia*, sobre los mecanismos de acumulación de capital. En una acción de este tipo el sujeto político se determina más allá del campo de la demanda fundado por la fuerza dominante, es decir, se articula como fuerza, como sujeto político, más allá del efecto de estructura interrumpiendo el bucle del reconocimiento. El sujeto político *adviene causa real* porque introduce en el campo de fuerza un conflicto que perturba la conservación del mismo al cuestionar las exclusiones fundadoras, por lo que la función política del Estado debe desplazarse desde la conservación y legitimación de las relaciones económicas de dominación hacia su abolición institucional. Aquí la acción política emerge directamente del campo de fuerza, no del efecto de su borramiento, aquí la acción política *reconoce* la acción de la estructura y la combate destituyendo el efecto imaginario, la lucha por el reconocimiento, e introduciendo una causa en lo real. Una acción política sobre las exclusiones fundadoras, sobre el orden entero de satisfacción, que introduce una violencia sobre el mercado y el régimen de acumulación.

Los tiempos requerirían algo de este orden, dado que es la expansión de los mercados y de la producción aquello que está destruyendo el medio de producción originario: la Tierra. Toda la

dinámica de conquista de derechos desplegada por las clases populares y articuladora de nuestra democracia formal parece estar basada en una concepción de superficie de la explotación y, por tanto, de la justicia y la igualdad, que no implican en este sistema la *supervivencia del grupo*. Ese es el cambio económico fundamental producto del proceso histórico: la desconexión entre producción y supervivencia. El problema no está en aquello que se escapa, un plus-de-trabajo, dentro del orden de la distribución, el problema se sitúa en la génesis de la plusvalía en un orden de exclusión, dicho en términos políticos: la exclusión, para la voluntad popular, de todo derecho sobre el medio de producción y el producto social. La lógica de la estructura de las relaciones de producción, la articulación marxiana entre trabajo/medio de producción/producto social funciona en su arquitectura desde la perspectiva de cualquiera de sus elementos formadores. Del mismo modo que, tal y como Marx enseña, el trabajo es explotado, podemos tomar toda la articulación desde los otros dos elementos. El medio de producción y el producto social también son explotados, aunque no por la extracción de un sobretrabajo, sino por la circunstancia de su uso exclusivo, de su carácter de propiedad privada de una clase. La falta de este derecho colectivo a disponer de lo común, de los mecanismos de satisfacción, se hace sentir con mayor intensidad cada día siendo el problema principal con el que se enfrentan en la actualidad el planeta, el capitalismo y la humanidad. La explotación de la fuerza de trabajo en el mercado presupone, a partir de la conversión en propiedad privada del producto y de los factores de producción, su exclusión de todos los mecanismos de decisión en el orden político de la producción, con lo que los gravísimos problemas que atañen a la crisis climático-económica, desplazados ahora por el retorno de la política imperialista de bloques, serán afrontados en solitario por las fuerzas que los provocaron. Es un espectáculo que podemos contemplar a diario dirigiéndonos a cualquier medio de comunicación.

Conclusiones y aperturas. La deconstrucción propia de la idea de historia natural.

La tarea siempre compleja de establecer las conclusiones a una investigación nos ha obligado a reflexionar sobre cuál sería el mejor método para su desarrollo dada la multiplicidad de contextos y problemas implicados en la emergencia de nuestro *modelo topológico*. Finalmente hemos optado por una serie de enfoques que nos permitirán a la vez sintetizar y situar en perspectiva dentro de la tradición las implicaciones de los modelos *estético-teológico* y *teológico-político*.

Comenzaremos utilizando la perspectiva de Adorno en su conferencia de 1932, donde la *idea de historia natural* se situaba programáticamente como un despliegue inmanente al materialismo histórico bajo la forma de una ontología de la facticidad. Esta ha sido, sin duda, una de nuestras fuentes de inspiración a la hora de construir y ampliar el *modelo teológico político* a pesar de que, como ya mostramos, nuestra perspectiva se aleja en ciertos puntos de la lectura que Adorno hace de Benjamin. Esto nos lleva de nuevo sobre el sentido que el concepto de ontología, un concepto de la tradición idealista, tiene para la tradición materialista. Este tratamiento nos permitirá valorar cómo las constelaciones histórico-naturales, por ejemplo la crítica de la violencia, despliegan ciertos problemas y estructuras inherentes a la tradición marxista a la vez que ponen en cuestión toda totalización histórica en términos de sentido y posibilidad del ser. Por último, en relación a ese despliegue inmanente al materialismo histórico propio de la idea de historia natural trataremos de establecer los puntos principales de nuestra *actualización* del marxismo, en tanto esta supone una apertura hacia un análisis de la superestructura político-económica centrado en la acción política, tema central de la tercera parte.

En relación al tema de las totalizaciones del sentido, sería también necesaria una reflexión sobre el *concepto de ideología* dentro del modelo teológico-político ya que nuestros desarrollos de Benjamin en la tercera parte, muy ligados al psicoanálisis lacaniano y al marxismo, suponen una perspectiva sobre el problema que prioriza, en la ideología, el carácter de *vínculo social* ligado a la *acción política* como reproducción de las relaciones de dominación.

Dirigiremos también una nueva mirada al programa filosófico benjaminiano que comienza a desplegarse entre 1916 y 1921 como una crítica de la crítica kantiana que alcanza su sistematización en el prólogo de 1925 aunque ya sin uso del vocabulario kantiano. Trataremos de mostrar como la interpenetración de la gnoseología, la filosofía del lenguaje y la estética en el *modelo estético-teológico* sólo se resuelve a partir de la dominancia de la *filosofía de la historia* como matriz donde lo teológico y lo estético sirven a una desarticulación del conocimiento objetivo, uno de los problemas centrales a los que se enfrenta nuestro autor desde sus dos primeros textos: la filosofía mística del lenguaje de 1916 y el programa de 1916-17. El modo en que Benjamin trata de resolver las tensiones generadas por el modelo crítico Kantiano, donde la cesura insalvable entre conocimiento objetivo y razón práctica se manifiesta en el juicio estético, nos servirá para sintetizar una perspectiva inédita sobre el carácter *patológico* del conocimiento y su crítica deconstructiva. La existencia de este programa, que supone una serie de lineamientos e inversiones en relación a Kant, y su continuidad a lo largo de toda la obra de nuestro autor, es una prueba a nuestro juicio de la *sistematicidad* de un autor que es célebre precisamente por ser, desde ciertas perspectivas, un

símbolo de lo fragmentario y asistemático.

En cuarto y último lugar, trataremos de ofrecer otra perspectiva de síntesis viendo como la filosofía de la historia benjaminiana supone, tanto desde la perspectiva estético-teológica como desde la teológico-política, un determinado concepto de *tradición y transmisión* que implica, en todos los estratos filosóficos ocupados por el autor, una dialéctica entre dos tradiciones, una dominante y otra dominada o reprimida, donde los conceptos performativos de expresión o manifestación cumplen la función de deconstruir la tradición dominante a partir de la restitución, por parte de la tradición oprimida, de un campo de fuerza donde se desarrolla el antagonismo. Trataremos de introducir desde esta perspectiva, la de la transmisión, el problema de la crítica de las formas estéticas, de las formas sociales y de las instituciones.

1. La perspectiva de Adorno: historia natural y materialismo histórico.

Cuando en su conferencia de 1932 sobre la idea de historia natural Adorno hablaba al final de la misma de su relación con el materialismo histórico, el autor señalaba que “no se trata de que una teoría complete a la otra, sino de interpretación y despliegue inmanentes a una teoría”. (Adorno 1991: 134) Es esta interpretación y despliegue inmanentes del materialismo histórico a través de planteamientos histórico naturales lo que hemos tratado de reconstruir en Benjamin al reunir los dos textos políticos en el modelo teológico-político, a partir del cual hemos desplegado la crítica de la violencia como una teoría marxista de la acción política.

Este desarrollo va mucho más allá de lo planteado por Adorno, cuyo compromiso con la idea de historia natural y el materialismo histórico data de esa época concreta y siempre dentro del contexto de sus discusiones con Benjamin en torno al proyecto de los Pasajes de París. La idea de interpretar el materialismo histórico a partir de los planteamientos histórico-naturales de su amigo con el objetivo de cuestionar la ontología heideggeriana y su filosofía de la historia no tuvo, como hemos indicado, ningún desarrollo posterior significativo pero supone un intento de plantear al menos el problema en torno a una *filosofía de la historia marxista*.

Benjamin, sin embargo, sí llegó más lejos, como hemos visto al comentar, en el capítulo cuatro de la segunda parte, las formulaciones del Konvolut N sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso. La ontología o la teoría del origen, extraída del prólogo epistemocrítico, aparece adaptada en varias entradas de esta obra al desarrollo de la dialéctica materialista entre base y superestructura. El objetivo declarado en una de las entradas de eliminar la idea de progreso del ámbito del materialismo histórico y sustituirla por la de *actualización*, que implica una cierta síntesis entre protohistoria y posthistoria, nos ofrece un rasgo fundamental de lo que para Benjamin sería una filosofía de la historia materialista. Las tesis pueden considerarse un despliegue breve y sobrecargado de sentido de un tal proyecto. Hemos intentado, en nuestro desarrollo de los dos textos políticos, de los que hemos trazado una convergencia a partir de los conceptos fundamentales de acción política e interrupción, articular de un modo exacto la relación entre base y superestructura, que ahora, como exige Benjamin, debe ser concebida en términos de expresión a partir precisamente del concepto de *interrupción*. Lo que Benjamin nos ha permitido pensar a partir de ciertos fragmentos mayores es precisamente ese estrato irruptivo correspondiente a la expresión en los términos de una *acción política* que restituye un campo de fuerza y cancela su ley.

De este modo, a partir de la lógica interna de la crítica y de las tesis, hemos visto alzarse algo así como una nueva concepción de la dialéctica entre la base y la superestructura donde la ideología,

que depende de diferentes articulaciones institucionales (el derecho, la estrategia política socialdemócrata, el historicismo burgués) debe leerse en términos de tradición de los vencedores y la articulación del sujeto revolucionario, en términos de tradición de los oprimidos. La idea de tradición aplicada a la ideología implica, como ya observamos, la concepción de la estructura institucional en términos de fundación y conservación de la fuerza, de una determinada relación de fuerza, que garantiza la reproducción de las relaciones de dominación. Por lo tanto, el concepto de *actualización* implica la *interrupción del mecanismo de reproducción* de las relaciones de dominación.

Cuando Adorno, en su crítica de 1932 a la ontología, trata de caracterizar el idealismo inherente a los proyectos dominantes (Scheler, Heidegger) utiliza dos rasgos fundamentales que definían el anclaje de la ontología en la filosofía idealista de la subjetividad: una totalización del sentido de lo existente y el alzamiento de la categoría de *posibilidad y de proyecto* frente a la de *facticidad*. Como se recordará, Adorno habla de *unidad concreta* de naturaleza e historia en contradicción con ese proyecto y esa posibilidad, que inscriben una unidad abstracta de lo histórico en los términos de la interpretación que la subjetividad realiza de lo histórico mismo. Hemos discutido ya estas ideas hasta un cierto umbral. Como vimos, la categoría de proyecto y de posibilidad aparecía en Adorno unida a la de *reconocimiento* en esa totalización del sentido que es propia de todo idealismo histórico. Estas categorías, que suponen la introducción de un telos en la historia, de una apertura y una destinación, han pervivido con modificaciones en gran parte de la filosofía del siglo XX, muy influida por la hermenéutica heideggeriana. Estas ideas tienen su origen, como pudimos ver, en la hermenéutica bíblica y en su interpretación de los signos en virtud a un acontecimiento originario, la revelación, que actúa, en razón a su incompletud, como algo que debe ser desplegado históricamente en esa interpretación. Por otra parte, como también hemos visto, la *idea de progreso* propia de la burguesía, presenta la misma estructura de apertura, destinación y reconocimiento.

No vamos a extendernos de nuevo sobre estas determinaciones. Benjamin las deconstruye ampliamente en su estudio sobre el Trauerspiel cuando se enfrenta a la crítica de las categorías estéticas, la cuales transportan ya una historicidad intrínseca ligada a la idealización de los contenidos estéticos en términos de apoteosis de la existencia y, por tanto, de reconocimiento. Lo que nos interesa, partiendo de estas caracterizaciones de Adorno y Benjamin, es diferenciar la *unidad concreta* de naturaleza e historia, que responde a una facticidad (Adorno) o a un campo de fuerza (Benjamin), de esta unidad abstracta basada en el reconocimiento, el sentido subjetivo, y la apertura y destinación históricas.

Una forma directa y bastante clarificadora de diferenciar esta unidad concreta de lo histórico de una unidad abstracta es afrontar, desde los conceptos del materialismo, la crítica liberal-postmoderna a la filosofía de la historia materialista. Como es sabido, la postmodernidad pone en juego un concepto mayor, el de caída de los grandes relatos totalizadores -proveniente de Lyotard-, para caracterizar el proceso histórico, introduciendo al marxismo dentro de este contexto sin mediar ciertas distinciones pertinentes y considerando así que esa caída de los grandes relatos afecta a marxismo del mismo modo que, por ejemplo, a la historia cristiana de la salvación o a la idea burguesa de progreso. En esta tradición, completamente alejada de las distinciones conceptuales de Adorno y Benjamin, se considera en suma que el marxismo es por su estructura un relato redentor que depende, al igual que el relato liberal, del progreso de las fuerzas productivas. Todo esto proviene, como se ha visto, de una consideración típica de la ideología liberal que extrae todo lo que tiene que decir sobre el marxismo del *Manifiesto comunista* (1848), un texto programático y movilizador que tiene un cierto poso teleológico en su construcción.

Ahora bien, ¿es realmente sostenible que la lucha de clases, como clave interpretativa de la historia constituya un relato?, ¿es realmente sostenible que la lucha revolucionaria por una sociedad sin clases se constituya a partir de una promesa de redención en sentido teleológico? ¿es realmente sostenible, en suma, esa ligadura entre totalización y sentido para el materialismo histórico?

Benjamin nos indica, a partir de su proyecto de expulsar del materialismo histórico toda conexión con la idea de progreso, que no. En un contexto tal, que pertenece al *Passagen-Werk* y a las tesis de 1940, el marxismo no puede ser conectado con la idea escatológica de redención, ligada al futuro, al proyecto y a la posibilidad. Considerar que una interpretación de la historia en términos de lucha de clases configura un relato totalizador del sentido de la historia que se proyecta hacia el futuro en términos de promesa y redención es un error total en cuanto al estatuto ontológico y epistemológico de ciertas estructuras históricas. La tesis clásica de Marx sobre la lucha de clases como motor de la historia es, por supuesto, una articulación totalizadora, pero es cualquier cosa menos un gran relato teleológico y totalizador del sentido. Lo que la tesis introduce en el campo de las estructuras históricas es *la estructura de la historia* en su materialidad, en tanto debe tomar en cuenta como *concepto central*, como *fundamento*, la *reproducción de la vida*, que se constituye siempre alrededor de un cierto *campo de fuerzas*, es decir, a partir de la coacción de ciertas clases dominantes sobre las necesidades del resto. Esta fundamentación de la estructura de la historia a partir de los mecanismos de reproducción de la vida es aquello que diferencia el materialismo histórico de cualquier relato totalizador al uso.

Si comparamos la estructura de lo histórico que el materialismo nos ofrece con los planteamientos de la ontología idealista criticada por Adorno, observamos, en primera instancia, que la violencia del ser humano sobre el ser humano no puede constituir ningún sentido histórico atribuible al ser o al ente, antes bien, lo que esta articulación introduce en la historia es el colapso de todo sentido, de todo desarrollo histórico lineal y evolutivo que, como señala Benjamin, remite siempre al autorreconocimiento del sujeto histórico en lucha como *instrumento* de la clase dominante. De ahí la necesidad de una acción que arrastra, por supuesto, unas implicaciones morales, un *juicio a la historia* (fundado en el carácter de dominación inscrito en la reproducción), que es el desencadenante tanto del análisis crítico como de la acción política que lo sigue y lo completa. Este juicio a la historia implica precisamente que la historia, en su armadura material, es algo que carece absolutamente de sentido, algo en lo que, por su propia articulación, el sujeto del sentido no podría constituirse. Es esto lo que obtenemos cuando el principio totalizador de lo histórico no es un telos ascendente sino, en su enunciación más simple y directa, *violencia y catástrofe recurrentes*.

Comparar, bajo el expediente del relato totalizador, una articulación de las estructuras históricas en términos de dominación con una articulación de estas en relación a la interpretación que la tradición hace del ser del ente o de un proyecto inacabado de la razón occidental, es comparar lo incomparable. Como se aprecia, en las dos últimas determinaciones lo histórico aparece ligado, al igual que en la *hermenéutica de la revelación*, a un acontecimiento de sentido, y de ese acontecimiento, inscrito en lo histórico como un origen, se sigue un proyecto, una posibilidad, una apertura en la historia. Si Heidegger sobredetermina ese origen a partir del olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser, la tradición político-hermenéutica lo hace en virtud a una cierta tradición, la ilustración, que a su juicio determina el origen y la apertura de aquello que debe ser históricamente desplegado como racionalidad. Lo característico de estas formulaciones se halla en el modo en que determinan la tradición al margen de las estructuras políticas y económicas modernas y premodernas y en total desconexión con el programa materialista, centrado en la acción política. Tanto Heidegger como la hermenéutica de la razón construyen su concepto de tradición y

de epocalidad a partir de ciertas corrientes filosóficas y científicas que determinan diferentes etapas en la historia occidental al margen de su historia político-económica.

Desde la óptica benjaminiana o marxista, sin embargo, la tradición, ligada fuertemente a las estructuras político-económicas y a su transformación, ya no determina una interpretación sobre el sentido del ser o sobre el sentido del proceso racionalizador, antes bien, aparece determinada por la ligadura entre las estructuras sociales, la necesidad y la supervivencia. El concepto de olvido no supone, como sucede en Heidegger, un olvido de ciertas estructuras del pensamiento y el lenguaje en favor de otras sino el olvido de ciertas estructuras de lenguaje que se revelan, a la vez, como estructuras sociales.

Cuando desde la óptica materialista articulamos la dominación como *principio de acción de la estructura* no se trata, en primer lugar, de ningún marco de sentido, sino de una constitución en la historia y en el pensamiento de *la lucha y la acción* como problema ontológico e histórico central. No se trata, en segundo lugar, del sentido que lo histórico adquiere en virtud a la acción humana en general, sino de la absoluta falta de sentido que lo histórico alcanza, de un modo global, en virtud a la acción político-económica de ciertas clases sobre la necesidad del resto. Lo que el marxismo nos ofrece desde este punto de vista es un tipo de totalización, de articulación de lo histórico sobre la producción, que nada tiene que ver con el sentido histórico; una articulación que, desde la óptica benjaminiana, se define fundamentalmente por cortocircuitar toda pregunta sobre el sentido del todo en virtud a la articulación material del todo, que implica siempre la necesidad -que no la posibilidad- de una acción revolucionaria. La exposición, nombre que utiliza Benjamin para referirse a la construcción del historiador materialista, debe hacer emerger una constelación saturada de tensiones que interrumpe las totalizaciones del sentido, las identificaciones, que sostienen la reproducción de las relaciones de producción.

Las lecturas de Marx en términos de totalización del sentido histórico y promesa de redención suponen una articulación lineal y teleológica del pensamiento del autor que la lectura de *El Capital* o de los *Grundrisse* desmienten en toda regla. Hemos tratado de mostrarlo en el último capítulo de la tercera parte. Lo que una lectura atenta del ciclo del capital en su reproducción global inscribe en lo histórico es un movimiento recurrente de crisis provocado por esa tendencia al rendimiento decreciente de la tasa de ganancia que proviene del aumento tendencial del capital fijo (organización, tecnología, logística) frente al decrecimiento tendencial del capital variable (fuerza de trabajo). De este desequilibrio obtenemos una tendencia histórica a la depreciación de la fuerza de trabajo y a la crisis de sobreproducción por falta de realización de la plusvalía. En tanto el capitalismo puede ser definido como un ciclo productivo en expansión virtual infinita sobre un medio de producción finito, el propio planeta, estos elementos se han desarrollado a lo largo de más de cien años hasta cobrar una dimensión que Marx no pudo prever y que dota de un alcance más amplio a la *catástrofe* que siempre fue la historia.

Lo que el marxismo trata de articular con el análisis histórico materialista, la catástrofe recurrente como tendencia de la reproducción social, es la *interrupción* de este proceso y la constitución de un orden social superior, más allá de la coacción a la necesidad y según otra organización de la violencia. La interrupción de este proceso no se corresponde con ningún tipo de teleología redentora inscrita en la historia sino, al contrario, con la interrupción de toda teleología redentora de autorreconocimiento. De ahí el papel central en el materialismo de una exposición de la historia -dice Benjamin parafraseando a Engels- cuya meta (su telos) es *escapar al ámbito del pensamiento*.

Lo que el marxismo inscribe en la historia con la lucha de clases no es, por tanto, un marco de sentido para el sujeto histórico sino la necesidad de un análisis y de una acción política que, en tanto incide sobre la ley oculta de la estructura, el campo de fuerza, interrumpe las identificaciones a partir de las cuales la clase dominada se sitúa en el campo de lucha como *instrumento* de la clase dominante. Los planteamientos histórico naturales ponen en conexión, a partir de los conceptos de un campo de simbolización y una protohistoria olvidada, la acción política con la estructura profunda del campo de fuerza, con las exclusiones fundadoras, a partir de cuya ocultación se produce un determinado campo de demanda política.

2. Actualidad del materialismo histórico.

La estrategia desarrollada en la tercera parte de la investigación, donde a través del concepto de génesis de la estructura tratamos de injertar en un mismo modelo conceptos de Marx, Benjamin y Lacan, supone la introducción de ciertas novedades en el materialismo histórico (lo que nosotros llamamos, con Benjamin, una *actualización*) que hemos ido desarrollando por separado pero que es importante ofrecer en una visión de conjunto. Estos desarrollos no se basan tan solo en la introducción de nuevos conceptos y articulaciones a partir del fundacionalismo benjaminiano o nuestro concepto de génesis, sino también en la recuperación de ciertas claves de la articulación del pensamiento materialista.

1. Del análisis de la estructura se sigue una acción política desarticuladora o revolucionaria *sobre* la estructura. Esta es una vieja exigencia marxista, presente en las doce tesis o en el manifiesto, que la teoría marxista actual, situada en su mayoría en un estrato más bien post-marxista, ha abandonado. El marxismo cultural de crítica de la sociedad de consumo y sus desarrollos ulteriores no sirven, porque son incapaces de afrontar la dimensión político-económica de la *acción revolucionaria*.
2. Del análisis de la estructura se sigue, también, una acción política *de* la estructura, lo que hemos dado en llamar lucha *por el reconocimiento*, que es una manifestación impropia de la lucha de clases al basarse en una identificación con la fuerza dominante: lucha de clases unilateral. Este problema clásico del marxismo, el del carácter no autónomo de la lucha, aparece reformulado a partir de las tesis de 1940 y el psicoanálisis.
3. El problema del origen en Benjamin es traducido, en el contexto teológico-político de su obra, como el problema de la fundación de la ley, que coincide con el de la génesis de la estructura -la *prehistoria* del capitalismo en Marx. Ese problema fundacional, que sitúa la violencia en el lugar central de la articulación político-económica, es hallado en Marx en el capítulo de la acumulación originaria, donde el concepto de clase asalariada es obtenido, desde el análisis histórico, a partir de una exclusión fundadora de derecho. Si esto no ha sido formulado así hasta ahora es por la separación, dentro de *El Capital*, del momento genético, es decir, de la desconexión en el corpus entre el concepto de relación asalariada como exclusión y como intercambio. La exclusión que constituye el trabajo asalariado es ya jurídico-económica. El análisis fundacional materialista es siempre, desde el inicio, *jurídico-político y económico*. La clara separación entre una dimensión jurídica y política y una económica es propia de la ideología liberal y no debe contaminar nuestro análisis.
4. Esto implica, como ya se argumentó, que el concepto de relación asalariada y de clase asalariada es también un concepto *político* al fundarse en una institución que es, en su génesis, *económica y jurídica*. Este concepto debería ser hoy en día el sucesor del de proletariado, muy dependiente del momento histórico en que Marx y Engels lo potenciaron.
5. En tanto conectamos el ciclo de circulación del capital con su génesis histórica a partir de la

- desposesión descubrimos, en el propio concepto de las relaciones de producción, una *escisión* entre la base, donde se produce la fundación como exclusión, y la superestructura, donde estas relaciones son simbolizadas a partir de la equivalencia y el intercambio.
6. La ideología dominante, en tanto producida en lo institucional como efecto de estructura que borra la exclusión, posibilita una acción política, interior a la estructura, de conservación de la ley y las relaciones de dominación que podemos denominar “obrerismo”, “socialdemocracia” o “progresismo”, la cual constituye y se constituye en el eje simbólico-imaginario izquierda-derecha como uno de sus discursos.
 7. Siendo la violencia consubstancial al concepto de fundación de las relaciones de producción la crítica de la violencia aparece como una crítica jurídico-política y económica de la sociedad capitalista. Es decir, una crítica productora de derecho a partir de la lucha política.
 8. La violencia no aparece en nuestra articulación como aquello que debe ser superado tanto en el Estado como en la ley sino como aquello que debe ser analizado y reformulado. Los conceptos de violencia divina y dictadura del proletariado no los interpretamos en el sentido de una superación final de la violencia sino, alejándonos de ciertos gestos anarquizantes de Benjamin y Marx, como la inversión de un orden de violencia basado en la dominación hacia un orden de violencia basado en la justicia.
 9. La dictadura del proletariado es en Marx la inversión de la dictadura de la burguesía (articulada como democracia formal) y la violencia divina es en Benjamin la base de un orden de violencia superior que ataca los privilegios. Bajo estas expresiones conceptuales se abre la posibilidad de un nuevo concepto, socialista, de democracia.
 10. La utopía, como límite imaginario de la doctrina revolucionaria, se suspende. La organización social debe transitar de un orden de violencia de clase a un orden de violencia sin clases económicas. Más allá de esto, los viejos temas de la disolución del derecho y el Estado no parecen convenir a la estrategia política revolucionaria porque ejercen sobre el pensamiento y la acción revolucionarias el chantaje de una aspiración de *pureza* que nuevamente trata de ocultar el problema, inherente a las sociedades humanas, de la violencia fundadora. No se trata de compromisos simbólico-imaginarios con la emancipación, como los que practica, por ejemplo, la deconstrucción, sino de un análisis de los diferentes órdenes de violencia para hallar, a partir de la supresión del uso político de la necesidad, una violencia de orden superior.
 11. El análisis de estructura, del que depende la posibilidad de una acción *sobre* la estructura, supone, en un primer momento, el análisis deconstructivo del discurso dominante engendrado en los vínculos político-económicos, con el trabajo como núcleo originario, propios de la sociedad capitalista. Es preciso incidir sobre el discurso político-mediático en tanto es este el que articula el marco en que se produce la acción *de* la estructura, es decir, la política de masas que se mueve dentro del eje imaginario izquierda-derecha. Atravesar este eje imaginario, deconstruir todo lo que el pueblo, la igualdad y la justicia significan en la política que va desde la socialdemocracia hasta el neoliberalismo-ultra, es una de las labores críticas y articuladoras que se exigiría hoy al materialismo. Este eje imaginario se atraviesa introduciendo en el campo simbólico las *exclusiones fundadoras*, es decir, todos y cada uno de los *privilegios* de clase que la burguesía ostenta tanto en el campo de las obligaciones y derechos individuales como en el de las obligaciones y derechos de las sociedades mercantiles multinacionales. La escisión entre el contenido declarado de la ley y su acción efectiva, la imposibilidad de engendrar un *interés general* dentro de un sistema dominado por una clase, constituyen un hecho histórico y de discurso que el discurso dominante se esfuerza en denegar pero que insiste en todas y cada una de las problemáticas globales que hoy nos acosan. Lo real persiste y debe ser articulado.

3. El concepto de ideología en el modelo teológico-político.

A la hora de pensar la ideología a partir de los textos políticos benjaminianos nuestra hipótesis integradora es que la estructura productiva, y el trabajo asalariado como mónada, nos dan el modelo de una dialéctica entre las relaciones de dependencia y su simbolización legal en el campo de la distribución. Al colocar en el centro la *génesis de la institución*, según las aportaciones de la crítica, el concepto de ideología queda localizado como discurso y acción institucional, discurso y acción que articulan el *vínculo social* que la estructura político económica determina.

Esto supone priorizar otra dimensión del concepto de ideología, que no pone ya en el centro su caracterización como *falsa conciencia* sino como *praxis o acción instituyente*. En esta concepción se trata de comprender la dialéctica entre la acción política y la falsa conciencia subrayando un hecho teórico que escapa al debate abstracto sobre la ideología: que la falsa conciencia no es un estado mental o una concepción del mundo que refleja las condiciones de dominación, sino que la falsa conciencia proviene de la propia movilización política de una fuerza oprimida dentro del *marco institucional* de la fuerza dominante y que este marco afecta, en primera instancia, al *orden de satisfacción* del sujeto político, que se establece como una *relación privada* (lo que hemos llamado vínculo con el amo). Es esto lo que nos enseñan los textos de historia política de Marx y lo que, más tarde, Benjamin trata de sintetizar como un problema central en las tesis y en la crítica. Un planteamiento tal del problema implica considerar que las estructuras ideológicas son, en primera instancia, *instituciones políticas y económicas* que provienen de actos políticos y económicos que instauran las relaciones de dependencia entre clases y enmarcan su praxis en términos de necesidad y satisfacción. El desvelamiento de la verdad no es intrínsecamente movilizador como se sostiene en la doctrina clásica.

El discurso ideológico, al provenir en última instancia del campo de derecho fundado por la relación asalariada es el discurso en tanto ligado a la producción y a su simbolización. La concepción de la ideología o de los discursos dominantes no puede ser aquí ligada directamente a *estructuras conceptuales* -una tradición de pensamiento, una filosofía natural o de la historia de tradición liberal-, sino a un conjunto de *actos políticos* constituidos dentro de ciertos marcos políticos. Las declaraciones universales de derechos propias del primer período burgués-revolucionario, la expansión, a causa de la lucha por el reconocimiento, del sufragio y los derechos del trabajo, son ejemplos históricos capitales que nos dan el concepto de lo ideológico en su génesis escindida.

Lo que se trata de marcar aquí como una inflexión en cuanto al concepto de ideología implica tres aspectos fundamentales:

- a. Que la ideología implica *actos instituyentes* (tácitos o expresos) por parte del poder que fundan estructuras de dependencia (las relaciones de producción, en primera instancia) a partir de las cuales los conflictos deben ser simbolizados y las acciones articuladas.
- b. Que el *sujeto político articulado* en torno a la acción es ya *falsa conciencia* en tanto se inscribe, al actuar dentro de un marco institucional impuesto, en un proceso de lucha por el reconocimiento que lo liga a los intereses dominantes.
- c. Que esta falsa conciencia no puede ser interpretada exclusivamente como desconocimiento o falta de objetividad porque aparece ligada a la dependencia y la satisfacción expresando *un vínculo libidinal fuerte* con el amo. El desconocimiento no debe ser entendido únicamente como una situación teórica en relación a la verdad sino como un vínculo libidinal en relación a esta mediado por el amo.

Estos procesos políticos, acciones que se discursivizan y discursos que movilizan, constituyen desde un punto de vista materialista, es decir, político-económico, el núcleo histórico de la simbolización institucional dominante. Esto es precisamente lo que no hallamos en la crítica de Žižek a la ideología, ya que no deja de ser una crítica que no entiende el discurso como producto de las instituciones ni las instituciones como productoras de discurso. Esta es precisamente la posición de Lacan en la época de los cuatro discursos. Por poner un ejemplo, la consideración de las relaciones de producción o del sistema político como estructuras y procesos de simbolización es algo que no pertenece al orden de análisis del autor esloveno. No hay un análisis genético-estructural del mercado, de las relaciones de producción, de la relación asalariada, del proceso de representación política, es decir, no se consideran materialmente las *exclusiones que determinan el antagonismo* ni su simbolización desplazada. La escisión del sujeto no es articulada en la dialéctica base superestructura sino que se considera el discurso ideológico dominante al margen de su génesis institucional, como si fuera una tradición discursiva articulada por intelectuales e independiente del campo histórico-institucional.

En la dimensión de la crítica de la ideología que reivindicamos nos referimos al discurso dominante en sus actos performativos y no como tradición de significado desligada de estos. Toda la tradición de pensamiento ilustrado, racionalista y liberal, no es de interés a la hora de determinar la ideología propia del capitalismo y su modo de fundación política. Un concepto manejable y productivo de ideología debe ser hallado en la *historia material*, en los actos fundacionales, en las instituciones abolidas y levantadas por la clase dominante y en aquellos desarrollos ulteriores que provienen de la simbolización del conflicto dentro de la nueva sociedad por parte de la clase oprimida. Existe una *cultura material*, ligada a la simbolización de las relaciones de producción, que viene determinada por *instituciones escindidas* (desde el contrato de trabajo al contrato social que determina la participación política del pueblo) que *no simbolizan* la violencia de la que proceden. Aquí ya no estamos en el campo de las ideas de los liberales sino de las instituciones y las fuerzas políticas y económicas fundadas por la burguesía en su proceso de reconocimiento de la clase asalariada. La concepción clásica de la ideología como tradición de pensamiento se caracteriza por reconstruir lo histórico al margen de las instituciones político-económicas que lo fundamentan. Es decir, a considerar el discurso como desligado de su performatividad histórica, de su incidencia en lo real.

De toda la serie de instituciones en que se articularía el sujeto social escindido el trabajo asalariado es la relación monádica fundamental y hemos tratado el intercambio mercantil como una división fundante entre lo simbolizado, la constitución de un derecho de propiedad para el asalariado (a la fuerza de trabajo) y lo olvidado (la exclusión de todo derecho colectivo sobre la producción). Por expresarlo de nuevo concretamente el sujeto de la producción no coincide nunca con el de la distribución (el simbolizado). La ideología se determina entonces a partir de una estructura institucional donde las relaciones de producción (excluyentes) son reflejadas como relaciones de intercambio (recíprocas).

Las estructuras ideológicas, los discursos, se fundan en estructuras sociales, es decir, en relaciones de dependencia instituidas en el campo económico y político. Si la ideología es, según la célebre definición althusseriana, “una representación de la *relación imaginaria* de los individuos con sus condiciones reales de existencia”, esto proviene de la relación imaginaria que, por articulación estructural, el trabajo tiene con el capital en la institución mercado. De esto se sigue que en su génesis la ideología se constituye a partir de una cierta articulación de *dependencia y satisfacción* que hace la ley y que determina la *acción política* como una *acción de reproducción* de las relaciones de dominación.

Lo que el punto de vista benjaminiano sobre la ideología, centrado en la acción política, nos aporta, es una concepción del problema de la falsa conciencia en el que esta produce un vínculo y determina una acción. Un vínculo de reconocimiento que observamos en los dos textos políticos de Benjamin a través de la huelga general política y la lucha socialdemócrata. Lo que el concepto tradicional de falsa conciencia no concibe es que la falsa conciencia se produzca como un vínculo político de reconocimiento entre la clase oprimida y la opresora, es decir, que el vínculo propio del asalariado alrededor del reconocimiento de sus derechos, su lucha por la igualdad a partir de la redistribución, constituya ya su modo de sometimiento al amo. La falsa conciencia, en tanto concepción imaginaria de las relaciones sociales, es la forma que toma el vínculo social en tanto instituido en el mercado a partir del valor: el vínculo social como lucha por la plusvalía y su reparto, es decir, el elemento central de la *lucha por el reconocimiento*.

Que la llamada *falsa conciencia* determine una *demanda, un vínculo y una acción política*, es aquello que debe ser pensado acerca de la ideología, que más que como un conjunto de creencias se conforma como un cierto mecanismo de coacción institucional sobre la necesidad -la exclusión- soportado en lo imaginario por una *fantasía inconsciente* de inclusión que determina la acción. Es preciso un análisis profundo de la constitución del vínculo social como *vínculo con el amo* a partir de la satisfacción y la dependencia. Este análisis implica una reflexión articulada no sólo sobre el imaginario inclusivo de la voluntad popular y la igualdad sino también sobre las consecuencias de su debilitamiento dentro del campo social actual.

4. El programa filosófico benjaminiano. Gnoseología/teología/estética.

Como ya advertimos en el capítulo segundo de la segunda parte, el programa gnoseológico de 1917 constituye un trazado coherente en la filosofía del autor a pesar de que Benjamin no vuelva a utilizar la arquitectura crítica kantiana para definir un concepto propio de filosofía. Aún así, este programa filosófico perdura a partir de una serie de tensiones en el sistema kantiano que obligan a Benjamin a unos desplazamientos característicos.

Este programa filosófico, que en última instancia Benjamin enmarca siempre en el contexto general de una filosofía de la historia, es aquello que vemos aparecer en los diferentes textos que nos han ocupado. El programa, que parece tener su centro en una crítica del conocimiento objetivo, puede ser entendido como un reajuste de las tensiones propias de la arquitectura kantiana a partir de una *inversión* del concepto kantiano de *experiencia*. Los principales rasgos de este programa son útiles no sólo para entender el carácter altamente elaborado de los primeros textos sino también para entender la profunda función cognoscitiva que la experiencia estética y la teología aportan al autor en los términos de una filosofía de la historia.

El primer rasgo de este programa que cabe retomar es el desplazamiento radical de la problemática del conocimiento sobre la problemática del lenguaje. Cuando el autor plantea en 1917 su concepto de *crisis de la experiencia*, este aparece ligado a la caracterización kantiana del conocimiento objetivo a partir de una experiencia radicalmente empobrecida: aquella de la física newtoniana que sirve a Kant para su investigación trascendental sobre la condiciones de la objetividad. Para Benjamin, como queda claro en el texto místico de 1916, la propia noción de conocimiento objetivo, que allí se asocia a la dimensión comunicativa del lenguaje, debe ser integrada dentro de una concepción mística de este, la pura lengua, que lo antecede y de la que este procede. A la hora de afrontar el problema del conocimiento, la distinción entre un lenguaje del sentido y la comunicación, y un lenguaje olvidado que es manifestación de Dios mismo, es esencial. Cuando

Benjamin hace referencia en el programa de 1917 a la teología y a la metafísica estas deben ser entendidas, como hemos mostrado en la primera parte, de un modo estricto en términos lingüísticos e implicando esa discrepancia entre dos dimensiones del lenguaje, la comunicación y la manifestación.

En estrecha conexión con todo esto, un segundo rasgo fundamental sería, siguiendo la formulación del autor en el texto, el hecho de que “la estructura de la experiencia se encuentra en la estructura del conocimiento, y que aquélla se despliega desde esta última”. (Benjamin 2001: 84) Esto, que es algo característico de la mayor parte de los textos sobre el lenguaje, permanece también visible en el despliegue de la crítica del conocimiento del prólogo epistemocrítico. Este despliegue de la estructura de la experiencia -una experiencia no empobrecida- a partir de la estructura del conocimiento es, por supuesto, *la crítica*, que en Benjamin funciona como una deconstrucción histórico-natural que desarticula el sentido histórico y restituye el campo de fuerza.

Si pensamos, por ejemplo, en el ensayo sobre el traductor, este texto es un ejemplo de cómo, a partir de una crítica de la teoría de la traducción, basada en una concepción del lenguaje como transmisión de sentido, la crítica llega, por desarticulación de esta experiencia basada en la objetividad y la comunicación, a un estrato de lenguaje último, definitivo, que implica, al mismo tiempo, una determinada estructura de lo histórico a la luz de su redención. Como se observa, esta crítica de la estructura del conocimiento objetivo, ese concepto de transmisión basado en el sentido, se realiza en base a categorías estéticas y teológicas, que son aquellas que permiten extraer, según Benjamin, la estructura de una experiencia no degradada. Ese desplazamiento de las categorías estéticas y teológicas al centro se realiza en virtud a esa *pura lengua* de los nombres que es la base no sólo de los primeros escritos, sino también de la epistemocrítica de 1925.

Con respecto al prólogo del libro sobre el barroco, cabe decir que aquí la integración entre la crítica del conocimiento, la estética y la teología halla un nivel de especificación conceptual más elevado. Hemos desplegado suficientemente los planteamientos del prólogo en la segunda parte. Cabe decir, sin embargo, que la noción teológica de nombre, ligada en los textos sobre el lenguaje a la restitución de la pura lengua, se transforma en el prólogo en aparato gnoseológico a partir del cual se despliega, en constelación, una idea. Uno de los objetivos críticos del texto, la deconstrucción de ciertas categorías estéticas como la de tragedia o hecho trágico, representa al mismo tiempo la deconstrucción de estas como categorías de la historia del arte con lo que la crítica de arte se fija como una filosofía de la historia.

Esto nos lleva a otro rasgo fundamental del programa benjaminiano. El hecho de que su crítica del conocimiento objetivo a partir de categorías estético-teológicas se constituye como una filosofía de la historia donde, en última instancia, si la estructura de la experiencia se despliega a partir de una crítica del conocimiento, esta crítica supone una desarticulación de los presupuestos evolutivos y teleológicos del *conocimiento histórico*. Este tema, que se haya integrado dentro de la crítica de 1925 a las categorías estéticas idealistas, a los conceptos de símbolo y de tragedia en el clasicismo, será retomado en las tesis de 1940 para caracterizar la idea de progreso y las categorías de tiempo vacío y homogéneo. Como tuvimos oportunidad de ver, las categorías estéticas criticadas por Benjamin en su procedimiento daban a las formas la falsa unidad del concepto y las inscribían en un continuo pseudológico. Las ideas de totalización del sentido y movimiento teleológico se apoyan en la crítica de la crítica de arte desplegada por el autor.

Por último, aunque no menos importante, el autor reclamaba un concepto de experiencia “que

facilite el lugar lógico de la metafísica” de modo que “se superaría la distinción entre los ámbitos de naturaleza y libertad.” (Benjamin 2001: 80) De este modo, la localización a partir de la crítica de la objetividad de una experiencia más elevada permitiría la superación de la cesura inherente al kantismo entre razón teórica (ámbito del conocimiento de la naturaleza) y razón práctica (ámbito de la libertad). La categoría de *revelación*, que el proceso histórico había desplazado considerándola una categoría subjetiva de la fe racional, como muestra la arquitectura crítica de Kant, es devuelta por Benjamin a la historia con la ayuda de la teología, es decir, de la dimensión lingüística de la manifestación implicada en ella. Esta parece ser una de las pretensiones del ensayo sobre el traductor: establecer una primera articulación del concepto teológico de revelación en términos de crítica del conocimiento histórico a partir de una crítica de la forma traducción. La articulación de estética y teología con una filosofía de la historia aparece ya, al contrario que en 1916, claramente planteada.

Lo que Benjamin está realizando a partir del giro lingüístico, que concibe la revelación en términos de lenguaje, es asignar a la voluntad y a la libertad, categorías del sujeto nouménico para Kant, un lugar en la historia de la revelación, es decir, una *historización* de estas categorías -ligadas en el racionalismo ilustrado de Kant al individuo privado-, a partir de la mística. Esta inversión del esquema kantiano, que destituye al sujeto nouménico, interpreta en términos lingüísticos la esencia de la divinidad e introduce en la historia, a partir de la restitución mesiánica, las categorías subjetivas de voluntad y libertad como categorías objetivas de una experiencia más elevada, que en los textos políticos es identificada con la *acción revolucionaria*.

Benjamin altera así absolutamente la relación kantiana entre lo condicionado y lo incondicionado ya que para nuestro autor no hay irreductibilidad entre lo cognoscitivo y lo práctico sino una desarticulación dialéctica, una suerte de *aufhebung* que supera lo universal abstracto del conocimiento objetivo en lo universal concreto de un conocimiento práctico-moral. Lo moral, que ya no hace referencia, como en Kant, a la categoría subjetivas de una acción libre (no patológica), se nos presenta ahora como el elemento en que se cumple una deconstrucción de la abstracción propia del conocimiento objetivo que vuelve a religar el conocimiento y la acción en términos colectivos. La inaccesibilidad en Kant de toda decisión moral al conocimiento objetivo se basa precisamente en la determinación de este a partir del telos y la abstracción y en la consideración de la moral según un olvido histórico de los vínculos colectivos de la contingencia.

Esta traslación de las categorías de libertad y voluntad a la historia es operada específicamente en los *textos políticos* donde el mesianismo es leído a partir de las categorías de la acción política, la interrupción del tiempo vacío y la violencia divina. La utilidad fundamental que aporta el mesianismo místico desde un punto de vista crítico es incorporar el ámbito de la voluntad divina, ligado al concepto de *revelación*, a la historia, enfrentando las nociones de voluntad histórica y sujeto histórico y la noción mística de una voluntad absoluta, la voluntad de Dios, que se constituye como *conocimiento en acto* y es conceptualizada en términos como *reine Sprache* o *reine Gewalt*.

Aquí nos adentramos en la problemática del concepto histórico-filosófico de tradición, muy ligado precisamente a esa desarticulación del conocimiento objetivo a partir de una experiencia más elevada y concretada a partir de una estructura lingüística, una pura lengua, que se plantea, en su dialéctica entre expresión y sentido, como el principio de deconstrucción de una determinada apariencia. Lo mesiánico irrumpe siempre como una actualización de la voluntad de Dios, de su juicio absoluto, acción y conocimiento al mismo tiempo, en el campo de la historia. Es esto lo que comparece en el concepto de interrupción propio tanto de las tesis como de la crítica de la violencia.

Romper el círculo mítico del derecho o interrumpir un tiempo vacío y homogéneo confronta el acto de la voluntad humana, el sujeto político revolucionario, con la voluntad de Dios, que hace entrar lo incondicionado, el vínculo moral, en el campo de fuerza al constituir un orden más elevado de articulación de la violencia. En el desplazamiento benjaminiano de las categorías de la tradición, lo incondicionado hace referencia, ya desde *Crítica de la violencia*, al problema de la disolución del dominio de clase. La acción moral, en consecuencia con la crítica al kantismo, no es un atributo del sujeto nouménico sino del sujeto colectivo de una acción política.

La introducción del calificativo *reine* (puro) en estas nociones nos indica que para Benjamin representan funciones esenciales de una crítica del conocimiento considerado en su dialéctica histórica y desde una experiencia rectora *no empobrecida*. De estas funciones crítico trascendentales, un lenguaje puro y una voluntad pura, obtenemos, en su dialéctica con el conocimiento histórico de la tradición dominante, no sólo la interrupción de una tradición evolutiva sino el punto de confrontación dialéctica entre lo puro y lo fenoménico: la posibilidad no sólo de conocer la voluntad divina sino de realizarla en términos de cancelación de la fuerza y cumplimiento de la ley. Esto implica para el mesianismo, una vez ligado a lo político en la crítica de la violencia, la comparecencia en lo histórico de lo incondicionado a partir de la justicia, que es un principio regulador de la violencia en la crítica de 1921. La justicia es, según la definición de la crítica, “principio de toda fundación divina de fines” que podemos equiparar a la voluntad de Dios, definida en 1916 como un acto *no escindido* de voluntad/conocimiento. Pero esta voluntad, presentificada en 1921 en la göttliche Gewalt, surge precisamente de la desarticulación de las categorías históricas escindidas -la escisión en la ley- y es, por lo tanto, una voluntad histórica constituida en un sujeto colectivo como el de las tesis de 1940. El esquema mesiánico resulta altamente funcional para Benjamin porque en él la voluntad de Dios comparece en la historia a partir de la *revelación* como voluntad histórica.

De hecho, lo que Benjamin está manipulando todo el tiempo desde la mística y desde la dialéctica histórica de la tradición, son dos conceptos de *revelación*, uno hermenéutico-apocalíptico de corte heideggeriano donde lo *profético* retorna como la voz que abre el tiempo y *reinstaura el telos perdido*, y un modelo místico-mesiánico que es precisamente la desarticulación del primero, el cual constituye la apariencia histórica bajo la que se oculta la verdadera revelación que acontece, siguiendo las claves del mesianismo histórico tradicional paulino y de ciertas versiones radicales de la mística, como *acontecimiento político*.

5. Transmisión y tradición en el modelo estético-teológico y en el teológico-político.

Desde un comienzo nos planteamos articular las conclusiones en torno al concepto de tradición y transmisión que Benjamin desarrolla en el conjunto de los textos analizados. Esta perspectiva supone focalizar el pensamiento del autor alrededor del problema de la herencia, tal y como él manifiesta explícitamente en la tesis VII en relación al historiador materialista. Allí, después de lanzar su célebre sentencia según la cual “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”, Benjamin hace mención explícita de la herencia del pasado al añadir que “así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el *proceso de la transmisión* a través del cual los unos lo heredan de los otros”. Muchas preguntas se suscitan porque a poco que reflexionemos comprendemos que siempre hemos estado ya, en el pensamiento de Benjamin, dentro de uno o varios procesos de transmisión.

¿Está en la raíz de la filosofía benjaminiana una pregunta radical sobre la herencia y la transmisión?

¿En qué modo son la herencia y la transmisión el principal problema de una filosofía de la historia materialista? ¿Cuáles son los diferentes contextos en los que se articula el proceso de constitución de una herencia y de una historia? ¿Cómo pensar desde Benjamin esa *dialéctica de la tradición* que parece constituir siempre a sus sujetos en relación a una tradición dominante y una tradición dominada? Estas son algunas de las preguntas que querríamos contestar al acercarnos al problema de la herencia y la transmisión como problema central de una filosofía de la historia. Dado el recorrido textual al que el modelo estético-teológico nos ha llevado, el concepto de tradición se nos aparece recortado en Benjamin desde la filosofía de la historia de las formas estéticas y desde la filosofía de la historia de las formas sociales e instituciones. En cada uno de los casos obtendremos un determinado concepto de transmisión y herencia que debe ser destituido para restituir una herencia y una transmisión olvidadas. De esta manera, en cada uno de los contextos tratados se nos aparece un proceso de transmisión del sentido y de la ley por la institución y un proceso de interrupción de esa transmisión que cancela la fuerza inscrita en la institución constituyendo una contrafuerza. Esto tiene su referencia mesiánica en la oposición entre la Torá de los preceptos y la Torá emanada que Benjamin nos traslada, en el texto de 1916 y en el de 1922, a partir de la discrepancia entre la univocidad de la referencia y la equivocidad del sentido que debe ser destituido para alcanzar la restitución mesiánica.

5.1. Tradición e historia de las formas estéticas.

En lo referente a la historia de las formas estéticas hemos observado ya que estas son integradas en la tradición cultural idealista a partir de un proceso de transmisión donde el conocimiento intencional y unificante parecía constituir el objeto a partir de un olvido de las fuerzas que actuaban en su constitución y que se plasmaban en su lenguaje expresivo o manifestativo. Una imagen idealizada de la forma se constituía a partir de la determinación de un motivo originario que se insertaba sobre un continuum que el historiador del arte asimilaba a la historia evolutiva del objeto. Más allá de esto, pero siempre a partir de esto, los ideales eternos como formas de conocimiento encarnadas en obras históricas constituían además, en el contexto de las tesis, una concepción patrimonial de arte donde las obras, desligadas de todas las condiciones materiales de su constitución, eran convertidas bajo esta visión patrimonialista propia de la burguesía, en tesoros de la civilización donde la humanidad podía verse reflejada.

De este modo, observamos una oscilación de la dialéctica entre fuerza y sentido que se desplaza según los contextos de la institución al pensamiento y del pensamiento a la institución y que nos señala que la ontología benjaminiana y su gnoseología se mueven siempre, como ya hemos mostrado, entre la fuerza del pensamiento, *crítica del conocimiento*, y el pensamiento de la fuerza, *la crítica de la institución*. La desfiguración de las obras, la desarticulación de la apariencia que les es constitutiva desde un análisis idealista es también la desarticulación de un determinado proceso de recepción y por ello de una institución *crítica de arte* que confluye con el resto de ideales históricos que constituyen una tradición dominante. La crítica benjaminiana del conocimiento es ya una crítica de la institución y de la transmisión mientras que la crítica de la transmisión aparece fundada en una institución del sentido que es una operación cognoscitiva que para el autor es *patológica y pobre en experiencia*.

De este modo, lo que Benjamin está afirmando es que la constitución de lo histórico es ya lingüística según una dialéctica entre fuerza y sentido que constituye un campo de fuerza a partir de su borramiento. Este es un carácter que comparten el lenguaje del conocimiento intencional y el acontecimiento histórico. Esto es, por supuesto, una afirmación estrictamente materialista según la

cual el elemento ideal que asociamos al pensamiento y al lenguaje en tan solo un aspecto de este en tanto existe un aspecto performativo, la fuerza, donde lo ideal y lo material se hallan en un estado de indiferenciación/diferenciación. La constitución de una institución, por ejemplo el derecho en la crítica, tiene una estructura lingüística mientras que la fuerza lingüística supone ya la institución en el lenguaje de una fuerza que actúa sobre la realidad y la modifica.

5.2. Tradición e historia de las formas sociales.

A la hora de desarrollar el tema de la tradición y la historia de las formas sociales nos parece imprescindible distinguir en nuestro autor sus ensayos críticos referentes a instituciones burguesas como el parlamentarismo, el sistema de partidos o el derecho y aquellos referidos a formas sociales directamente derivadas de la técnica y el mercado. Es muy probable que, de llegar a cobrar vida, el Passagen-Werk hubiese estado constituido por ambos elementos en su conexión, pero su carácter irresuelto nos obliga a considerar aisladamente la crítica de 1921 y las tesis de 1940 como textos independientes del Passagen-werk en los que Benjamin se enfrenta al tema de la tradición desde las esferas del derecho, el contrato y el parlamentarismo en el primero, y desde las esferas del sistema de partidos, socialdemocracia y fascismo, y de la institución historia, en el segundo. En ambos textos encontramos ya un motivo común determinante: la polarización entre dos tradiciones, una dominante que se constituye borrando la fuerza sobre la que se asienta y una dominada que interrumpe el sentido de la transmisión para cancelar el campo de fuerzas que la tradición dominante había borrado.

Más allá de estos dos textos donde Benjamin se mide directamente a instituciones burguesas productoras de tradición el Passagen-Werk nos enfrentaría a las formas sociales derivadas del mercado y de la técnica y constitutivas de la industria cultural moderna. Si la forma mercancía funciona en los temas protocapitalistas clásicos del intérieur o el coleccionista todavía como el objeto de *ritualizaciones privadas* constitutivas de un proto-culto a la individualidad, un texto como el dedicado a la obra de arte incluye, en su parte final, la *convergencia de estética y política* en el *culto a la personalidad* bajo el tema capitalista de la star y el tema fascista del culto al líder. En este importantísimo texto, que lamentablemente no hemos podido analizar en su desarrollo secuencial, no nos encontramos simplemente con un moderno sistema de culto facilitado por la integración de mercado y reproductibilidad sino con la confluencia de este sistema sobre el sistema de partidos bajo el motivo de la política fascista. Ya hemos observado la importancia que el análisis de esta confluencia, que excede los objetivos de este trabajo, tiene para nosotros.

5.3. La tradición como institución. *Crítica de la violencia* y *Tesis de filosofía de la historia*.

Como hemos tenido ocasión de comprobar, en los dos textos políticos un concepto ligado a la fuerza revolucionaria o cancelatoria interrumpe la transmisión propia de la fuerza dominante haciendo emerger el campo de fuerza para cancelarlo. De este modo, vemos como la fuerza, la dimensión manifestativa del lenguaje, se hace institución, por decirlo de algún modo, en ciertos textos benjaminianos mientras que en otros la fuerza aparece ligada al propio acto de conocimiento, a la intencionalidad y al significado.

Hemos tratado de mostrar que esta concepción lingüística de la institución a partir de su *fundación escindida* es propia de *Crítica de la violencia* pero puede ser transportada sobre una cierta lectura de las tesis donde el proceso de *lucha por el reconocimiento* propio de la socialdemocracia implica también ese tipo de fundación escindida. La tentación de leer ese tiempo vacío y homogéneo propio

de la idea de progreso como una especie de marco ideológico burgués no hace justicia a las articulaciones del autor que permiten interpretar la fantasmagoría de la cultura a partir de la dialéctica entre la base y la superestructura.

Esta consideración de la tradición como institución del poder nos muestra el modo en que la concepción performativa del lenguaje, concretamente el concepto benjaminiano de manifestación, en tanto ligado en la crítica a la fundación escindida de la ley, acaba arrojando una concepción del derecho que delimita un cierto espacio simbólico de reconocimiento a partir del borramiento de la violencia y la exclusión. Con ello es posible extraer de nuestro autor, como hemos visto, una lógica de lo institucional que funciona a partir de la discrepancia entre el *contenido declarado* de la ley y la *ley en acto*, nuevamente dos determinaciones dependientes de la discrepancia entre sentido y expresión.

5.4. La tradición y las nuevas formas sociales capitalistas. Experiencia y pobreza.

Como ya hemos visto, la concepción benjaminiana del lenguaje y su concepto de *naturaleza histórica* es capaz de pensar el proceso histórico en los términos de una *crisis simbólica general* que descompone todas las esferas de constitución del vínculo social y lo recompone sobre un nuevo orden social de interacción: el mercado y la política. Esta crisis puede ser comprendida como una reconstitución del vínculo social a partir de nuevas instituciones y formas sociales vinculadas al mercado y a la democracia liberal. Tanto la crítica de las instituciones como la de las formas sociales se sitúan en este contexto. Este sería, sin duda, uno de los empeños teóricos clave del *Passagen-Werk*, si no su sentido global en tanto análisis del capitalismo como *fenómeno originario*. La denominada cultura de masas y la forma mercancía como mediación individuo-sociedad serían pensadas de este modo a partir de un vacío de simbolización, aquel correspondiente al uso y la necesidad, pero también a una crisis de la memorización y la transmisión. En este contexto, la llamada por Benjamin *pobreza de la experiencia* traduce precisamente una ruptura de los vínculos sociales de la inmanencia que son vínculos colectivos con *fuerzas y fines naturales ligados a la memoria, al dominio y a la necesidad*. Los vínculos simbólicos propios de esta naturaleza histórica tienden para nuestro autor, a causa del proceso histórico ligado a la economía, a la técnica y a la atomización social, a constituirse como una *protohistoria*, es decir, como contenidos reprimidos por el proceso “civilizador” que retornan como *cifra* sobre la individuación moderna. Este proceso que llamamos atomizador se verifica en un sistema donde el vínculo social se constituye siempre a partir de un *vínculo individual* de interés o de gusto que podemos hallar en figuras tales como el contrato, uno de los elementos clave y más desatendidos de la crítica benjaminiana del derecho, o el culto a la individualidad del ensayo sobre la reproductibilidad.

Lo que Benjamin parece constatar en la crisis de la experiencia es una destitución de todos los vínculos colectivos de la caducidad que son vínculos que se expresaban en el trabajo, en el culto y en las fiestas, en los ritos de paso o en la figura del narrador y la transmisión oral. El relato del narrador, nos dice Benjamin en el ensayo, se inscribe en la *historia natural* y recibe de la muerte y la contingencia su autoridad; del mismo modo, los días de la rememoración ligados a la calendaridad de las fiestas y el culto, aparecen en *Sobre algunos temas en Baudelaire* como una inscripción de la vida individual en la colectiva a partir del encuentro con una *vida anterior*. Igualmente, los ritos de paso aparecen en el *Konvolut O* (Prostitución, juego) como un sustrato de una vida colectiva en desaparición. “*Ritos de paso*: así se llaman en el folclore las ceremonias asociadas a la muerte, al nacimiento, a la boda, a la madurez, etc. En la vida moderna estas transiciones cada vez se viven menos y resultan más irreconocibles. Nos hemos vuelto muy pobres

en experiencias de umbral. [...]” (Benjamin 2013: 495) Lo que todas estas *formas sociales* propias de la tradición tienen en común es precisamente una convergencia de la historicidad humana, los acontecimientos mayores ligados a las etapas de la vida y a su reproducción, sobre una calendaridad inscrita en el ciclo natural a partir del cual se organizan lo cultural y lo productivo. Aunque nuestro autor no menciona en ninguno de sus ensayos las fiestas relacionadas con el ciclo productivo como las de la siembra o la cosecha, estas pertenecen también a este marco tradicional así como los vínculos de la necesidad y la sujeción. Todos estos ritos y fiestas articulan la experiencia individual y la colectiva sobre una calendaridad ligada a la repetición natural como memorización. Un pasaje del ensayo sobre Baudelaire es explícito en este sentido.

“Allí donde domina la experiencia en sentido estricto, se asiste a la conjunción, en el seno de la memoria, entre contenidos del pasado individual y contenidos del pasado colectivo. Los cultos con sus ceremonias y sus fiestas operan, entre esos dos elementos de la memoria, una fusión siempre renovada. Ellos provocan la rememoración en ciertos momentos dándoles la ocasión de reproducirse a lo largo de una vida”. (Benjamin 1972: 128)

La generalización en el sistema capitalista de la forma mercancía y la escisión entre valor de uso y valor de cambio en el producto social debería ser inscrita también en este contexto con la ayuda de Marx. La preocupación de Adorno en su correspondencia con Benjamin sobre el estatuto del producto social en el capitalismo y el injerto en el concepto de mercancía de la alegoría benjaminiana apuntan también a una *dialéctica de la tradición* inscrita en la producción que nunca fue realmente desarrollada.

Como sostiene Benjamin en una nota sobre la alegoría en el Konvolut sobre Baudelaire “lo que es afectado por la intención alegórica queda separado de los contextos de la vida: resulta a la vez destruido y conservado”. (Benjamin 2013: 337) Es esta separación de los contextos vitales que destruye y conserva lo que se observa en relación al producto social una vez es generalizado como mercancía: es inscrito fuera del ciclo de la naturaleza donde el producto era remitido a la necesidad y a los vínculos de sujeción que la necesidad envolvía en el modo de producción feudal. Esta ruptura histórica propia del modo de producción capitalista es lo que hace a Adorno, en su exposición de la imagen dialéctica, comparar las mercancías con *cosas muertas* que funcionan como *imágenes* del deseo. Desde un punto de vista benjaminiano, que lamentablemente él nunca desarrolló, debe observarse que las cosas están muertas en tanto el *vínculo protohistórico* fundado sobre la *necesidad, la contingencia y la sujeción* ya no alcanza su simbolización. *El valor*, la venta de la fuerza de trabajo, el *libre* uso de sí del individuo aislado, olvida las relaciones de fuerza, las torna no simbolizables en un orden social donde el dominio se desplaza a lo económico, según esa especificidad señalada por Korsch, y no resulta ya representable. El modo de producción capitalista implica, entre otras muchas cosas, una organización de la producción donde esta ha perdido todo contacto con los antiguos vínculos de la necesidad (que son, en el antiguo régimen, vínculos de dominación), en tanto el producto social y el medio de producción ya no aparecen inscritos en una economía de la subsistencia y la necesidad vinculada a la tierra como origen del producto. Esta desinscripción o desligadura de lo económico, que se constituye a partir del desarrollo técnico y de la calculabilidad de la producción y el trabajo por fuera del ciclo natural, se ve reflejada en la constitución de la tierra como *propiedad privada*, libre de vínculos de servidumbre pero convertida, al mismo tiempo, en el objeto de un *derecho absoluto* por parte de su propietario, el capitalista.

Ambos temas, el de la rememoración y el de los vínculos de sujeción, deben ser vistos como un solo tema en tanto lo que esta inscripción de las instituciones de la tradición en la vida natural nos indica

es la constitución, en todos los modos de producción anteriores al capitalismo, de la naturaleza y su ciclo como una verdadera *superestructura social*. La articulación del ciclo productivo y reproductivo humano con el ciclo natural, tiene su reflejo en el orden social a partir de una significantización de la naturaleza que constituye el medio de producción, la tierra, en una institución en la que se asientan, a partir de diferentes *actos performativos*, los ritos y fiestas, vínculos políticos, vínculos morales y vínculos de la memoria que, en última instancia, remiten todos a la contingencia y a la caducidad de la vida humana. La crisis de la experiencia debe ser en última instancia comprendida como una imposibilidad a la que la especie ha llegado de simbolizar su vida biológica en términos de necesidad y supervivencia bajo los aspectos dominantes de la *muerte y la sujeción*.

A pesar de que el tema de los vínculos de sujeción no fuera desarrollado por Benjamin, nuestro autor era perfectamente consciente de ese proceso de opacificación. En el konvolut dedicado al interior, Benjamin nos dice, por ejemplo, que “el juego de máscaras de los estilos, que atraviesa el siglo XIX, es consecuencia de la *opacidad* a que llegan las relaciones de dominio”. [I, 3, 4] Por otro lado, una cita de Paul Valéry en el ensayo sobre Baudelaire da buena cuenta de que Benjamin percibía la nueva organización social como un proceso de destrucción de los vínculos basados en la coacción a la necesidad. “Lo civilizado de ciudades inmensas vuelve al hombre al estado salvaje, es decir, aislado, porque el mecanismo social le permite al hombre olvidar la necesidad de la comunidad y perder el sentimiento de vínculo entre individuos, antaño despertado incesantemente por la necesidad.” (Benjamin 1972: 132)

Si evocamos los ensayos donde Benjamin desarrolla la *crisis de la experiencia* pensándolos a partir del tema de la transmisión y la herencia comprendemos que su intento de reconstrucción de las estructuras de la tradición se centra únicamente en los vínculos constitutivos de la contingencia y nunca en la tradición en el sentido de constitución, reproducción y legitimación de un poder. Esta dimensión del rito y del mito, que él mismo localiza en el ensayo sobre Goethe a partir de la dimensión canónica del símbolo, no necesita ser reconstruida porque pertenece a la parte del mito y del rito que la sociedad capitalista ha conservado en las diferentes formas sociales del culto a la individualidad y en las diferentes instituciones políticas de reproducción y legitimación del sistema. El tema de la crisis de la experiencia nos remite, sin lugar a dudas, a un intento de reconstrucción por parte del autor de las últimas exhalaciones de una tradición de la opresión y la contingencia siempre en peligro de desaparición y que, no obstante, resultaría imprescindible restituir de algún modo de cara a la constitución de un sujeto revolucionario. Del olvido, como afirma Benjamin en el *Kafka*, no se deduce que algo ya no esté presente, “todo lo contrario: está presente a causa de ese olvido”.

Bibliografía:

- Benjamin, Walter *Angelus Novus*. Barcelona. Edhasa 1971
 - Benjamin, Walter *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires. Aguilar 1989
 - Benjamin, Walter *Dos ensayos sobre Goethe*. Barcelona. Gedisa 1998
 - Benjamin, Walter *El concepto de crítica en el romanticismo alemán*. Barcelona. Ediciones Península 1998
 - Benjamin, Walter *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid. Abada editores 2012
 - Benjamin, Walter *Gesammelte Schriften*. Band I,1. Frankfurt. Suhrkamp Verlag 1991
 - Benjamin, Walter *Gesammelte Schriften*. Band I,2 Frankfurt. Suhrkamp Verlag 1991
 - Benjamin, Walter *Gesammelte Schriften*. Band II,1. Frankfurt. Suhrkamp Verlag 1991
 - Benjamin, Walter *Iluminaciones I*. Madrid. Taurus 1980
 - Benjamin, Walter *Libro de los Pasajes*. Edición de Rolf Tiedeman. Madrid. Ediciones Akal 2005
 - Benjamin, Walter *Obras. Libro II, 1*. Madrid. Abada editores 2007
 - Benjamin, Walter *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid. Aguilar 2001
 - Benjamin, Walter *Oeuvres I*. Paris. Éditions Gallimard 2000
 - Benjamin, Walter *Oeuvres II*. Paris. Éditions Gallimard 2000
 - Benjamin, Walter *Oeuvres III*. Paris. Éditions Gallimard 2000
 - Benjamin, Walter *Écrits Français*. Paris. Éditions Gallimard 1991
-
- Adorno, Theodor W./ Benjamin, Walter *Correspondance 1928-1940*. Paris. Editions Gallimard 2006
 - Adorno, Theodor W. “El concepto de historia natural” en *Actualidad de la filosofía*, pgs 103, 134. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica 1991
 - Adorno, Theodor W. “Die Idee der Naturgeschichte” en *Philosophische Frühschriften*, 345-366. Frankfurt. Suhrkamp Verlag 2003
 - Adorno, Theodor. W. *Sobre Walter Benjamin*. Madrid. Ediciones Cátedra 1995
 - Adorno, Theodor. W. *Teoría estética* Madrid. Ediciones Akal S.A. 2011
 - Adorno, Theodor W. *Kierkegaard. Construcción de lo estético* Madrid. Ediciones Akal S.A. 2006

- Adorno, Theodor *Filosofía y Sociología*. Buenos Aires. Eterna Cadencia, Editora 2014
- Agamben, Giorgio *La potencia del pensamiento*. Barcelona. Editorial anagrama, 2008
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Estado de excepción*. Valencia. Pre-textos 2010
- Agamben, Giorgio *El tiempo que resta*. Madrid. Editorial Trotta 2006
- Agamben, Giorgio *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-textos 2013
- Ariès Philippe *El hombre ante la muerte*. Madrid. Ediciones Taurus 1983
- Althusser, Louis/Balibar, Etienne. *Para leer El Capital*. Madrid. Siglo XXI de España editores 2010
- Althusser, Louis *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires. Siglo XXI editores 1999
- Althusser, Louis *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires. Nueva Visión 2011
- Bachoffen J.J. *El matriarcado* Madrid. Akal Editores S.A. 2017
- Badiou Alain *Images du temps présent*. Paris. Librairie Arthème Fayard 2014
- Badiou, Alain *Lacăn. L'antifilosofía 3*. Librairie Arthème Fayard 2013
- Badiou, Alain *L'hypothèse comunista*. Paris. Nouvelles Éditions Lignes 2009
- Benjamin, Walter/ Scholem, Gershom *Correspondencia 1933-1940*.
- Buck-Morss Susan. *Dialéctica de la mirada*. Madrid. Visor editores 1995
- Cassirer, Ernst *Filosofía de las formas simbólicas II*. México D.F. Fondo de Cultura Económica 2013.
- De Man, Paul *La resistencia a la teoría*. Madrid. Visor Distribuciones 1990
- Durkheim, Émile *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Ediciones Akal S.A.1992
- Derrida, Jacques *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid. Tecnos 2002
- Derrida, Jacques *Espectros de Marx*. Madrid. Editorial Trotta 1998
- Evans Pritchard, E.E. *Ensayos de antropología social*. Madrid. Siglo XXI Editores 2006
- Foucault, Michel *Surveiller et punir* París. Éditions Gallimard 2014
- Foucault, Michel *La naissance de la biopolitique* París. Seuil/Gallimard 2004
- Foucault, Michel *Un diálogo sobre el poder*. Madrid. Alianza Editorial S.A. 2000
- Freud, Sigmund *El malestar en la cultura*. Madrid. Alianza Editorial S.A. 1995
- Freud, Sigmund *Psicología de las masas*. Madrid. Alianza Editorial S.A. 2000
- Gauchet, Marcel *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid. Editorial Trotta S.A. 2006
- Gillot, Pascale *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión 2010
- Girard, René *La violencia y lo sagrado*. Barcelona. Editorial anagrama, 2016.

- Gellner, Ernst *Antropología y política*. Barcelona. Editorial Gedisa S.A. 2020
- Godelier, Maurice *L'ideel et le matériel*. París. Librairie Arthème Fayard 1984
- Godelier, Maurice *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid. Siglo XXI Editores 1974
- Godelier, Maurice *La producción de Grandes hombres* Madrid. Ediciones Akal S.A. 2011
- Habermas, Jürgen *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid. Ediciones Cátedra 1999.
- Harvey David *El nuevo imperialismo* Madrid. Ediciones Akal S.A. 2016
- Harvey David *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito/Madrid. IAEN/Traficantes de sueños 2014
- Honneth, Axel *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires. Katz Editores 2009
- Horkheimer Max/Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la ilustración* Madrid. Editorial Trotta 1997
- Jameson, Fredric “Benjamin y las constelaciones” en *Marxismo tardío*, pgs 85-101. Buenos Aires. Fondo de cultura económica 2010
- Jameson, Fredric *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid. Visor Distribuciones 1989
- Lacan, Jacques *Écrits I* París. Éditions du Seuil 1996
- Lacan, Jacques *Écrits I I* París. Éditions du Seuil 1996
- Lacan, Jacques *La ética del psicoanálisis. Seminario VII (1959-60)* Buenos Aires. Editorial Paidós 2011
- Lacan, Jacques *De un otro al Otro. Seminario XVII (1968-69)* Buenos Aires. Editorial Paidós 2020
- Lacan, Jacques *L'envers de la psychanalyse. Seminario XVIII (1969-70)* Paris. Éditions du Seuil 1991
- Lacan Jacques *RSI. Séminaire XXII (1974-75)* <http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf>
- Lacan, Jacques *Radiophonie (1970)* <http://staferla.free.fr/Lacan/Radiophonie.pdf>
- Lenin, V.I. *Contra el revisionismo. La revolución proletaria y el renegado Kautsky* Madrid. Editorial Fundamentos 1975.
- Laclau, Ernesto *Crítica de la razón Populista*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica 2005
- Löwith, Karl *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* Buenos Aires. Katz Editores 2007.
- Luxemburgo, Rosa *La crisis de la Socialdemocracia* Madrid. Ediciones Akal S.A. 2017

- Marx, Karl *Miseria de la filosofía*. Santiago de Chile. Editorial EDAF 2004
- Marx, Karl *El Capital* Libro I-Tomo III. Madrid. Ediciones Akal S.A. 2018
- Marx, Karl *El Capital* Libro III-Tomo I. Madrid. Ediciones Akal S.A. 2018
- Marx, Karl *El Capital* Libro III-Tomo III. Madrid. Ediciones Akal S.A. 2018
- Marx, Karl *Las luchas de clases en Francia* Madrid. Editorial Ayuso 1975
- Marx, Karl *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* Méjico. Editorial Grijalbo 1974
- Marx, Karl *El manifiesto comunista* Madrid. Editorial Ayuso 1975
- Mauss, Marcel *Ensayo sobre el don* Buenos Aires. Katz Editores 2012
- Miller, Jacques Alain *Le partenaire symptôme*. Cours 1997-1998 <https://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/1997-1998-Le-partenaire-symptome-JA-Miller.pdf>
- Miller, Jacques Alain *Du symptôme au fantasme et retour*. Cours 1982-1983. <https://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/1982-1983-Du-symptome-au-fantasme-et-retour-JA-Miller.pdf>
- Miller, Jacques Alain *Ce qui fait insigne*. Cours 1986-1987. <https://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/1986-1987-Ce-qui-fait-insigne-JA-Miller.pdf>
- Mosès Stéphane *L'ange de l'histoire*. Paris. Éditions Gallimard 2006
- Postone Moishe *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid. Editorial Marcial Pons 2006
- Rancière, Jacques *Aux bords du politique*. Paris. La Fabrique-Éditions 1998
- Rappaport, Roy A. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid. Cambridge University Press 2001
- Scholem, Gershom *La cábala y su simbolismo*. Madrid. Siglo XXI de España editores 2009
- Scholem, Gershom *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid. Editorial Siruela 2000
- Scholem, Gershom *Walter Benjamin*. Barcelona. Penguin Random House 2014
- Scholem, Gershom *The Messianic Idea*. Londres. Schocken Books Inc. 1971
- Strauss Lévy *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona. Ediciones Paidós 2013
- Strauss *La pensée sauvage*. Paris. Librairie Plon 1962
- Tiedeman Rolf "Introducción a Walter Benjamin" en *Libro de los Pasajes*. Edición de Rolf Tiedeman. Madrid. Ediciones Akal 2005
- Vernant, Jean Pierre. *Mythe et société en Grèce ancienne* París. Éditions La Découverte 2004
- Weigel, Sigrid *Cuerpo e imagen espacio en Walter Benjamin: una relectura*. Buenos Aires. Editorial Paidós 1999
- Žižek Slavoj *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle*

a Hitchcock. Buenos Aires. Manantial 2011

- Žižek Slavoj *Repetir Lenin* Madrid. Akal S.A. 2013

- Žižek Slavoj *El acoso de las fantasías* Madrid. Ediciones Akal S.A. 2013

- Žižek Slavoj *The sublime object of ideology* Londres/Nueva York. Verso 2008

- Žižek Slavoj *Sobre la violencia*. Barcelona. Espasa Libros 2009

Artículos

- Heitmann Lars (2016) “Acción Comunicativa-Sistema-Crítica” CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Num 8/9 (2016-2017)

- Homs Clément (2016) “La pesadilla del capitalismo tradicional. La escuela de Frankfurt y el giro fallido del capitalismo post-liberal” CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Num 8/9 (2016-2017)

- Kurz, Robert (1998) “Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el siglo XXI” CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Num 8/9 (2016-2017)

- Löwy, Michael (2003) “Progrès et catastrophe. La conception de l'histoire de Walter Benjamin” Historien, Volume 4
<https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/historein/article/viewFile/2178/2018.pdf>

- Maiso, Jordi/Maura, Eduardo (2014) “Crítica de la economía política, más allá de marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”. ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política N.º 50, enero-junio, 2014

- Miller J.A (1964) “Action de la Structure”. Cahiers pour l’analyse n.º 9
<http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa9.6.miller.pdf>

- Palmieri, Agustín (2019) “La doctrina de la causalidad estructural”. Verba Volant. Revista de filosofía y psicoanálisis. Año 9, N° 2 (2019)
<http://dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/bitstream/handle>

- Panach, Emilio (1972) “Althusser: causalidad estructural” Teorema. International Journal of philosophy 4.

-Regnault, François (2005) “Le Marx de Lacan” Lettre mensuelle de l’ECF 242
<https://www.causefreudienne.net/agenda/lettre-en-ligne/les-textes-publies-par-la-lel/le-marx-de-lacan-par-fran-ois-regnault.html>

- Restrepo Ramos, Jorge C (2013) “La teología política de Carl Schmitt. Una lectura desde su debate con Hans Kelsen” Revista Derecho del Estado, núm. 31, julio-diciembre, 2013, pp. 259-296.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337630243009>

- Sirczuk Matías (2011) “Teología política y modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político posfundacional” 199-213 <https://www.researchgate.net/publication/326557764>

- Van Rooden, Aukje (2014) “Le cercle mythique : Walter Benjamin sur la politique et son interruption” *Antropology & Materialism. A journal of Social Research*. 2/2014

<https://journals.openedition.org/am/423>

- Weigel Sigrid (2007) “La obra de arte como fractura. En torno a la dialéctica del orden divino y humano en “ ‘Las afinidades electivas de Goethe’ de Walter Benjamin” *Acta Poética*. Primavera-Otoño 2007 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2703023>