

# Walter Benjamin: utopía y mesianismo contra la teologización de la política

POR DIEGO GERZOVICH

Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y docente de Teorías de la Comunicación (UBA). Su tesis doctoral ha sido un desarrollo de la *idea* de teología política en la obra de Walter Benjamin. Ha publicado numerosos artículos sobre la obra de ese escritor alemán. También dedica algunos esfuerzos a la poesía: su último poemario se titula *Consumo personal* (2013).

A partir de una crítica del concepto schmittiano de "estado de excepción", este artículo se propone desplegar la crítica de Walter Benjamin a la teología política soberana y a toda forma de teologización de la política. La perspectiva benjaminiana se expone como una sumatoria de lenguaje de la utopía y temporalidad mesiánica.

## TEOLOGÍA Y SACRIFICIO

En el "origen" es el sacrificio. La relación de la humanidad con lo divino, según el clásico estudio de Hubert y Mauss (2010) sobre el tema, aparece mediada por la institución sacrificial. Miedo, creencia, contrato, alianza, comunidad se tramitan en la ofrenda (ofrecimiento, oferta) de un objeto-víctima denominado con el ambiguo término latino *sacer* (profanable/consagrable,

Santo, *k-d-sh*, puesto aparte) con el fin de obtener el favor y la protección divinos. En este sentido, el sacrificio constituye una técnica, bastante compleja. Walter Benjamin la denomina "primera" técnica, pues ésta se confunde con el ritual. Violento ritual de sustitución, constituido como técnica de solución de conflictos, precisamente, arrastrados hacia la violencia. "La sustitución sacrificial tiene por objeto engañar la violencia", afirma René Girard (2012: 13). La víctima es sacrificada en lugar de otros. Según Girard, para nosotros, modernos, sin relación con divinidades y sus rituales, el sacrificio es incomprensible y monstruoso. Para nosotros, el sacrificio es un arcano. Como escribía Olgaria de Matos, "el arcano de lo enteramente otro". Pero el sacrificio, cuando se explica a sí mismo, es teológico. Implica una relación con la divinidad. Y así, toda la antropología de

la religión rescata el carácter religioso de los sacrificios.

La técnica sacrificial es un intrincado sistema de prohibiciones y saberes científicos y teológicos, al servicio de "dos clases de ordenamientos: uno es la disposición de las partes internas de un ser vivo, es decir, el orden normal de la anatomía animal, y el otro es su ordenamiento sobre el altar" (Douglas, 2006: 98). Manejo de los cuerpos, organización del altar. La delicadeza y detalle en la preparación hace al éxito de la *fiesta*. Pero mientras en el Levítico, la prohibición de la sangre y ciertos tipos de grasa animal son el centro de la prohibición, Joseph de Maistre (2009), católico contrarrevolucionario, hace hincapié en la sanguinolencia como aspecto central del ritual sacrificial. La cuestión de la sangre es una línea de separación entre el judaísmo y las religiones arcaicas, pero no deja de mostrarnos que su manejo

correcto es la clave de una buena fiesta, de un conveniente contrato con lo divino. Una técnica, la primera, entonces, que "solo existía plenamente confundida con el ritual" (Benjamin, 2008: 21).

Sin embargo, antes de preparar el cuerpo, antes de diseñar el espacio para el holocausto, es necesario elegir a quién. Ya se ha dicho, con Girard: la institución sacrificial está basada en un proceso sustitutorio. ¿Cómo debe ser el objeto de tal sustitución? Si falla la elección, falla todo el procedimiento. Se trata siempre, de entregar una vida para salvar muchas. ¿Quién es la víctima perfecta? Un primer principio es el de la semejanza: todas las víctimas deben asemejarse a aquellas que sustituyen. Lo sacrificable debe asemejarse a lo no sacrificable. Pero la semejanza no debe llegar al punto de la confusión:



MARTÍN BORDENAVE

► La futura víctima procede de fuera, del sagrado indiferenciado; es demasiado extraña a la comunidad como para poder ser inmediatamente utilizable en el plano del sacrificio. Para que sea idónea para representar adecuadamente la víctima original, hay que conferirle lo que le falta, una cierta pertenencia al grupo, hay que convertirla en una criatura de “dentro”, sin arrebatársela, no obstante, su calidad de criatura de “fuera”, esta exterioridad ya sagrada que la caracteriza esencialmente (Girard, 2012: 195).

Será útil aquí introducir una somera descripción del trabajo teórico del antropólogo francés René Girard. Las investigaciones mitológicas y antropológicas, las lecturas de textos sagrados de diferentes civilizaciones antiguas, el paciente trabajo hermenéutico sobre la tragedia griega y las obras de Shakespeare, le permitieron a Girard descubrir un mecanismo siempre idéntico de resolución de las crisis de desencadenamiento de la violencia intracomunitaria, su sacralización y su resolución sacrificial a través del asesinato de una víctima unánime. Ese homicidio colectivo en muchos casos es real, en otros casos es simbolizado, pero siempre se realiza mediante una técnica ritual muy específica desarrollada para recrear con exactitud el momento originario de refundación del orden.

Girard demuestra la existencia de un mecanismo común a todas las civilizaciones primitivas y antiguas que exponen el carácter fundante y luego siempre repetido (“una vez por todas”) de la institución sacrificial. Así, Girard descubre una sucesión idéntica de instancias que prueban la originariedad “real” de la violencia mimética y el sacrificio regulatorio. Habría, entonces, un orden sagrado, perdido luego en la violencia mimética intracomunitaria (pérdida de las diferencias) que lleva a una crisis sacrificial y, finalmente, el sacrificio ritual de una víctima unánime para recuperar aquella armonía (diferenciación) perdida. El sacrificio opera como la antesala necesaria del milagro: el fin de la violencia. Se le entrega a la divinidad aquello que la divinidad exige como contrapartida del retorno de la armonía sagrada. Y así, en un eje vertical de intercambio, cierra el ciclo teológico-institucional del sacrificio.

Ha ocurrido un milagro: el retorno del orden. La estructura vertical del milagro es la de la incisión divina en la historia humana. La creencia en el milagro es el sostén político de la religión. La forma política del cristianismo.

### MILAGRO, ESTADO DE EXCEPCIÓN, SOBERANÍA

Esa forma vertical del milagro es la del poder teológico-político. “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”, así comienza Carl Schmitt su famoso libro de 1922 *Teología política*. El soberano decide, en primer lugar, la existencia de un estado de excepción, de

caos, anomia, desorden. Esa decisión implica la segunda: incidir sobre el estado de excepción para abrir la puerta al retorno del orden. He aquí la definición teológico-política de la soberanía. Como se ha visto, está sostenida en el concepto de “estado de excepción”, al que denominaremos “soberano”.

Así, la soberanía tiene idéntica estructura a la del milagro. El soberano, cuya figura moderna más reconocible es el Leviatán hobbesiano, la forma de la soberanía estatal moderna, o sea una teología política secularizada en la perspectiva schmittiana, incide sobre la historia humana (el caos, el desorden) a la manera de un *Dios mortal*: y produce el milagro del retorno del orden.

La soberanía, en este sentido, es hija de la institución sacrificial: provoca el milagro. Por ello, en la teoría schmittiana, la soberanía como “concepto límite” vinculado al estado de excepción, es cíclica. Retorna, para decirlo en términos girardianos, en cada momento de crisis del ciclo de la violencia mimética. Temporalidad cíclica de la política soberana.

**EL SACRIFICIO OPERA COMO LA ANTESALA NECESARIA DEL MILAGRO: EL FIN DE LA VIOLENCIA. SE LE ENTREGA A LA DIVINIDAD AQUELLO QUE LA DIVINIDAD EXIGE COMO CONTRAPARTIDA DEL RETORNO DE LA ARMONÍA SAGRADA.**

Conviene detenerse ahora, para comprender mejor el concepto schmittiano de “estado de excepción, en la estructura de la excepción. Giorgio Agamben (2004: 75) ha definido la cuestión de modo satisfactorio: “Estar fuera y, sin embargo, pertenecer: ésta es la estructura topológica del estado de excepción”. El estado de excepción está fuera de la norma, en ello reside su carácter de excepción, de exterioridad; pero al transformarse en situación normal por la amenaza permanente de la violencia, pasa a pertenecer al orden vigente, a la norma.

La máquina biopolítica, nuestro presente, articula de modo inextricable anomia y *nomos*. Es esta articulación, el carácter inescindible de la integración entre violencia y derecho, lo que constituye el estado de excepción transformado en norma. La normalización del estado de excepción constituye el corazón de la denuncia de Walter Benjamin contra la soberanía teológico-política. Ampliar el horizonte de significado de esta denuncia es el objetivo político de este artículo.

El estado de excepción se identifica, entonces, con la suspensión del orden. La amenaza constante del caos (el fin) que se cierne sobre el orden constituye la condición de posibilidad de lo excepcional. A su vez, sólo el estado de excepción, su acontecimiento, constituye la condición de posibilidad de la aplicación de la norma. El estado de excepción no es ni lo normal ni el caos, sino su articulación. Así, el estado de excepción es una máquina que funciona como integradora de dos polos entre los cuales “no existe ninguna vinculación sustancial”.

Si entre anomia y *nomos* no existe ninguna vinculación sustancial, podremos estar de acuerdo en que el mecanismo denominado “estado de excepción” es una máquina ficcional. El estado de excepción es una ficción. Un mecanismo ficcional que es el corazón de nuestra “cultura biopolítica”. Agamben descubre el funcionamiento del mecanismo y denuncia su carácter ficcional.

Retornemos ahora a la estructura del sacrificio. La víctima unánime cumple a la perfección con la topología de la excepción. Perteneciendo siendo de fuera. Es interior y exterior a la vez. Es excepcional. Y esa excepcionalidad es la que permite recrear el mecanismo idéntico a aquella primera vez en que se recuperó la armonía y las diferencias, luego de la suspensión “original” del orden.

Diacrónicamente, el esquema puede expresarse así: luego del originario ordenamiento del mundo, la violencia sagrada, mimética, la del doble monstruoso, se desata entre los hombres, se extiende sin pausas como una catástrofe y en esto consiste la crisis sacrificial; hasta que los hombres se dan cuenta del carácter sagrado de la violencia y la crisis culmina en el sacrificio ritual ofrecido a la divinidad. Así se canaliza la violencia hacia la víctima unánime; y de este modo retornan la paz, la buena fecundidad y la vitalidad.

La estructura topológica del sacrificio es idéntica a la de la excepción.

La función de la excepción soberana es idéntica a la del mecanismo sacrificial: transformar la violencia “natural” y descontrolada en retorno del orden.

La excepción soberana interrumpe la violencia desatada. El sacrificio también.

Teología y política unidos en el ciclo interminable, mítico, de violencia y derecho.

Contra esta teologización permanente de la política se alza, durante la primera mitad del siglo XX, la palabra de Walter Benjamin. ►

**LA VÍCTIMA UNÁNIME CUMPLE A LA PERFECCIÓN CON LA TOPOLOGÍA DE LA EXCEPCIÓN. PERTENECE SIENDO DE AFUERA. ES INTERIOR Y EXTERIOR A LA VEZ. ES EXCEPCIONAL. Y ESA EXCEPCIONALIDAD ES LA QUE PERMITE RECREAR EL MECANISMO IDÉNTICO A AQUELLA PRIMERA VEZ EN QUE SE RECUPERÓ LA ARMONÍA Y LAS DIFERENCIAS, LUEGO DE LA SUSPENSIÓN “ORIGINAL” DEL ORDEN.**

### ► EL MESIANISMO ATEOLÓGICO Y EL “VERDADERO ESTADO DE EXCEPCIÓN”

El mesianismo, eje y nombre de la política benjaminiana, es una estructura del tiempo, un tiempo del tiempo, su ritmo. No se debe dejar de enfatizar la relación construida por Benjamin entre política y temporalidad. Esto es, la política es un modo de estructurar el tiempo y, por supuesto, la historia. De esta manera, para el filósofo, tiempo, historia y política constituyen una unidad, un complejo tramado de relaciones. Una idea, en el sentido benjaminiano de la verdad. Finalmente, entonces: política, verdad. El presente, lo político, como salto del tigre hacia el pasado, pues lo actual se mueve en el pasado y el mesianismo, como la moda, tiene nariz para hurgar esas astillas.

El tiempo transcurre sí, pero ¿hacia dónde? ¿Hacia qué? He ahí, entonces, lo escatológico de esa estructura. El mesianismo benjaminiano hace corresponder esa estructura del tiempo con el devenir de la naturaleza: ella fluye hacia la desintegración. Así, en la concepción de Benjamin, el tiempo histórico es un transcurrir eterno hacia la desintegración. Porque al decir del filósofo, “lo eterno es el volado de un vestido, más que una idea” (Benjamin, 2005: 465). Una reflexión sobre el tiempo deviene siempre hacia la cuestión del ritmo. Porque el ritmo es el cómo del tiempo. Así, aquella desintegración está integrada al tiempo histórico de lo mundano y tiene una rítmica. El tiempo del tiempo es su ritmo, y éste “es más que la totalidad del mundo espacial y temporal” (Hamacher, 2012: 116). El ritmo del tiempo es su modo de ser, y entonces, es más que el tiempo; el ritmo está más allá del tiempo-espacio. En el mesianismo ateológico de Benjamin lo único que está *más allá* es el ritmo.

El fin del mundo, objeto clave del mesianismo, forma parte de la estructura del mundo, no viene desde afuera. De este modo, hay una escatología del *más acá* en Benjamin. Lo mesiánico, así, está en el mundo como lo mundano

que transcurre eternamente, en su *tempo*. La provisoriedad del mundo realiza su integridad. Así como, se ha dicho, la inmortalidad es causa de la muerte. Se trata entonces de la eternidad de lo mundano. Cadáver vestido para la ocasión. El término “ocasión” integra en sí el ocaso inscripto en la eterna desintegración del cadáver en la tierra y el ahora más preciso del instante en que se lo viste para entrar en su morada final y más durable, la de su transformación en nada. He ahí el ritmo del tiempo mesiánico. El acto de vestir al cadáver tiene como objeto no dejar ver en absoluto la eternidad que espera a ese cuerpo. Hoy, la fealdad del cadáver en descomposición coincide con la idea de eternidad. Así, lo eterno no debe dejarse ver como sostén de la temporalidad mesiánica, del mismo modo como, en la Tesis I “Sobre el concepto de historia”, la teología es el enano jorobado escondido dentro del “muñeco llamado materialismo histórico”. Pero la teología, lo eterno, la redención (que “resuena en la idea de felicidad”, de la Tesis II), todo aquello invisibilizado en nuestra época, “guía por medio de unos hilos” al materialismo histórico que “siempre debe ganar”. La Tesis I es la de la astucia: el historiador materialista, sin dudas el yo poético de ese gran poema póstumo de Benjamin sobre el concepto de historia, ante todo debe ser astuto, no mostrar todas sus cartas, llevar un guía ajeno a sí mismo, dentro de sí. Benjamin no es un escritor de la derrota, sino de la resistencia, la paciencia, la astucia, la comprensión de la

**EL FIN DEL MUNDO, OBJETO CLAVE DEL MESIANISMO, FORMA PARTE DE LA ESTRUCTURA DEL MUNDO, NO VIENE DESDE AFUERA. DE ESTE MODO, HAY UNA ESCATOLOGÍA DEL MÁS ACÁ EN BENJAMIN.**

situación, la búsqueda de una lenta, débil pero tenaz eficacia. Hay en ello una teoría del poder. Sólo con estas virtudes se podrá poner “siempre en cuestión de nuevo una vez más toda victoria que, sea cuando sea, logren obtener los poderosos” (Tesis IV).

El volado del vestido de una madre es lo olvidado inolvidable. Un instante de un vestido, uno entre millones y millones de ángeles-instante que pasa a formar parte de ese caos informe de lo olvidado; confundido, también por un instante, con lo nunca sido. Lo olvidado, lo no-sido, lo no-escrito, lo no-dicho, peso monumental de lo insignificante, motivo del estéril esfuerzo ordenador de los “ayudantes” kafkianos que, gracias a ese fracaso constante, “preparan el Reino” (Agamben, 2004: 44). Así, el Reino mesiánico es el advenimiento a lo significativo de lo olvidado y lo sin importancia:

El cronista que refiere los acontecimientos sin distinguir entre grandes y pequeños tiene con ello en cuenta la verdad de que nada que haya acontecido se ha de dar para la historia por perdido (...) Por supuesto que sólo a la humanidad redimida le incumbe enteramente su pasado (Benjamin, 2008b: 306).

El mesías ha llegado cuando lo sin-fuerza se hace su lugar en el mundo a los golpes; cuando lo innostrado, gracias a su energía ínfima, la de una ceniza al viento, accede al nombre. La potencia y el peso, cercano a cero pero insoportable por el peso de la cantidad, de todo lo olvidado y lo no-, constituyen la amenaza, integrada al orden del mundo, de su Final. Lo sido, el volado del vestido, lo olvidado, y con ello, los derrotados se “afana(n)” por volverse hacia el sol que se alza en el cielo de la historia.” (Benjamin, 2008b: 307)) Hay en ese gesto mínimo, secreto hasta lo invisible, de lo perdido en el tiempo, un movimiento discreto al cual el historiador materialista deberá prestar atención extrema. Astucia en la Tesis I, debilidad en la II, discreción en la IV. Las Tesis “Sobre el concepto de historia”, el famoso texto póstumo (1940) de Benjamin es un manual para resistentes. O para adquirir la fineza y espiritualidad necesarias en la lucha de clases: confianza, valentía, humor, astucia, impasibilidad, perseverancia, firmeza en la espera. Táctica y estrategia de la lucha contra los victoriosos de siempre.

Nuestra reflexión sobre la estructura del tiempo mesiánico debe constituirse como antesala de nuestro punto intermedio, la crítica de la violencia, para dirigirnos hacia otra estructura benjaminiana: el *verdadero* estado de excepción, de la famosa Tesis VIII “Sobre el concepto de historia”. Pues el estado de excepción en su versión schmittiana, como se ha visto en la primera parte de este artículo, es una relación entre derecho y soberanía, a fin

**SÓLO DESDE LA PLATAFORMA UTÓPICA, EN EL BORDE MESIÁNICO DEL MUNDO, SE HACE COMPRENSIBLE EL LENGUAJE MUDO DE LA “TRADICIÓN DE LOS OPRIMIDOS”. EN ESA PLATAFORMA, CON EL OÍDO ATENTO, SE ENCUENTRA WALTER BENJAMIN.**

de cuentas, la esencia de lo político, su extremo. Una posición, la soberana, por fuera y por dentro de la norma a la vez, tal el secreto de la soberanía y su capacidad cíclica de reponer el orden. Cuando Benjamin postula la existencia de un “verdadero estado de excepción”, afirma la necesidad de oponer al concepto schmittiano, la relación postulada por el propio Benjamin entre verdad y estado de excepción. Esa verdad proviene, en parte, de una tradición: la de los oprimidos. Una tradición opuesta a todas las tradiciones, pues es muda. La tradición, por definición o esencia, habla; o al menos, escribe. Es en sí misma un lenguaje transmisible. En este sentido, una tradición muda es un *oximoron*. Y un poco más allá, con Benjamin y su política del lenguaje, “tradición de oprimidos” también es un *oximoron*. Pues la tradición por antonomasia está relacionada con el poder de construir un relato hablado o escrito transmisible. La tradición es palabra. Cuando el legado es mudo, sólo constituido por actos o gestos sin testimonio de ningún tipo, accedemos a las nociones de *reserva* y *secreto*. Una tradición muda es una exenta de poder, pero reservada y secreta.

### UTOPIA

Los aplastados del mundo se conectan entre sí, generación tras generación, a través de la mudez y el silencio obligados de la miseria. Ese lenguaje mudo, como todo lenguaje, es traducible. La utopía benjaminiana constituye esa traducción. El mudo lenguaje de los oprimidos, traducido, es el lenguaje de la utopía. O sea, solo desde la plataforma utópica, en el borde mesiánico del mundo, se hace comprensible el lenguaje mudo de la “tradición de los oprimidos”. En esa plataforma, con el oído atento, se encuentra Walter Benjamin.

destrucción. Como apunta Franco Rella (1992: 155), “la antítesis ‘tradición-destrucción’ como un concepto cognoscitivo y operativo” benjaminiano. La auténtica tradición, la de los oprimidos, opuesta a la continuidad de la palabra en el tiempo, discontinuada en el silencio, imperfecta y precaria como la memoria involuntaria. Imperfecta como “los primeros asentamientos en el Canaán” (Kafka, 2000: 184) y la ciudad moderna, entregada a la caducidad. En esta última imagen, Benjamin supo leer la cifra de la obra kafkiana, la cruza entre un judaísmo místico, incómodo y ajeno y el hombre de la gran ciudad. Si toda tradición es transmisión continua, línea temporal del pasado hacia el futuro, de la historia triunfante y arrasadora, en cambio, la verdad contenida en la *auténtica tradición* es una imperfecta, discontinua, destruida. Como la cifra de toda fundación es su ruina. Toda posibilidad de lectura de lo nuevo, nos dice Benjamin, está en la capacidad de percibir sus ruinas (“el cúmulo de ruinas” de la Tesis IX), su cadaverización, cuando eso nuevo nace. Pensamiento de la alegoría. Así, la tradición de los vencedores está sostenida en el símbolo: la simetría terminada, bella, cerrada de la victoria de los poderosos; la verdadera, en cambio, se sostiene en lo alegórico: lo inconcluso, cadavérico, de la verdad. La desintegración está siempre en proceso, nunca concluye; por ello siempre es posible encontrarla en la historia. En cambio, en su perfecta terminación, el símbolo siempre tiene algo de mítico.

Si la tradición silenciosa de los vencidos es la *auténtica*, la misión del historiador materialista representado por el propio Benjamin de las Tesis, es poner palabras en su lugar. Traducir. En el desorden amenazante de lo mudo (de los oprimidos, pero también de las cosas), la construcción de un nuevo orden sostenido en el signo de una detención mesiánica del acontecer, o dicho de otra manera: de una *chance* revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido (Tesis XVII, en Rella, 1992: 192).

#### BENJAMIN SUPO LEER LA CIFRA DE LA OBRA KAFKIANA, LA CRUZA ENTRE UN JUDAÍSMO MÍSTICO, INCÓMODO Y AJENO Y EL HOMBRE DE LA GRAN CIUDAD.

► Una tradición sin palabras, seca, filosa y cortante como una experiencia real e histórica se recorta en su devenir eterno hacia la felicidad. Esa felicidad profana y material está integrada al transcurrir del tiempo de aquella tradición sorda. Tradición que, absolutamente consolidada en su nombre, “los miserables del mundo”, no transmite nada. Una tradición sin la violencia de la palabra sostenida jurídicamente, *tradición pura*. Porque no hay tradición más pura, ahora sí en el sentido de la transmisión, que la sostenida en la mirada sin palabras entre un padre y un hijo; o entre dos hermanos/amigos que no tienen más para compartir que la pertenencia a esa comunidad lingüística silenciosa. Allí el derecho no ingresa, y de esa mudez, de esa poderosa gestualidad, surge, traducida desde la utopía, la verdad de que el estado de excepción no es cuestión jurídica, sino una norma de la vida por venir. Benjamin escribe “suscitar la venida del verdadero estado de excepción”, y así sabemos que se trata de la cuestión utópico-mesiánica. Y ese por-venir, tiempo siempre venidero, es el fin de la férrea asociación entre violencia y derecho. Un fin, se sabe, indisociablemente unido al ahora, sin exterioridad alguna, sin servicio, sin intención, resultado inesperado, aunque en eterna y firme espera, de una mudez silenciosa e inactiva. Tradición muda devenida en esperanza mundana, mesiánica, profana. La tradición muda de los oprimidos trae la esperanza de justicia, la cual está completamente separada de toda esfera del derecho.

Se trata de una tradición fundamentada en la discontinuidad, *auténtica tradición*. Ésta transita vinculada a la

La estructura mesiánica del tiempo constituye el *discontinuum* de la auténtica tradición. Y de allí parte la construcción de un nuevo lenguaje, pues en la “historiografía materialista, hay un principio constructivo”. Es el principio de la detención del movimiento-dialéctica de las ideas; el pensamiento benjaminiano ajusta cuentas así con Hegel. Pues la discontinuidad sólo puede verificarse en la detención, instante en el que se abre la pequeña puerta por donde entra el mesías. Mesías salvador, ahora sí, del ángel mudo de la Tesis IX. Salvar a lo enmudecido por la tradición de los vencedores, es el objetivo constructivo del materialismo histórico benjaminiano. Pero el Mesías, si fuera el kafkiano, no tiene nada por construir, pues es el innecesario, el imposible, el no-llamado, como dice Hamacher (2012: 63-86), con el propio Kafka: “Soy un servidor, pero no hay trabajo para mí”.

Un mesías puro-medio-sin-fin. Un mesías para el mundo de Kafka: sin llamado, sin preguntas, o sea, sin trabajo ni lenguaje; un mundo horizontal, pero en el que no se ve el horizonte. Nadie lo llama, pero si lo llaman, el servidor que atiende el llamado es uno que no lo comprendió y acudió sin ninguna razón. Por eso, todos se ríen de él.

El estado de excepción schmittiano, como instauración cíclica de la soberanía y el orden, constituye el imperio siempre renovado de la violencia sobre los olvidados de la historia, extendiendo el derecho incluso hasta aquello que por esencia corre por fuera del derecho, la vida. El estado de excepción como topografía de la soberanía pretende un mundo por completo jurificado, sin excepciones, sin grietas. Un estado de excepción tan extenso como el mundo y la totalidad de sus cosas. El combate contra el imperio absoluto del derecho en el mundo, sin lugar alguno para la justicia, es “nuestra tarea histórica”. El estado de excepción en Schmitt es, disfrazado de lo contrario, una defensa de la norma jurídica. El verdadero estado de excepción, que en el texto de Benjamin “Crítica de la violencia”, de 1921, está representado en la huelga proletaria, en las “Tesis” póstumas, es lo político verdadero, la *auténtica* política, en oposición al estado de excepción soberano y a la norma legal defendida por éste. La dialéctica benjaminiana entre la política y la soberanía. La política no puede ser una a favor, siempre, de recomponer el orden y la norma; por el contrario, se trata de resistirlo, hasta ver al orden imperante doblegarse por el peso inmenso de la acumulación de lo insignificante (otra vez el ángel de la Tesis IX, “el cúmulo de ruinas sube ante él hasta el cielo”), cuya conquista de la historia es la construcción de una tradición discontinua de los ángeles-instantes-olvidados. No hay nada entre ellos que los una en una línea de tiempo continua. Son pequeñísimos saltos del tiempo, a partir de los cuales es posible construir una rítmica de la felicidad profana. El estado de excepción

soberano pretende extender la norma y su aplicación hasta los confines más recónditos del mundo-espacio-tiempo. Todo lo no incluido en la norma, se lo incluye a través de la excepción. El estado de excepción soberano es el acto de nombrar lo excluido para, en ese acto, incluirlo como bien cultural del orden, cada instante más extenso. En eso consiste la operación schmittiana, a fin de cuentas, uno de los mecanismos fundamentales del capitalismo global. Frente a ello, la huelga (holganza), no-actuar, como omisión de cualquier acción, he ahí la política benjaminiana del “verdadero estado de excepción”, medio sin fin. Utopía del siglo XX. Nosotros somos y nos reconocemos herederos de ese lenguaje utópico.

Para concluir. Al lenguaje y la técnica sacrificiales en los que una vez vale por todas las veces, Benjamin le opone la “segunda técnica” (“un juego conjunto entre la naturaleza y la humanidad”, –Benjamin, 2008c: 26– opuesto al intento de control de la naturaleza en la primera), en la que, como dicen nuestros niños en el instante mágico del *juego*, “una vez no es nada”. El lenguaje de la infancia, con sus deformaciones, juegos y palabras especiales, ha sido siempre el más consistente *archivo* de la utopía. •

#### Bibliografía

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Benjamin, W. (2005). *El libro de los Pasajes*. Madrid, Akal.
- Benjamin, W. (2008). “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Primera redacción”, en *Obras libro I*, vol.2, Madrid, Abada, p. 7-47.
- Benjamin, W. (2008b). “Sobre el concepto de historia”, en *Obras libro I*, vol.2, Madrid, Abada, pp. 303-318.
- Benjamin, W. (2008c). “The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility: Second Version” en *The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility and Other Writings on Media*. Ed. Jennings, Doherty, Levin, Londres, Belknap Harvard, p. 19-55 (aquí usamos la traducción de Ricardo Ibarlucía).
- De Maistre, J. (2009). *Tratado sobre los sacrificios*. Madrid, Sexto piso.
- Douglas, M. (2006). *El Levítico como literatura*. Barcelona, Gedisa.
- Girard, R. (2012). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- Hamacher, W. (2012). *Lingua amissa*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Kafka, F. (2000). *Diarios*. Madrid, Galaxia Gutenberg.
- Mauss, M., Hubert, H. (2010). *El sacrificio. Mito, magia y razón*. Buenos Aires, Las cuarenta.
- Rella, F. (1992). *El silencio y las palabras*. Barcelona, Paidós.
- Schmitt, C. (2005). *Teología política*. Buenos Aires, Struhart.