



Marxismo y mesianismo. *Entre Benjamin y Derrida*

Gustavo P. Guille

FFyL – UBA

gustavopguille@hotmail.com

La herencia benjaminiana inscrita en el pensamiento de Jacques Derrida podría adoptar la forma de un quiasmo, señalando alternativamente las *continuidades* discontinuas y la *discontinua* continuidad¹ de acuerdo a lo que se quiera enfatizar en cada momento. Disposición cruzada de la herencia, de ésta como de cualquier otra, como en la letra χ (ji), «figura del doble gesto y del cruce» en la que se marca una «bifurcación desigual», pues una de sus puntas extiende su alcance más lejos (y de modo diferente) que la otra².

Sin dejar de tener en cuenta esta cuestión, intentaremos prestar atención a esas diferencias que, siendo tal vez mínimas, indican sin embargo, una distancia infinita *entre* los dos autores, aun allí donde la cercanía podría considerarse mayor. Esta mayor cercanía se hace sentir de manera clara en los contextos en los que Derrida aborda la cuestión del mesianismo – con excepción de *Nombre de pila de Benjamin*³ esos son los momentos, por otra parte, escasos en los que el filósofo franco-argelino se refiere explícitamente a Benjamin. La temática del mesianismo se encuentra siempre ligada en ambos, al anuncio de una promesa emancipatoria, de una irrupción revolucionaria, así como a la idea de justicia y, por lo tanto, relacionada también con cierto pensamiento “marxista”. De este modo, entendemos que es necesario pensar cómo cada uno se relaciona, no sólo con la tradición mesiánica, sino también con el legado marxista.

(Recordemos, asimismo, que Derrida se refiere directamente a Benjamin – además de en el citado *Nombre de pila...* – en una nota al pie de *Espectros de Marx*⁴ y en unas cuantas páginas de *Marx e hijos*⁵, por lo que tanto la “explicación” con el marxismo, como con el nombre mismo de Marx, no es, en manera alguna, extrínseca a esas reflexiones. Del mismo modo, el texto benjaminiano dentro del cual se convoca «una débil fuerza mesiánica» se enmarca en una discusión crítica respecto de cierto marxismo, el cual, al comienzo del texto, es comparado con un «autómata»⁶. Por ello pensamos que resulta atinado atender a la herencia marxista -relacionada por supuesto con el motivo mesiánico-, pues quizás allí se cifre esa “distancia infinita”, a la

¹ La temática de la continuidad discontinua o la discontinua continuidad es abordada por Gabriela Balcarce. Cf. Balcarce, Gabriela, (*Fantasmas que se cruzan*). *Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida*. En: *Instantes y azares*, N° 6-7, Primavera 2009, La cebra, Bs. As., pp. 189-206.

² Cf. Derrida, J., *La verdad en pintura* (1978), trad.: María Cecilia González y Dardo Scavino, Paidós, Barcelona, 2001, p. 174.

³ Derrida, J., *Nombre de pila de Benjamin en Fuerza de ley* (1994), trad.: Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997.

⁴ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, (1993) trad. J. Alarcón y C. De Peretti, Trotta, Madrid, 1995.

⁵ Derrida, J., *Marx e hijos* (1999) En: Sprinker (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, trad. Marta Malo de Molina Bodelón, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2002, pp. 247-306.

⁶ Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de Historia*, (1940) en *Obras Libro I, Vol. 2*, Adaba Editores, 2008, pág. 305 y ss.

que aludíamos hace un momento, que se produce en el momento de mayor proximidad).

Quisiéramos comenzar con una afirmación *firmada* por Jacques Derrida que, al reproducir aquí, desde el comienzo, podríamos correr el riesgo de pretender confirmar –desde ahora y sin un tratamiento previo-, pero que sólo intentaremos suscribir (como si se tratara simplemente de brindar apoyo), a partir del examen –siempre incompleto e insuficiente– de algunos puntos elegidos un poco arbitrariamente, a lo largo de este trabajo; la afirmación derrideana es la siguiente:

*Este texto, como muchos otros de Benjamin, sigue siendo demasiado heideggeriano, mesiánico-marxista o arqueo-escatológico, para mí*⁷.

Estas breves palabras permiten plantearnos algunas preguntas. En primer lugar, ¿cuál es «este texto» al que Derrida alude aquí? La respuesta es en este caso sencilla: se trata de *Hacia la crítica de la violencia*⁸; en efecto, Derrida se dedica en la conferencia de la que extraemos la cita, al análisis de ese texto de Benjamin asociándolo, en un *Post scriptum* por lo menos polémico, a «muchos otros» textos benjaminianos, en virtud de ser «demasiado» «mesiánico-marxista», entre otras cosas⁹. En segundo lugar, podríamos preguntarnos - pregunta mucho más difícil e inquietante - ¿en cuáles «otros» textos de Benjamin podría estar pensando Derrida? Y dando un paso más todavía: ¿en cuáles podríamos pensar nosotros?

Se me ocurre que podríamos optar por responder a esta última pregunta con uno de los textos más pregnantes, a la vez uno de los más ricos y enigmáticos de la producción benjaminiana: *Sobre el concepto de Historia* (sin estar jamás seguros si Derrida habría pensado en él entre esos «muchos otros» textos de Benjamin). Esta elección, por demás arbitraria, podríamos intentar justificarla basándonos en una pregunta que corre el riesgo de parecer retórica: ¿quién podría dudar que ante ellas nos encontramos frente a un texto «mesiánico-marxista»? Quizás, interrogando las *Tesis* podamos acercarnos a la cuestión más problemática que plantea la citada afirmación: ¿qué puede querer decir «demasiado»? ¿Por qué Benjamin, o muchos de sus textos, podrían ser todavía «demasiado» mesiánico o marxistas, mesiánico y marxistas, para Derrida?

⁷ Derrida, J., “Nombre de pila de Benjamin”, ed., cit., p. 150 (el subrayado es nuestro).

⁸ Benjamin, Walter, *Hacia la crítica de la violencia*, en Obras Libro II, vol.1, Adaba Editores, Madrid, 2007, págs. 183-206

⁹ En dicho *Post Scriptum* Derrida arriesga una interpretación de acuerdo a la cual podría entenderse la “solución final” llevada a cabo por el nazismo como una manifestación de la violencia divina. Debido a la complejidad del análisis no podemos extendernos aquí al respecto, por lo que citamos a continuación las duras palabras con las que Derrida finaliza su argumentación, dejando en suspenso la cuestión sobre la pertinencia de semejante interpretación (en apariencia excesiva, por no decir exagerada, y contraria a las intenciones de Benjamin), ya que merecería un trabajo pormenorizado del texto derrideano. “Lo que, para terminar, encuentro más temible en este texto [Derrida se refiere a *Hacia la crítica de la violencia*, pero podría extenderse quizás a otros textos «anteriores y posteriores» de Benjamin, en virtud de la «continuidad coherente» de ciertos elementos insistentes al interior de los mismos] más allá incluso de las afinidades que conserva con lo peor (...) es finalmente una tentación que dejaría abierta (...) ¿Qué tentación? La de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no sangrienta, dice Benjamin, una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí re-cito a Benjamin, de un «proceso no-sangriento que golpea y redime». Derrida, J., “Nombre de pila de Benjamin”, ed., cit., p. 149.

Por otro lado, no vamos a tener en cuenta aquí los aspectos heideggeriano y arqueo-escatológico a los que Derrida también hace referencia en la cita mencionada.

En *Sobre el concepto de Historia*, Benjamin se propone sacar a escena a la teología, ese enano «pequeño y feo», con ayuda del cual el materialismo histórico podrá vérselas sin más con cualquiera. En el análisis que Michael Löwy efectúa de las tesis contenidas en este texto, señala que el aspecto que más le interesa a Benjamin del marxismo es la lucha de clases; sin embargo, indica a continuación que esta opción “no está inspirada por una idea optimista sobre el comportamiento de las «masas»”, sino que se trata “esencialmente de una apuesta sobre la posibilidad de una lucha emancipatoria”¹⁰. Según creemos, se podría establecer aquí, en esa apuesta (podríamos decir, quizás, en esa “promesa” –¿y por qué no “promesa mesiánica”?), una de las continuidades respecto del pensamiento derrideano que señalábamos más arriba; pero, si bien Derrida reconoce el carácter emancipatorio propio del marxismo, no estaría dispuesto sin más, a asociarlo – como sería el caso de Benjamin – a la lucha de determinado sujeto histórico particular.

En Benjamin, es necesario reconocerlo, el concepto de lucha de clases se ve complicado por medio de cierta reformulación de las nociones de estructura y superestructura, y aunque queda sustraído, así, a la concepción más clásica del marxismo, sigue resultando un punto central a lo largo de *Sobre el concepto de Historia*:

La lucha de clases, que no puede escapársele de vista a un historiador educado en Marx, es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. (Tesis IV. La negrita es nuestra).

De modo más específico aun, «la clase que lucha» (el proletariado, los obreros) aparece, en la *Tesis XII*, caracterizada como «sujeto mismo del conocimiento histórico». Clase vengadora, última en haber sido esclavizada de acuerdo con Marx, llevará hasta «el final la obra de la liberación en nombre de la generaciones vencidas»; pero lamentablemente, su «fuerza mejor» ha sido cortada (“debilitada” traduce aquí Löwy p.126) debido a la influencia ejercida por la socialdemocracia («en el curso de tres decenios») que asignó a la clase obrera «el papel de redentora de generaciones futuras», desconociendo el lazo que la une con sus «antecesores esclavizados» en el pasado, desde donde proviene aquella (débil) fuerza mesiánica.

Por otra parte, de acuerdo con Löwy, el concepto de sociedad sin clases ocupa también un lugar central en las *Tesis*, en tanto “referencia política e histórica decisiva, que sirve de meta al combate de los oprimidos”¹¹. Por supuesto, no habría que entender aquí “meta” en un sentido teleológico, como punto final en el camino del progreso; justamente, Benjamin insiste en la crítica a la socialdemocracia y al marxismo mecanicista – dueño de una concepción lineal de la historia e instalado en la consideración del tiempo como «homogéneo y vacío» - que habrían hecho de la idea mesiánica un ideal, una tarea infinita. Por el contrario, señala:

La sociedad sin clases no es la meta última del progreso en la historia sino, antes bien, su interrupción [mesiánica] mil veces malograda pero finalmente consumada¹²

Tanto la idea de la llegada ineluctable de la situación revolucionaria producto del desarrollo de la historia, como la convicción de que aquella se presenta a través de la acumulación gradual de reformas, traen aparejadas una pasividad frente a la cual la figura de lo mesiánico desplegaría, como señala Gabriela Balcarce, una “disposición a realizar aquella ruptura [o interrupción] de lo que *no parece estar rompiéndose por sí*

¹⁰ Löwy, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio* (2001), trad.: Horacio Pons, F.C.E., Bs. As., 2003, p. 27.

¹¹ Cf. Löwy, M., op., cit., p. 158.

¹² Benjamin, W., tesis XVIIa citado por Löwy, op., cit., p. 154.

*mismo*¹³. Ahora bien, habría aquí cierta ambigüedad en el mesianismo de Benjamin que no necesariamente - o por lo menos no simplemente – debería traducirse en una contradicción. Ya que, por un lado, el advenimiento mesiánico (“en consonancia con cierto mesianismo catastrofista de la tradición judaica rabinica”¹⁴) se piensa como un momento (¿exterior?) de interrupción absoluta, incluso de destrucción de la historia; pero, por otro, no hay que olvidar que Benjamin utiliza el concepto cabalístico de *tikkún* (restauración) que, de acuerdo con Scholem, “estaría en consonancia con una lectura política reformista”¹⁵. Sin embargo, esta restauración no sería producto de una tarea humana gradual, sino que tendría más que ver con el resultado de una interrupción revolucionaria. De todos modos, en este sentido, parecería ser que el «combate de los oprimidos» cuya meta es la sociedad sin clases (en tanto representación secularizada del reino mesiánico), pone el acento en la praxis humana “rica en posibilidades inesperadas y capaz de producir lo nuevo”¹⁶. Para ilustrar este punto podemos remitirnos, por un instante, al ensayo benjaminiano *Para una crítica de la violencia*: allí el proletariado se constituiría, prácticamente, en un sujeto político que, por medio de la *huelga general revolucionaria*, “se propone como único objetivo la liquidación de la violencia estatal” (por lo tanto de todo derecho) y declara su voluntad de eliminar al Estado que ha sido siempre la “razón de existencia de los grupos dominantes”¹⁷. El acontecimiento revolucionario sería entendido «como ruptura radical del proceso histórico», dentro del cual toda política es concebida como «reproductora de la opresión y la desigualdad social»¹⁸.

De este modo, podemos ya adelantar que, debido al énfasis puesto por momentos en la praxis y la agencia humana, Benjamin parece olvidarse de la heterogeneidad inerradicable del acontecimiento mesiánico¹⁹; lo que sin duda marcaría un punto de tensión, cuando no un distanciamiento, respecto de la posición derrideana. Derrida, por otra parte, se muestra más reticente respecto del concepto de “lucha de clases” - que sin embargo en ningún momento pretende desechar -, sobre todo en lo referente al principio de identificación de la clase social que aquél traería como presupuesto. Para el filósofo franco-argelino entonces “este principio y este concepto se [han] vuelto «problemáticos»” en cierta modernidad capitalista²⁰. Así, por ejemplo, se podría seguir hablando de discurso dominante y de lucha de clases, sin suscribir el concepto de clase social con el que Marx determinó esta última, ni sostener en su totalidad el discurso marxista respecto del Estado y su apropiación por una clase dominante, lo que se desplegaría en un mero antiestatalismo²¹. No pretendemos, por supuesto, indicar que Benjamin realice una apropiación acrítica de esas nociones, sino sólo que es, en todo caso, *menos sensible* que Derrida a una deconstrucción de algunos de los conceptos mejor acreditados por la tradición marxista.

¹³ Balcarce, G., op., cit., p. 193 (el subrayado es de la autora).

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. nota 7.

¹⁶ Löwy, M., op., cit., p. 157.

¹⁷ Benjamin, W., “Para una crítica de la violencia”, ed., cit., pp. 36-7.

¹⁸ Balcarce, G., ibíd.

¹⁹ Balcarce, G., op., cit., nota 12, p. 195.

²⁰ Derrida, J., “Marx e hijos”, ed., cit., p. 275.

²¹ Cf. Derrida, *Espectros*, p. 125. En un sentido similar puede leerse: “La soberanía del Estado-nación puede ella misma, en ciertos contextos, convertirse en una defensa indispensable contra tal o cual poder internacional, contra tal hegemonía ideológica, religiosa o capitalística, etc., incluso lingüística, la cual, bajo el disfraz del liberalismo o del universalismo, representaría todavía, en un mundo que no sería más que un mercado, la racionalización armada de unos intereses particulares”. Derrida, J., *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (2003), trad.: Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005, p. 188.

Pasemos ahora a la cuestión del mesianismo. Luego de haberse referido en *Espectros de Marx* a la «débil fuerza mesiánica», evocando además, en una nota, ciertas consonancias, “a pesar de las muchas diferencias y respetando todas las *proporciones*”²², con el pensamiento mesiánico de Benjamin; Derrida - respondiendo algunos cuestionamientos - intenta poner distancia respecto a la tradición aparentemente benjaminiana del concepto de mesianicidad²³.

En primer lugar, Derrida reconoce que aquello que denomina mesianicidad, se diferencia del mesianismo «a través de una frontera precaria». Pero también sabemos que los pasos de frontera son siempre lugares dramáticos, en los cuales se juega todo, pasando, muchas veces, las diferencias más grandes por allí.

Cabría empezar señalando que Derrida considera la mesianicidad como una «estructura universal de la experiencia» que no se reduce, por tanto, a ningún mesianismo religioso:

Se trata aquí de una “estructura general de la experiencia”. Esta dimensión mesiánica no depende de ningún mesianismo, no sigue ninguna revelación determinada, no pertenece propiamente a ninguna religión abrahámica²⁴

Dicha estructura mesiánica, en tanto estructura de la existencia, habría que considerarla, de acuerdo con Derrida, no tanto en referencia a tradiciones religiosas, sino más bien al análisis de una teoría de los *Speech acts*, dirigido a la experiencia «paradójica de lo performativo de la promesa que organiza *todo* acto de habla» y, de una fenomenología de la experiencia (husserliana-heideggeriana). De manera que el uso que Derrida haría del término “mesiánico” no estaría ligado a ninguna «tradición mesianista». Es por ello que se refiere a esa estructura como «mesianicidad *sin* mesianismo». Mientras tanto, en las *Tesis* de Benjamin, la referencia al mesianismo, sugiere Derrida, sería «constitutiva y, aparentemente, imborrable». A partir de estas consideraciones, y si bien Derrida mismo había trazado una línea de acercamiento posible, a la vez, se marca una *ruptura* entre la «débil fuerza mesiánica» y una «mesianicidad *sin* mesianismo». Entre el “débil” y el “sin” habría pues un salto; “quizás un salto infinito”²⁵. Siguiendo estos desarrollos deberíamos decir – y Derrida no deja de recordarlo – que las figuras del mesianismo en tanto que “formaciones «religiosas» [e] ideológicas” tendrían que ser deconstruidas, mientras la mesianicidad sin mesianismo, al igual que la justicia, permanece indeconstruible.

Todavía un punto más respecto del mesianismo benjaminiano. Derrida entiende que éste se encuentra ligado a contextos histórico-políticos determinados. En ese sentido, resulta bastante claro que en las *Tesis* se encuentran presentes referencias palpables a las circunstancias histórico-políticas del momento; sobre todo en lo concerniente al pacto germano-soviético y al ascenso y consolidación del fascismo en distintos puntos de Europa. Así podríamos pensar, como hemos hecho más arriba restringiéndonos a la *Tesis XII*, que las circunstancias histórico-políticas afectan, debilitándola (en el contexto en que Benjamin escribe), la fuerza mesiánica que le ha sido concedida a cada generación²⁶. Sin embargo, esto no sería suficiente –

²² Derrida, J., *Espectros*, p. 86. (El subrayado es nuestro).

²³ Cf. Derrida, J., “Marx e hijos”, especialmente pp. 289-299.

²⁴ Derrida, J., *Fe y saber*, (1996) trad.: Cristina De Peretti y Paco Vidarte, Ed. La Flor, Buenos Aires, 2006, p. 61.

²⁵ Cf. Derrida, J., “Marx e hijos”, pp. 290-1.

²⁶ Cabe señalar que en una hoja suelta perteneciente a *Canallas*, Derrida se refiere - sin mencionar a Benjamin - a una “débil fuerza”; asociándola a la “imprevisibilidad de un acontecimiento” por venir sin horizonte de espera, a la venida singular del otro e, incluso, a un pensamiento de la democracia *por venir*. Sin embargo, ese “llamamiento”, esa promesa, o ese “acto de fe mesiánico – irreligioso y sin mesianismo –” se muestra, para Derrida, “todavía rebelde a la economía de la redención”. Cf. Derrida, J., *Canallas*, ed., cit., “Se ruega insertar”.

y Derrida lo reconoce –para afirmar una hipótesis semejante. Ya que siempre podríamos considerar que aquella debilidad es un rasgo estructural de esa fuerza mesiánica que, en tanto tal, no portaría consigo garantías de cumplimiento; la debilidad sería así producto del carácter no teleológico de dicha fuerza, y no dependiente de condiciones contextuales.

En el curso de esta breve exposición no hemos pretendido, de ningún modo, desconocer la herencia, negar la “filiación” o el “parentesco” entre Derrida y Benjamin, sino sólo prestar atención a las diferencias que, pareciendo mínimas, pueden determinar – incluso en el marco de la mayor consonancia – quizás una distancia (o un salto) infinito. Hemos intentado respetar todas las «proporciones» indicando, de manera sin duda insuficiente, algunas zonas donde Benjamin (o sus textos) podrían parecer «demasiado» mesiánico-marxista para Derrida. Señalando así un hiato en el corazón de un quiasmo.

Cabría sospechar, no sin fundamento, que el pensamiento de Benjamin se encuentra más estrechamente ligado al recurso a dicha economía.