

escuela de
bakeazbakeazbakeazbakeazbakeaz

**El pesimismo histórico
de Walter Benjamin
y las víctimas**

Joseba Arregi

Escuela de Paz | 19

Dirección: José Ángel Cuerda, Xabier Etxeberria y Josu Ugarte

Coordinación editorial: Blanca Pérez

La **Escuela de paz** es un lugar de encuentro y de diálogo, un instituto de formación e investigación, un centro de información y documentación, un equipo de consejo, mediación e intervención en el medio escolar, y un instrumento de análisis crítico y de denuncia pública, que nace con el objetivo de educar en una cultura de paz fundada en la promoción de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, del desarrollo sostenible, de una ciudadanía democrática y cosmopolita, y de una ética cívica basada en la tolerancia y la solidaridad intercultural.

Bakeaz es una organización no gubernamental fundada en 1992 y dedicada a la investigación. Creada por personas vinculadas a la universidad y al ámbito del pacifismo, los derechos humanos y el medio ambiente, intenta proporcionar criterios para la reflexión y la acción cívica sobre cuestiones relativas a la militarización de las relaciones internacionales, las políticas de seguridad, la producción y el comercio de armas, la relación teórica entre economía y ecología, las políticas hidrológicas y de gestión del agua, los procesos de Agenda 21 Local, las políticas de cooperación o la educación para la paz y los derechos humanos. Para el desarrollo de su actividad cuenta con una biblioteca especializada; realiza estudios e investigaciones con el concurso de una amplia red de expertos; publica en diversas colecciones de libros y boletines teóricos sus propias investigaciones o las de organizaciones internacionales como el Worldwatch Institute, ICLEI o UNESCO; organiza cursos, seminarios y ciclos de conferencias; asesora a organizaciones, instituciones y medios de comunicación; publica artículos en prensa y revistas teóricas; y participa en seminarios y congresos.

Esta publicación está impresa en papel reciclado.

Las opiniones expresadas en este ensayo no coinciden necesariamente con las de Bakeaz.

La edición de esta publicación ha sido posible gracias a la financiación de la **Dirección de Atención a las Víctimas del Terrorismo** del Departamento de Interior del Gobierno Vasco y de la **Dirección General de Apoyo a Víctimas del Terrorismo** del Ministerio del Interior.

© Joseba Arregi, 2009

© Bakeaz, 2009

Santa María, 1-1.º • 48005 Bilbao

Tel.: 94 4790070 • Fax: 94 4790071

Correo electrónico: escueladepaz@bakeaz.org

<http://www.escueladepaz.org>

ISSN: 1698-2258

Depósito legal: BI-2910-09

Índice

• Introducción	4
• La crítica de la violencia	5
• Sistematización de la crítica	8
• La crítica de la violencia en Benjamin y las víctimas	11
• Anexo. Consideraciones sobre las víctimas del terrorismo en el País Vasco desde la perspectiva del totalitarismo nazi	14

• Introducción

La reflexión y el debate sobre la realidad de las víctimas del terrorismo han conseguido abrirse un hueco importante en la sociedad vasca.¹ Forman parte con normalidad del discurso de los líderes políticos. Ninguna organización política puede pasar de largo de la cuestión de las víctimas de ETA. Esta presencia normalizada de la realidad de las víctimas no ha culminado, sin embargo, todo su recorrido. Todavía, en mi opinión, queda un paso importante, como lo pone de manifiesto la perífrasis que muchos utilizan cuando se refieren a la necesaria deslegitimación de la violencia: introducen el término social al hablar de deslegitimación, y esa inclusión significa más por lo que excluye que por lo que incluye, pues excluye el adjetivo *político* aplicado a la deslegitimación (Lokarri).

Las víctimas de asesinatos ejecutados al servicio de un proyecto político no pueden, al parecer, poseer significado político alguno, algo realmente extraordinario. Pero también en este aspecto se han dado pasos, pues no pocos han avanzado en la dirección de hablar explícitamente de la categoría política de los asesinatos y, por lo tanto, del significado político de las víctimas. La ley de atención a las víctimas aprobada por el Parlamento vasco a finales de la pasada legislatura incluye la referencia al carácter político de las víctimas. Y se ha llegado a hablar claramente de la verdad objetiva de las víctimas, una verdad que no está ni en lo que piensan políticamente las víctimas familiares, ni en lo que las víctimas asesinadas pensaron políticamente en su día, sino en la imposibilidad política de la razón que las constituyó precisamente en víctimas del terror, en víctimas de un proyecto político que no ha sido capaz de entenderse y de formularse sin el recurso al terror.

Vistas así las cuestiones relacionadas con las víctimas del terrorismo, analizar su significado en el contexto del pensamiento de Walter Benjamin parece algo evidente, pues si algo caracteriza al pensamiento sobre la historia y sobre la violencia de Benjamin es su significado directamente político. Pero quizá sea esa misma característica la que cree problemas. No es un autor de fácil lectura por su propio manejo de la lengua alemana, y por el carácter fragmentario de su obra, algo que no facilita alcanzar una idea sistemática de su pensamiento.

El pensamiento de Benjamin y sus planteamientos, por otro lado, no se dejan ubicar con facilidad en las distintas corrientes de pensamiento que conforman lo que denominamos pensamiento moderno. No es idealista ni materialista, no es racionalista ni positivista, no es estructuralista ni cientificista, no es existencialista ni siquiera se le puede considerar simplemente un ilustrado. Es

1. Ponencia presentada en el I Encuentro sobre Memoria y Víctimas del Terrorismo, organizado por Bakeaz, la Fundación Fernando Buesa y el Aula de Ética de la Universidad de Deusto, y celebrado en Bilbao los días 2 y 3 de abril del 2009. Más información en <<http://www.escueladepaz.org>>.

marxista, por supuesto, pero un marxista que, por decirlo suavemente, está reinventando permanentemente a Marx, o quizá sería mejor decir que está devolviendo continuamente a Marx a su propio ser, evitando las trampas que éste se ha puesto a sí mismo. Y tampoco es historicista ni hermenéutica en el sentido estricto del término.

Si el carácter de su lenguaje y de su obra lo hace difícil, si el núcleo de su pensamiento impide una ubicación fácil del mismo en las coordenadas de la cultura moderna, todo ello redundará en que Benjamin es una especie de provocación permanente para quienes se acercan sin prejuicios a la lectura de sus pensamientos.

Dice Adorno refiriéndose al pensamiento de Benjamin que éste es en el fondo un optimista: «Que existe una esperanza infinita, y no sólo para nosotros, esa frase podría servir de lema para su metafísica, si es que se hubiera rebajado a escribir una, y en el centro de su obra teóricamente más desarrollada, del libro sobre el barroco, se encuentra no por casualidad la construcción del duelo como la última alegoría reversible en la salvación [...]. En todas sus fases Benjamin ha pensado el ocaso del sujeto y la salvación del hombre conjuntamente. Ello define el arco macrocósmico cuyas figuras microcósmicas él se dedicó a rastrear».²

Esta opinión de Adorno contradice el título de este trabajo. La forma en la que plantea la característica de Benjamin el propio Adorno —el juego entre el ocaso y la promesa, entre el duelo y la esperanza— permite, sin embargo, mantener la validez del título y tratar de argumentarlo después del análisis del texto, fundamental para las consideraciones que siguen.

Pero antes, y para terminar esta introducción, debo hacer una referencia de cierta actualidad que puede servir para trazar el horizonte adecuado para las reflexiones que van a seguir. A lo largo del año 2007 se produjo en Alemania un debate y una reflexión seria acerca del significado del terrorismo con ocasión de la petición de indulto de los últimos presos de la RAF. Uno de los que participó en ese debate fue el hijo de una de las terroristas más conocidas del grupo Baader-Meinhoff, Gudrun Ensslin, que se suicidó con otros tres compañeros en la cárcel de Stammheim, en las cercanías de Stuttgart. En un artículo publicado en el semanario *Die Zeit*, Felix Ensslin afirma entre otras cosas que el terrorismo y el indulto, ambos, poseen la misma capacidad de poner en entredicho el Estado de derecho: el terrorismo porque busca precisamente cuestionar la positividad del derecho de Estado, y el indulto porque deja en suspenso ese mismo derecho positivo. Y ante la afirmación de otro medio de comunicación alemán, *Der Spiegel*, de que el indulto es una reliquia de la Edad Media, sostiene que, por el contrario, más allá del derecho administrado en lo que parece que consiste el Estado de derecho, el indulto vuelve a hacer presente la esencia de la política, la verdad de lo político.

He traído a colación estas ideas del hijo de una terrorista alemana porque establecen perfectamente el marco en el que tienen sentido las reflexiones de Benjamin.

• La crítica de la violencia

Entrando directamente en el tema, voy a dejar, de momento, a un lado las víctimas para centrarme en las que considero ideas fundamentales de Benjamin para el tema que nos ocupa, en el bien entendido de que la historia como futuro para él sólo tiene sentido como rescate de los opri-

2. Theodor W. Adorno, «Charakteristik Walter Benjamins» (Característica de Walter Benjamin), en Walter Benjamin, *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays* (Lengua e Historia. Ensayos filosóficos), Ditzingen, Reclam, 1992, 157.

midos y sufrientes. Y para ello voy a centrarme en uno de sus ensayos, casi de forma exclusiva, aunque haré referencia a otros ensayos que se ocupan prioritariamente de cuestiones de lengua. El ensayo al que me refiero es el que lleva por título *Zur Kritik der Gewalt* (Para una crítica de la violencia).³

El título se inserta en una larga tradición filosófica y no significa tanto la negación del derecho de la violencia a la existencia, la apuesta por un pacifismo radical como pudiera ser entendido hoy, sino que se halla más bien en la línea de la *Crítica de la razón pura* de Kant, en la que éste no niega la razón pura, sino que trata de discernir en qué consiste ésta y cuáles son los obstáculos que hay que superar para alcanzarla.

He indicado anteriormente que no es fácil ubicar a Benjamin en ninguna de las corrientes de pensamiento que constituyen la modernidad. Sus reflexiones no se dejan, por ello, elaborar como argumentos para la defensa de posiciones políticas o humanistas sin más. Ni siquiera cuando el objeto de esas posiciones son las víctimas del terrorismo. Benjamin molesta y obliga a replantearse las posiciones propias.

Benjamin no es pacifista. Su crítica de la violencia puede parecer hasta una glorificación de la violencia. Entre otras cosas porque la toma en serio, porque no se escapa de todos los problemas conectados con la presencia de la violencia, porque no se contenta con soluciones fáciles. Benjamin se apoya positivamente en algunas ideas de Sorel, cuando éste diferencia entre la huelga política y la huelga general. Benjamin critica la idea de historia del historicismo —una acumulación de sucesos en línea que provoca la tristeza—, y defiende la apropiación de los sucesos históricos en un ahora siempre nuevo, critica radicalmente la idea del progreso. Critica sarcásticamente el parlamentarismo, el que conoció, el parlamentarismo de la república de Weimar, que fue también objeto de crítica rabiosa, contra Kelsen, de otro pensador silenciado, por razones obvias, pero con el precio de nuestro empobrecimiento intelectual, Carl Schmitt.

Benjamin critica con rabia la socialdemocracia. Critica por falsa la frase que dice que «confesamos que la existencia misma se halla por encima de la felicidad y de la justicia de una existencia». Dice que esa frase es incluso innoble. Escribe: «Falsa y de bajeza es la frase de que la existencia se halla por encima de la existencia justa, si existencia no significa otra cosa que simple vida...» (1992: 129).

Después de varias lecturas y de preguntarme una y otra vez cuál es la tesis que defiende en este ensayo, he llegado a la siguiente conclusión: la revolución. Y decir revolución en Benjamin implica decir violencia. Pero violencia inmediata, para cuyo entendimiento es preciso ir a la etimología del término *inmediata*, es decir, aquella violencia que no está, en cuanto medio, al servicio de algún fin que no sea ella misma. Volveré más tarde sobre ello, porque creo que es una de las ideas fundamentales de Benjamin.

En este sentido, es llamativo el paralelo que se puede trazar, al menos en la intención, entre ese ensayo de Benjamin y el libro de Maurice Merleau-Ponty *Humanisme et terreur* (Humanismo y terror; 1947), en el que este autor afirma, tratando de defender los juicios de Stalin contra lo que él consideraba propaganda antisoviética de Arthur Koestler, que el marxismo es la violencia capaz de acabar con todas las violencias porque está en posesión de la verdad definitiva de la historia. Aunque no puede dejar de resaltar la diferencia básica: el marxismo defendido por Merleau-Ponty busca la superación de la violencia por medio de la violencia radical, mientras que Benjamin se mueve en el horizonte de la esperanza de una superación de la violencia

3. Se puede encontrar en *Gesammelte Schriften*, Bd. 2.1 (Obras completas, vol. 2.1), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1977, 170-203. Las citas que se hagan, sin embargo, se refieren a la colección de ensayos mencionada en la nota anterior.

sin violencia. A ambos les une, sin embargo, la voluntad de tomarse muy en serio la realidad de la violencia.

Y afirmar que la revolución es violencia, violencia inmediata, pura por así decirlo, tiene como consecuencia buscar el fin del Estado, porque el Estado es la encarnación de la violencia cubierta bajo la capa del derecho. En este sentido, Benjamin hubiera sido un buen spartakista —un buen seguidor de Rosa Luxemburg y de Karl Liebknecht—, hubiera sido incluso un buen trotskista. Benjamin nos recuerda algo que tendemos a olvidar con demasiada facilidad: que en el Estado está siempre presente la violencia.

Llegados a este punto, trataré de establecer cuál es la estructura argumentativa de Benjamin, aunque no va a resultar fácil:

- En todos los sistemas de derecho —y el Estado, todo Estado, lo es— está presente la violencia. Todos los análisis que lleva a cabo Benjamin en este ensayo están dirigidos a subrayar esta realidad. Es un engaño creer que existe una situación de derecho en la que la violencia no tenga presencia alguna.
- El problema de la presencia de la violencia no se resuelve ni por el derecho natural —que plantea como fundamento del derecho la justicia de los fines— ni por el derecho positivo —que plantea como fundamento del derecho la legitimidad de los medios—.
- Ambas concepciones del derecho, el derecho natural y el derecho positivo, comparten un dogma: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, medios legítimos pueden ser aplicados a fines justos. Los fines justos tienden a justificar los medios, y por medio de la legitimidad de los medios se tiende a garantizar la justicia de los fines. El derecho natural es ciego ante la condicionalidad de los medios, y el derecho positivo es ciego ante la incondicionalidad de los fines.
- Benjamin prosigue su análisis partiendo del derecho positivo como más adecuado, y analiza la distinción corriente en este derecho entre derecho sancionado y derecho no sancionado: el derecho sancionado es el derecho positivo, mientras que el derecho no sancionado aparece como violencia que pretende poner un nuevo derecho sustituyendo al derecho sancionado. Pero el punto de partida de éste es una conquista de alguna violencia que llega a poner su derecho. Todo derecho positivo es un derecho histórico, es un derecho que proviene de un acto de posición nueva de derecho, algo que implica violencia. En todo sistema de derecho, pues, también en el sancionado, está presente la violencia; la crítica de Benjamin al parlamentarismo que conoció radica precisamente en el olvido que él percibía en el sistema parlamentario de Weimar con respecto a la violencia que lo había constituido.
- Retomando la distinción de Sorel entre huelga política y huelga general, afirma Benjamin que la violencia también está presente en el caso de la huelga política, puesto que el fin de ésta reside en la posición de un nuevo derecho, por lo que resulta condenable.
- La presencia de la violencia se hace patente en la necesidad que tiene el derecho positivo del derecho defensivo o de mantenimiento (*erhaltendes Recht*): se trata del derecho necesario para defender el sistema de derecho sancionado, se trata del derecho que funciona con la amenaza y con la ejecución del castigo con el fin precisamente de mantener el sistema de derecho. También el contrato como figura básica del Estado de derecho implica la amenaza del castigo en caso de incumplimiento del contrato.
- Benjamin, por todas estas razones, va rastreando en multitud de ejemplos lo que denomina el temor del Estado a una nueva posición de derecho —el caso del derecho de huelga—.
- Benjamin llega incluso a criticar la propuesta ética de Kant —actuar siempre desde la idea de que no se puede tomar al otro como medio, sino siempre como fin— afirmando que sobre la legitimidad de los medios y sobre la justicia de los fines nunca decide la razón, sino que en el

caso de la legitimidad de los medios es la violencia en cuanto destino la que decide —la violencia capaz de poner derecho—, y en el caso de la justicia de los fines es sólo Dios quien puede decidir.

• Sistematización de la crítica

De las ideas relámpago recogidas del texto de Benjamin conviene quedarse con la idea básica de que en toda situación de derecho la violencia siempre está presente, como elemento fundante y como elemento necesario para el mantenimiento de la situación de derecho. En todas las situaciones de derecho en las que impera un derecho sancionado y por lo tanto positivo los fines se convierten en fines naturales que no pueden ser sometidos a crítica respecto a su propia justicia. Creo importante esta contribución de Benjamin a mantener a la vista la presencia de la violencia y su función en todo sistema de derecho para no caer en un cortocircuito en el que la defensa de las víctimas, su memoria y su significado conduzcan irremediamente y directamente a un pacifismo acrítico.

Es necesario retener también su propuesta de una revolución que no fuera medio para nada, sino que tuviera en sí misma su propio fin, con lo cual la revolución sería violencia inmediata y como tal quedaría inmunizada en su carácter de medio para alcanzar algún fin exterior a sí misma, dando con ello a entender que ésa es la única forma de superarse como violencia.

Por otro lado, llama la atención, y por ello conviene resaltarlo, la naturalidad con la que Benjamin introduce el factor Dios en la discusión. Llama la atención porque el horizonte en el que estamos acostumbrados a pensar es el horizonte del *etsi deus non daretur* como principio metodológico ineludible de todo pensamiento después de la Ilustración. Algo que, como vemos, le importa bien poco a Benjamin.

Estamos obligados, pues, a analizar la razón y el sentido que tiene en el análisis de la crítica de la violencia esta introducción del factor Dios a la que procede Benjamin. Lo hace diferenciando el significado que obtiene la violencia en el espacio del mito y el que tiene en su relación con Dios. (Es conveniente resaltar que Benjamin no procede a ningún análisis de la diferencia constitutiva entre la mitología y Dios, y esta falta de análisis se puede entender en la referencia que Rolf Tiedemann hace en relación con la importancia de su ser judío incluso por encima de su confesión marxista, una referencia que se puede leer en la introducción a la publicación en español del texto *Pasajes* de Benjamin,⁴ en sus distintas versiones y con todos sus materiales. Aunque, por otro lado, el análisis de la violencia en relación con uno o con otro implica en sí mismo una reflexión sobre la diferencia que para Benjamin es constitutiva ente el mito y Dios.)

Tratando de decirlo de una forma sobremana resumida, la violencia en el mito es función de la misma presencia, de la mera presencia del mito, y no está en función de la capacidad de castigo que pueda aparecer en el desarrollo de la mitología. La mera presencia mítica implica violencia, hasta el punto de construir por medio de esa presencia violenta la misma existencia humana en culpable en su condición de criatura. Para Benjamin la violencia del espacio mítico es una marca de la diferencia entre el mito y el hombre. La culpabilidad de la mera existencia creada se convierte en destino porque el hombre no es ni siquiera consciente de su culpabilidad ni de su violación de la regla. Sin embargo, el castigo de la violencia mítica no llega a anular la vida del culpable, porque seguir en vida es mayor castigo que la propia muerte. (Benjamin recurre al ejemplo de la leyenda de Niobe, pero podía haber recurrido al ejemplo de Caín, y si no lo hace es porque en este caso el

4. Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005.

que impide la liquidación violenta de Caín es el propio Dios de la Biblia, y no un mito. Quisiera llamar la atención sobre el paralelo que se abre entre esta comprensión de la existencia humana en el espacio del mito tal y como lo explica Benjamin, sometida a una culpabilidad ignorante y al destino correspondiente, pero preservada en su propia vida, y el *homo sacer* de Giorgio Agamben en la obra del mismo título, la existencia desposeída de todo sentido, zoos y no bios, pero que ni siquiera sirve para ser ofrecida como víctima a los dioses, sacrificándola, según la mitología romana.)

Para Benjamin, (el) poder es el principio de la posición de derecho del mito, mientras que la justicia es el principio de toda posición divina de fines. La violencia en el espacio mítico funciona por medio de la posición de fronteras, llegando incluso a la adjudicación de derechos a los que están fuera de las fronteras del espacio constituido por la posición del derecho —recurre al ejemplo sarcástico del mismo derecho adscrito al pobre y al rico de dormir debajo de los puentes—. Pero toda posición de fronteras implica violencia. Y, según Benjamin, el castigo como destino de la violencia mítica produce él mismo la razón del castigo; se impone de nuevo un paralelo entre esta afirmación y la afirmación de San Pablo en la carta a los romanos de que la ley mata, porque la ley produce su propio incumplimiento, mientras que sólo la gracia salva.

Según Benjamin, la violencia mítica es ponente de derecho, pero la divina destroza el derecho; la violencia mítica pone fronteras, mientras que la divina destroza sin fronteras. La violencia mítica es castigadora y expiatoria, pero la divina es desexpiatoria, no necesita, no exige expiación alguna. Aquélla, la mítica, es amenazante, ésta, la divina, golpea; aquélla es sangrienta, mientras que ésta es letal sin sangre.

Para decirlo con las propias palabras de Benjamin: «Con la desaparición de la vida misma desaparece el imperio del derecho sobre el vivo. La violencia mítica es violencia de sangre sobre la simple vida en función de la violencia misma, la divina, violencia pura sobre toda la vida por amor del vivo. La primera exige víctimas, la segunda las acepta. [...] Romper el círculo de las formas míticas del derecho, de-poner el derecho junto con todas las violencias que necesita y en las que se apoya, incluida la violencia del Estado: en ello se fundamenta la aparición de un nuevo tiempo histórico. [...] Toda violencia mítica es condenable, la que pone derecho, la que decide, condenable también la violencia que mantiene la situación de derecho, el derecho administrado. La violencia divina, sello e insignia, nunca instrumento de su sancta ejecución, puede ser llamada la reinante» (1992: 127-131).

Pero Benjamin sigue hablando de la violencia. Distingue entre una violencia aceptable, la divina, y una violencia a superar, la mítica. En el espacio de esta violencia a superar se hallan todas las formas y todas las situaciones de derecho, incluido el Estado de derecho mismo, porque en él está presente la violencia, la violencia mítica que se mueve entre los medios que no se pueden legitimar definitivamente por sí mismos, y los fines cuya justicia le es imposible fundamentar a la razón humana postkantiana.

La violencia aceptable, la vinculada a Dios, es una violencia inmediata. Se puede tratar de entender lo que significa violencia inmediata, una violencia que reniega de poder ser utilizada como instrumento para alcanzar algún fin, tomando como referencia la idea de la historia del propio Benjamin. La historia, según él, no es algo que se va construyendo sobre una secuencia constante. El conocimiento histórico no es un conocimiento acumulativo de sucesos —algo que daría lugar a la tristeza—, sino que el conocimiento histórico se produce por la capacidad de poseer lo que en cada suceso histórico es capaz de presente, de ser poseído por quienes lo conocen y actualizado en un presente. En este sentido, para Benjamin, en cada suceso histórico, en cada época histórica existe algo que supera su mera historicidad, algo así como una revelación en la historia de una verdad no condicionada a la historia. Por esta misma razón afirma que no es adecuado pensar en que la historia tenga una meta a alcanzar, sino que algo pondrá fin a la historia: el mesías. El mesías cerrará la historia, pero habiéndose anunciado en la historia, como algo externo, superior a la historia.

En este sentido, Benjamin piensa en categorías nietzscheanas. Nietzsche, en su obra *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Acerca del provecho y las desventajas de la historia para la vida), afirma que una auténtica visión de la historia sólo es posible desde el exterior a ella misma, porque entender la historia desde dentro de sí misma significa tanto como someterse a los poderes fácticos que en ella han regido y reducirla a simple memoria arqueológica.

En la misma línea, y saliendo del campo de la historia para acercarnos a las reflexiones de Benjamin en el ámbito del lenguaje, el sentido de lo histórico que impera en sus reflexiones sobre la violencia y la historia tiene su paralelo en su filosofía del lenguaje. Ya en la aclaración conceptual que escribe al inicio de su estudio sobre el teatro trágico en el barroco, Benjamin se esfuerza por distanciarse de la epistemología moderna en la medida en que ésta se estructura como un poseer la realidad por medio del conocimiento, por medio de los conceptos. Elabora el concepto de la presentación: la realidad de una época, de un fenómeno histórico, pero también del conjunto de la realidad se le presenta al intelecto, y se le manifiesta en el concepto. Pero el conocimiento no es una relación de posesión, sino de comunicación en lo que se hace presente —de nuevo se hace imperativa la relación de este planteamiento con las críticas de Emmanuel Levinas a Husserl en el desarrollo de la fenomenología de éste, contraponiendo el conocimiento como decir al conocimiento como dicho, e introduciendo en el decir la direccionalidad al otro como la transcendencia que fundamenta la metafísica, y con ello la misma percepción del tiempo, del otro y de Dios—.

Para la filosofía del lenguaje de Benjamin, éste no es instrumental, no es medio para la consecución de algo, sino lugar en el que se manifiesta la verdad. A pesar de que toda la epistemología moderna, como el desarrollo de toda la ciencia moderna, se basa en el nominalismo ockamiano, Benjamin se resiste —de ahí mi afirmación inicial de la dificultad de su ubicación—: «A través de la palabra el hombre con el lenguaje está vinculado a las cosas. La palabra humana es el nombre de las cosas. Con ello no es ya más válida la idea que se corresponde con la perspectiva burguesa de la lengua, es decir, que la palabra se relaciona de forma casual con la cosa, que la palabra es la señal de las cosas (o de su conocimiento) puesta por alguna convención».⁵

En este horizonte analiza la función de la traducción, de la que dice que es posible porque detrás de cada lengua existe una lengua perfecta que se manifiesta en cada una de ellas, aunque de forma parcial, y si bien los elementos particulares, las palabras y las frases de las distintas lenguas se contraponen, «estas lenguas se complementan en su misma intención» (Benjamin, 1992: 55), porque «el parentesco suprahistórico de las lenguas radica en que en cada una de ellas como conjunto siempre se piensa en lo uno que es lo mismo» (ibídem: 55). Por eso la verdadera función y el verdadero trabajo del traductor consiste en la «integración de las muchas lenguas en una verdadera» (ibídem: 59).

Para entender el alcance verdadero de estas afirmaciones sería conveniente acercarse a las explicaciones que da de la cábala el gran amigo de Benjamin, Gershom Scholem, mostrando cómo a los místicos judíos les era posible deducir del nombre Yahvé toda la realidad, la realidad creada entendida desde las posibilidades encerradas en un nombre.⁶ Tanto en esta mística de la cabala como en las reflexiones de Benjamin nos encontramos con la idea de la posibilidad —¿de la realidad?— del universal concreto como una de las grandes utopías de la humanidad, de la misma forma en que la utopía de la historia no consiste en la meta a alcanzar, sino en aquello, o en aquel, que le pone fin, anunciado en ella, pero desde fuera de ella, porque ese fin contiene toda la historia, pero no ésta a aquél o a aquello.

5. *Über die Sprache des Menschen*, en Walter Benjamin, *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays* (Lengua e Historia. Ensayos filosóficos), Ditzingen, Reclam, 1992, 41.

6. Gershom Scholem, *Lenguajes y cábala*, Madrid, Siruela, 2006.

En el universal concreto estaría superada toda violencia, en la medida en que las tensiones entre la particularidad de la cosa y la abstracción del nombre, de la palabra, fuente de la violencia del hombre sobre la naturaleza —Bacon, Foucault, Bourdieu—, quedarían anuladas y superadas. Y en la violencia pura de la divinidad, en aquella que sólo está al servicio de sí misma como su propia anulación porque destruye fronteras y porque está al servicio del viviente, quedan superadas todas las violencias que están al servicio de fines no fundamentables de forma definitiva y, por lo tanto, no justos, es decir, injustificables.

Por todo lo dicho en los últimos párrafos, se puede entender que en el estudio de Benjamin en el que más me he centrado, en su crítica de la violencia, aparezcan dos posibilidades de actuación humana liberadas de la violencia: la palabra y la educación. De la palabra afirma que en la conversación y en los acuerdos privados se produce una forma de comportamiento que está fuera del derecho y, por lo tanto, de la violencia que lo sustenta. En ese trato humano en el medio de la palabra y de la conversación se produce el olvido, el perdón, el no tener en cuenta, el no pedir cuentas, incluso la mentira que queda sin castigo; afirma que sólo muy tardíamente entró el engaño en el sistema de derecho como merecedor de castigo.

De la misma manera afirma que en la educación parental se da una relación fuera de los esquemas del derecho: la violencia educativa se halla fuera del contexto del derecho, pero es una forma de las manifestaciones de la violencia. Esta manifestación de violencia puede ser considerada destructiva, pero sólo de forma relativa, pues está en función de bienes, de derechos, de la vida, pero nunca de forma absoluta en función del alma del vivo. Y Benjamin aduce este ejemplo de violencia que no pone derecho de la relación educativa tomando como ejemplo a Dios.

• **La crítica de la violencia en Benjamin y las víctimas**

Volvamos ahora —después de este enrevesado viaje por las que, en mi opinión, son las ideas de Benjamin que mejor se adecuan a una reflexión sobre el tema del encuentro en el que se enmarca este trabajo— a las preguntas planteadas en la introducción: ¿qué nos aportan para reflexionar sobre el significado de las víctimas del terrorismo en nuestra sociedad? ¿Cómo debemos entender y valorar la violencia, y condenarla? ¿Desde qué fundamentos? ¿Es el planteamiento de Benjamin y su visión de la historia una visión pesimista o llena de esperanza?

Para quienes defendemos que la condena de la violencia no necesita recurrir a principios éticos, sino que implica una condena política en cuanto la violencia terrorista pone en entredicho lo que define al Estado democrático, al Estado de derecho, su carácter de monopolio legítimo de la violencia, las reflexiones de Benjamin suponen, como mínimo, la obligación de repensar y argumentar más detalladamente la afirmación misma.

En primer lugar, conviene recordar en todas sus consecuencias la definición del Estado de derecho: monopolio, legítimo, de la violencia. Las reflexiones de Benjamin obligan a no esconder ninguno de los elementos de la definición. El Estado no se entiende si no es en relación con la violencia. La defensa del Estado y, en relación con esa defensa, la condena de la violencia terrorista y la reclamación de la memoria y del significado político de las víctimas no pueden hacerse desde el supuesto de que el Estado de derecho implica la superación de toda violencia, la desaparición de la violencia. Benjamin tiene razón cuando recuerda que toda situación de derecho, también la del Estado de derecho, mantiene viva la presencia de la violencia, la sancionada y la necesaria para mantener esa sanción. Negarlo implica imponer un velo sobre la realidad, ideologizar la realidad

del Estado de derecho y, en ese sentido, crear un fetiche, recurriendo a un concepto muy usado por el propio Benjamin. Y aunque suene a profunda heterodoxia, desde este reconocimiento se puede entender el significado de aquellos que tantas veces entre nosotros han dicho que lo que es necesario no es condenar la violencia de ETA, sino todas las violencias.

La pregunta que nos debemos hacer es si es posible condenar todas las violencias, superarlas. Porque si de las reflexiones de Benjamin se deduce que también en el Estado de derecho está presente la violencia, con más razón se deduce la inaceptabilidad de la violencia revolucionaria, en la medida en que esta violencia revolucionaria es un medio para una nueva posición de derecho, y una posición con pretensión de definitiva, y por ello excluida de la necesidad de legitimación. La violencia revolucionaria sólo sería aceptable como inmediata, negando su carácter de medio o instrumento para fin alguno, una violencia que se agota en sí misma, una violencia divina capaz de salvar en el propio castigo, una violencia que juzga y salva al mismo tiempo —reconozco que es una formulación cercana a las reflexiones de Benjamin, pero directamente tomada del comentario de Karl Barth a la carta a los romanos de San Pablo.

Como inciso: las pocas teorizaciones que de su posición revolucionaria han surgido del entorno de ETA y de Batasuna hablan de la necesaria destrucción del sistema Estado, no de la destrucción de España o Francia como Estados, sino del sistema Estado en sí mismo, colocándose así en un horizonte trotskista.

Pero lo más importante es que de las reflexiones de Benjamin se deduce la imposibilidad de superar o hacer desaparecer la violencia, y que la única violencia con sentido en la historia es la violencia que acaba con la historia como su fin, no como su meta, la violencia divina. Las víctimas del terrorismo de ETA, sin embargo, son víctimas en la historia. Y lo que nos tenemos que preguntar es qué hacemos, cómo entendemos, cuál es el significado que adjudicamos a esas víctimas en condiciones de historia, y no desde fuera de la historia, en condiciones normales, es decir, contingentes de habla, y no desde el supuesto del universal concreto, que nunca se dará en la concreción de la historia.

En condiciones históricas se puede y se debe mantener que las víctimas poseen un significado político que está en relación directa con el valor del Estado de derecho: son víctimas porque quien las produce no acepta el Estado de derecho, porque quien las produce pretende poner otra situación de derecho usando para ello la violencia, y sin querer someterse a la exigencia de la prueba de legitimidad de la violencia, como sí lo hace el Estado de derecho.

La memoria de las víctimas implica un significado complejo: es la memoria de la presencia permanente de la violencia, también la del Estado de derecho; es la memoria de la inaceptabilidad de una violencia instrumental para la constitución de una nueva situación de derecho; es la memoria de que a pesar de que en condiciones de historia la presencia de la violencia es inevitable (siempre será violencia vinculada al mito, lo que obliga a laborar en el mito —Blumenberg—), su regulación debe estar sometida a una presión permanente de legitimidad, y que esa legitimidad surge del juego entre la tendencia a reglas de juego universalizables en su formalidad, y la posibilidad de condiciones sustantivas de la definición de la buena vida —llamémoslas identidades— necesariamente particulares. Lo que implica la sumisión de la pretensión absoluta de la soberanía al imperio del derecho, pero de forma que de esa sumisión surja la necesaria división del poder, para que no exista nunca cobertura total entre poder y derecho, lo cual en último término significa la imposibilidad de una última y definitiva legitimación del poder, como bien lo vio Guglielmo Ferrero.⁷

7. *El poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Buenos Aires, Interamericana, 1943; Madrid, Tecnos, 1998.

Al fin y al cabo, en la víctima, en su memoria y en su significado, se encarna la exigencia de pensar en la necesaria superación de la violencia en la medida en que la violencia siempre produce víctimas, y al mismo tiempo, la necesaria acotación de la violencia en el Estado de derecho, con la presión permanente de tener que legitimar su monopolio, el acotamiento de la violencia, pero a sabiendas de que no existe ninguna legitimación definitiva del poder jurificado en el derecho, lo que debería llevarnos a entender el Estado de derecho y la democracia como un esfuerzo inacabable de apertura, a entender la democracia como un espacio abierto, de superación permanente de fronteras, lo cual sólo es posible en la formalidad de las reglas del juego, y nunca en la sustantividad de identidad alguna, sea de clase, sea de identidad cultural, sea de espacio geográfico: democracia como negación de todo tipo de nacionalismo.

En cualquier caso, Benjamin no renuncia, a pesar de ser consciente de las condiciones en las que se desarrolla la historia, a pesar de ser sabedor de todas sus contingencias, a pensar más allá de las fronteras de esas contingencias, porque las contradicciones presentes en ellas mismas le obligan a hacerlo. Claro que en ese esfuerzo se coloca más allá de las prohibiciones que ha dictado el pensamiento moderno desde la Ilustración misma. Si Kant prohíbe a la razón pura preguntar más allá de los fenómenos y en su consecuencia, Wittgenstein nos recomienda que nos calleemos acerca de aquello de lo que no se pueda hablar, las contradicciones de la historia, sus propias contingencias en cuanto tales, el sufrimiento, y, más que el sufrimiento abstracto, los oprimidos y los sufrientes de la historia se quedan sin poder articular su esperanza —sin lenguaje para plantear su queja, como dice Lyotard de las víctimas del holocausto, porque tendrían que usar el lenguaje jurídico articulado por sus verdugos—, a lo cual no se resigna Benjamin, en nombre de la esperanza, en nombre de la humanidad de los hombres concretos.

Lo que no sólo no es óbice, sino que implica la obligación de diferenciar siempre con toda claridad el plano en el que se realizan los planteamientos: la superación definitiva de la violencia en su consideración de violencia divina, como fin de la historia, no como meta de la historia. Y el control de la violencia sometida a la presión permanente de su legitimación, en la conciencia de la imposibilidad de la legitimación definitiva, en las condiciones de la historia por medio de la defensa del Estado de derecho y de la democracia como espacio abierto, por definición sin fronteras, en su carácter de formalidad, pero con conciencia también de que los hombres sólo existen en su propia concreción, sometidos a la presión de lo universal, pero, recurriendo al lenguaje bíblico nada ajeno por cierto a las reflexiones de Benjamin, siempre en camino, nunca en la meta, porque ésta se encuentra fuera de la historia.

La Ilustración corrigió la tradición cristiana y la metafísica. Benjamin corrige en buena parte la Ilustración en la medida en que no se deja encerrar en sus postulados y no asume la obligación de pensar sólo en los límites de esos postulados. A nosotros nos incumbe gestionar esas correcciones desde la memoria del significado de las víctimas del terrorismo.

Consideraciones sobre las víctimas del terrorismo en el País Vasco desde la perspectiva del totalitarismo nazi

1. El I Encuentro sobre Memoria y Víctimas del Terrorismo se ha servido del pensamiento europeo del siglo XX, en particular del relacionado con la experiencia del nacionalsocialismo, para arrojar luz sobre las vivencias de las víctimas del terrorismo en el País Vasco en el pasado y en el presente. Desde diferentes ángulos se ha podido constatar de este modo cómo el exilio, la persecución, la deshumanización, el estigma, la agresión contra la integridad, las heridas de la identidad, la invisibilidad o el desamparo, son elementos reconocibles en nuestro propio espacio. Tales prácticas, inequívocamente totalitarias, arrancan de una premisa común que torna superfluas las vidas de algunos seres humanos.
2. Desde la inspiración central del acto, en cuanto espacio de reflexión, cumple destacar, como una de las principales aportaciones del pensamiento sobre el holocausto, la que se refiere al valor moral de la víctima y a la consiguiente obligación de las sociedades concernidas de hacerse cargo de las implicaciones que de ello derivan. En su misma concepción, la discusión sobre las víctimas del terrorismo desde el espejo del holocausto lleva implícita la finalidad de ensanchar el espacio simbólico de las víctimas y, por tanto, de disponer un entorno de reconocimiento de su dignidad moral. Este reconocimiento debe expresarse singularmente en la tarea de contar con las víctimas, de que siempre sean consideradas como fines.
3. La reflexión sobre el nazismo impone una exigencia lógica, la asunción de una delimitación clara entre las figuras de la víctima y del victimario; de ello se desprende el compromiso de las instituciones políticas y de la sociedad en general de condenar categóricamente la violencia ejercida contra las víctimas, sin atenuantes ni subterfugios sustentados en la neutralidad o la equivalencia. Esta desautorización incondicional de la violencia se inscribe en un plano transversal, en cuanto prepolítico o prepartidario, y es compatible con todas las preferencias ideológicas, políticas o partidarias que asuman el presupuesto moral básico enunciado de la denuncia categórica e incondicional de la violencia.
4. Entre las dimensiones del reconocimiento figura en lugar destacado la que se refiere a la contribución de la sociedad para que la víctima pueda reconfigurar una memoria y construir un relato que ayude a restaurar su dignidad violentada. La justicia, en cuanto negación de la impunidad, es una condición básica al respecto. A la sociedad le corresponde mantener viva la memoria de la ignominia como correlato del reconocimiento debido y como señal de la frontera moral que separa a las víctimas de los perpetradores. El paradigma del fundamentalismo étnico del nazismo permite concebir a las víctimas como un patrimonio colectivo, como una lección permanente de las derivas a las que ninguna sociedad puede sucumbir so pena de aniquilar los valores éticos y cívicos fundamentales. Es la lección del «Nunca más».
5. Los supervivientes del nazismo se encontraron con el sufrimiento añadido de no ser en muchos casos bien recibidos al volver de los campos. No son la excepción aquellas víctimas del terrorismo que después de haber perdido a sus seres queridos siguen siendo objeto de diversas formas de estigmatización, por no hablar del reconocimiento antagónico de los victimarios, que renueva constantemente su dolor. De aquí se desprende una exigencia social imperiosa dirigida a eliminar cuanto antes y de forma terminante todas las prácticas de acoso, humillación, estigmatización; en definitiva,

de atentados a su dignidad, como modo de ejercitar lo que se ha denominado justicia comunitaria. Si los supervivientes del nazismo se impusieron la obligación de testimoniar sobre lo pasado para combatir a negacionistas y revisionistas, aquí la responsabilidad del testigo añade al deber de memoria un compromiso militante y social; y tal responsabilidad compete tanto a las víctimas y a sus cercanos como a los agentes políticos, a las organizaciones cívicas y a la sociedad en su conjunto.

6. Los pensadores examinados en este encuentro —Jean Améry, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Primo Levi, Paul Ricoeur y Joseph Roth— se inscriben en las dos constelaciones comprometidas: la de los supervivientes y de los que se vieron forzados al exilio, pero también la de quienes, sin riesgo directo de sus vidas, se impusieron la tarea de indagar sobre la naturaleza de las ideologías totalitarias o de subrayar el deber de memoria respecto a lo ocurrido y las obligaciones para con las víctimas. Resulta inexcusable, desde la perspectiva del encuentro, mencionar las constelaciones que albergaron contribuciones intelectuales de muy otra especie: en primer lugar, la de quienes oficiaron de apóstoles del nazismo —cuyos homólogos son hoy estadísticamente insignificantes en el escenario vasco— y, luego, la muy abultada, en los dos supuestos, que alberga a quienes se instalan en la ceguera más o menos voluntaria, la indiferencia acomodaticia y un silencio protector frente a los rigores del miedo. El espejo del holocausto muestra que la inhibición y la indiferencia constituyen actitudes incompatibles con la dignidad de las víctimas.

7. La reflexión sobre el nazismo ha puesto de manifiesto que el discurso fanático y sectario daña directa y principalmente a las víctimas, pero afecta subsidiariamente al tejido social completo en el que tienen lugar los procesos de deshumanización consiguientes, por lo que comporta de degradación ética del entorno en su conjunto. Como en todos los casos en que se hacen presentes, las prácticas de terror acaban quebrando la fábrica misma de la sociedad y degradando los soportes cívicos del comportamiento colectivo. La presencia de víctimas, amenazados y perseguidos es sentida como un baldón en todas las situaciones de esa naturaleza, pero especialmente en la de aquellas sociedades avanzadas, con un alto nivel de bienestar y con una conciencia del valor de los derechos humanos; esto último da cuenta de la incomodidad que genera la visión de la imagen propia reflejada en el espejo oscuro del nacionalsocialismo. Sin embargo, la vergüenza social no importa tanto en cuanto exponente de una afectividad negativa incapacitante, como en cuanto estímulo y acicate para un trabajo cabal por la justicia y la paz inspirado en la solidaridad con las víctimas. Aquí encontrará un nuevo punto de apoyo el impulso de una acción colectiva reflexiva y decidida, para hacer frente a la persistencia del mal entre nosotros y para poner de relieve la responsabilidad moral de aquellos discursos y actitudes que no son consecuentes con el compromiso derivado del estado de cosas que acompaña a las prácticas de victimización.

8. Las entidades organizadoras —Bakeaz, la Fundación Fernando Buesa y el Aula de Ética de la Universidad de Deusto—, atentas a la sensibilidad de las víctimas y a las preocupaciones de la sociedad, se comprometen a proseguir su reflexión sobre estas cuestiones en próximos encuentros.

Comité científico del I Encuentro sobre Memoria y Víctimas del Terrorismo
(Bilbao, 2 y 3 de abril del 2009):

Martín Alonso, catedrático de Filosofía del IES Los Corrales de Buelna, Cantabria.

Galo Bilbao, profesor de Ética de la Universidad de Deusto.

Jesús Casquete, profesor de Teoría de los Movimientos Sociales de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.

Xabier Etxeberria, catedrático de Ética de la Universidad de Deusto.

Jesús Prieto, profesor de Educación en Valores del Berritzegune de Vitoria-Gasteiz.

En el presente trabajo se intenta un acercamiento a la problemática de la violencia y el derecho en uno de los ensayos fundamentales de Walter Benjamin. Para Benjamin toda posición de derecho implica violencia. La violencia no se supera por medio de la revolución. Sólo una violencia que no fuera medio para nada sería una violencia aceptable, inmediata a sí misma. Pero una tal violencia sólo la ve en el ámbito de Dios, en contraposición al ámbito del mito. El texto también coloca estas reflexiones en la cercanía del ideal del universal concreto que se puede encontrar en los trabajos de Benjamin sobre el lenguaje.

Joseba Arregi Aranburu (Andoain [Gipuzkoa], 1946) es doctor en Teología y en Sociología, y profesor de sociología en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Entre sus publicaciones destacan las siguientes: *Euskadi invertibrada* (Alegia, Oria, 1996), *Euskadi como pasión* (San Sebastián, Hiria Liburuak, 1999), *La nación vasca posible* (Barcelona, Crítica, 2000), *Ser nacionalista* (Madrid, Acento, 2000), con Diego López Garrido, y *Dos modelos de Estado: la historia y la norma* (Madrid, Instituto Nacional de la Administración Pública, 2005). Cabe citar también otros trabajos publicados en libros o revistas: «La memoria de las víctimas en el discurso político», en *Las víctimas del terrorismo en el discurso político*, de la Fundación Miguel Ángel Blanco (Madrid, Dilex, 2007), «Europa bakarra, Europa anitzak» (*Uztaro*, 15, 1995), «Ética de la vida: clonación humana e ingeniería genética» (*Claves de Razón Práctica*, 122, 2002), «Memoria, olvido, institución» (*El Valor de la Palabra/Hitzaren Balioa*, 4, 2004) y «Erljioak gaur zentzurik bai?» (*Hemen*, 2004).