



V Jornada Walter Benjamin: Desfiguración, redención y materialismo.

Centro de Investigaciones en Filosofía / Departamento de Filosofía

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata

23 al 25 de octubre de 2024

Título del trabajo:

Walter Benjamin y Hannah Arendt: entre la violencia y la rabia*

Daniela Losiggio**

IIGG, Universidad de Buenos Aires / Conicet

Universidad Nacional Arturo Jauretche

Natalia Taccetta***

IIGG, Universidad de Buenos Aires / Conicet

IIAA, Universidad Nacional de las Artes

Resumen

Tras una amistad atravesada por la guerra y el exilio y a pesar de que sus obras se tocan escorzadamente, este artículo parte de la posibilidad de leer un diálogo entre Walter

* Una versión ampliada de este texto se publicó en Losiggio, D., Taccetta, N. (2023). "Violencia, derecho y rabia: una posible filiación entre Walter Benjamin y Hannah Arendt". *Hybris*, vol. 14: 197-222.

** Investigadora de CONICET, profesora en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional Arturo Jauretche.

*** Investigadora de CONICET, profesora de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de las Artes.

Benjamin y Hannah Arendt en torno a la relación entre poder y violencia. Aunque el primero se había dedicado al tema en los años veinte y treinta y la segunda recién concretamente en el año 1970, el carácter tormentoso del siglo XX confirmaría muchas de sus intuiciones en torno a la violencia. De ahí la relevancia filosófica de recuperar el modo en que ambos la pensaron y la forma en que abordaron epifenómenos como la rabia y el enojo; a fin de revelar algunas claves sobre lo político contemporáneo que confluyen con renovadas perspectivas críticas como la del llamado “giro afectivo”.

Introducción

La relación de Hannah Arendt con Walter Benjamin es, ante todo, de una enorme amistad. Benjamin era primo de Günther Stern, el esposo de Arendt, más conocido por su seudónimo, Günther Anders. Sin embargo, no fue este parentesco político el que los acercó, sino el exilio. En Francia, Arendt se involucró en una organización sionista que ayudó a muchos judíos a huir desde Europa hasta Palestina. Desde ese lugar y por la especial estima que le tenía, se ocupó económica y emocionalmente de Benjamin. En las cartas dirigidas a Anders, lo ponía al día sobre su primo a quien llamaba amorosamente “Benji” (2016).

Benjamin confiaba tanto en Arendt que, días antes de su suicidio en Portbou, le entregó en mano nada menos que el manuscrito *Sobre el concepto de historia*, una suerte de testamento filosófico. Fiel al legado, Arendt se empeñó en publicarlas. En correspondencia con Anders, le encomendaba que converse con Theodor Adorno y Max Horkheimer, del Institut für Sozialforschung y arbitre los medios para la publicación. Más tarde, ante la reticencia de ellos –y cierto escepticismo por parte del propio Anders sobre el valor de la obra en cuestión– Arendt no disimulaba su fastidio:

Difícilmente podremos ponernos de acuerdo sobre Benjamin. Pero aparte de eso: me parece simplemente un deber de lealtad hacia el difunto amigo y colaborador, que después de todo ya no está en condiciones de discutir con los señores, publicar todo lo que había decidido publicar. Le ruego mucho que me haga saber lo que se ha decidido en el sabio consejo (2016 [1941], p. 46).

Esta intensa relación afectiva e intelectual no tiene gran impacto en la obra de ninguno de los dos autores, que, además, suele considerarse irreconciliable. Sin embargo, las *Tesis* tuvieron un peso importante para Arendt, al menos en su trayectoria vital. Tal como allí se explica, las narrativas sobre el progreso reifican la crueldad que tiene lugar

en el tiempo presente. Lo hacen, sabemos, postulando que el sufrimiento se encuentra al servicio de un futuro benevolente. Las referencias de Arendt a estas cuestiones parecen reflejar el influjo benjaminiano. En el ensayo *Sobre la violencia* (1970), en efecto, ironiza acerca de los imaginarios del progreso: “solo necesitamos marchar hacia el futuro, [pues] no podemos dejar de contribuir de cualquier modo al hallazgo de un mundo mejor” (Arendt, 2006, p. 42).

En *Los orígenes del totalitarismo* (2006 [1951]), Arendt ya había subrayado el aspecto más dramático de este tipo de narrativas. Los totalitarismos fundan sus aparatos normativos en cierta legalidad histórica o natural que conduciría a la “humanidad verdadera” (2006, p. 619-620). Arendt no puede dejar de observar que esta confusión de lenguajes es una consecuencia del pensamiento del siglo XIX (la ley marxiana de la historia o la darwiniana de la evolución natural). En este sentido es que sostiene la necesidad de pensar el derecho más allá de la violencia en la que lo cifra el pensamiento decimonónico. Cercanamente, Benjamin cree que el “estado de excepción” al que se llega en el totalitarismo ya era la regla hacía mucho tiempo, como se expresa en la tesis VIII de *Sobre el concepto de historia*. Ya en el ensayo *Para una crítica de la violencia* (1921), Benjamin se ocupa de poner al descubierto la yuxtaposición entre regla (ley, derecho) y excepción que, según él, yace en el corazón de la doctrina moderno-liberal del derecho. La violencia se presenta, entonces, como sustancial al derecho moderno. Ahora bien, a diferencia de Arendt, Benjamin no busca los rastros de un derecho extra-legal, sino de una violencia extra-legal, un tipo de violencia que pueda, precisamente, poner coto a la violencia del derecho.

¿Pueden pensarse de modo cercano el poder sin violencia (Arendt) y la violencia sin derecho (Benjamin)? Dicho de otro modo, ¿pueden ambas tesis conjugarse y ofrecernos claves para reflexionar hoy sobre una vida política sin violencia? Y, por otra parte, ¿pueden ciertos epifenómenos como la rabia y el enojo, vinculados a la violencia pero no necesariamente inherentes a ella, pensarse en su politicidad desde la actualidad del pensamiento de estos autores?

En lo que sigue, se intenta compatibilizar estas reflexiones de Benjamin y de Arendt en cierta conceptualización de la no-violencia, para luego observar el carácter redentor y la politicidad de ciertos afectos que aparecen vinculados a estas reflexiones, como la rabia y el enojo. En este sentido, proponemos una revisión de ambos autores, no exegética y contemporánea, vinculada al llamado “giro afectivo”.

Violencia y poder

En las primeras páginas de su ensayo sobre la violencia, Arendt subraya una intuición que el tiempo solo se encargaría de confirmar: el desarrollo técnico de la violencia adquiere un potencial de destrucción cuyas consecuencias son difíciles de dimensionar (Arendt, 2015, pp. 11 y ss.). Lo expresa con contundencia cuando dice que “la revolución tecnológica, una revolución en la fabricación de herramientas, ha sido especialmente notada en la actitud bélica” (2015, p. 12). Esta relación entre técnica y guerra recuerda al último apartado del ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cuando Benjamin convence sobre la relación entre estetización de la vida política y guerra, siendo la primera especialmente posible por la proliferación de medios técnicos de reproducibilidad de la imagen como la fotografía y el cine. El fascismo, sostiene Benjamin, se ocupa de que las masas alcancen expresión, podría decirse, que tengan imagen, que experimenten una apariencia de democratización, pero que ni por asomo se vean modificadas ni las condiciones de producción ni las opciones de vida. En un ensayo dedicado a la relación entre la estética y los dispositivos de producción capitalista, Benjamin avizora con claridad la preeminencia de la violencia.

En la historia reciente, sobran seguramente ejemplos para darle la razón a esta idea en torno a lo que llama “dominio de la violencia”, pues al pensamiento sobre la violencia ocupando el centro de la escena política le corresponde asumirla como “*ultima ratio*” de la política. De ahí que incluso, como afirma Arendt parafraseando a Karl von Clausewitz, “la paz es la continuación de la guerra por otros medios, es el actual desarrollo de las técnicas bélicas” (2015, p. 20). También podría pensarse que Arendt está recogiendo el guante dejado por Benjamin en los primeros párrafos de *Para una crítica de la violencia* en los que asegura que, para indagar sobre la justicia, en el centro de la escena está “la pregunta por la legitimación de ciertos medios que constituyen la violencia” (Benjamin, 2017, p. 20).

A pesar de momentos en los que violencia y poder parecen superponerse, Arendt se ocupa de distinguirlos con exhaustividad. Se trata de formas de denominar el tipo de dominio que se ejerce sobre los otros. Sin embargo, cuando los refiere con claridad, Arendt piensa al poder como capacidad humana de actuar concertadamente; a la potencia, como una propiedad que pertenece al propio carácter; y a la autoridad, como

algo -algún tipo de materialidad o sustancia- que se atribuye a las personas. En este esquema, fuerza y violencia parecen solaparse en la medida en que la primera suele usarse como sinónimo de la segunda aunque debería “indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales” (Arendt, 2015, p. 61). La violencia, entonces, parece definirse por su carácter instrumental al tiempo que se acerca a la potencia que se multiplica con los medios.

Ahora bien, cuando Arendt tematiza el gobierno, reconoce lo tentador que resulta “concebir el poder en términos de mando y obediencia e igualar así al poder con la violencia” (Arendt, 2015, p. 64). La violencia se presenta como requisito indispensable del poder y el poder como una “fachada” (*façade* en el original). Para pensar esto, Arendt analiza el fenómeno de la revolución. Los “teóricos de la revolución” la identifican como inversamente proporcional a la “creciente capacidad destructiva de las armas a disposición exclusiva de los gobiernos” (Arendt, 2015, p. 64). En este sentido, Arendt asegura que la historia del siglo XX contrasta esta intuición, convencida de que el corazón de la revolución es frenar la superioridad del gobierno y la estructura de su poder, pues, cuando esta se ve radicalmente alterada, las armas cambian de mano, pero el “alzamiento armado” (armed uprising) ya no llega a producirse o se lleva a cabo cuando, estrictamente, ya no es necesario: “Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad” (2015, p. 66). Así pensada, la revolución sólo es posible allí donde el poder se ha desintegrado. Sin embargo, también entonces parece necesario que exista “un grupo de hombres preparados para tal eventualidad que recoja ese poder y asuma su responsabilidad” (Arendt, 2015, p. 67). Por su parte, en *Para una crítica de la violencia* (1921) –posiblemente influido por los escritos de Rosenzweig y Sorel–, Benjamin se explaya críticamente sobre la relación entre violencia y derecho. No obstante, una lectura no exegética del texto, permite vislumbrar la oposición entre violencia y poder propuesta por Arendt casi cinco décadas más tarde.

Cuando, en el ensayo de 1921, Benjamin defiende la violencia divina como coto definitivo al ciclo violento del derecho, ¿qué tipo de violencia es la que reivindica? Benjamin piensa que el derecho impone un ciclo vicioso de violencia, una trampa sin salida. El derecho se presenta como un medio para un fin (la justicia o la historia, dependiendo de la doctrina) y, luego, la violencia está justificada cuando se ejecuta en nombre de la ley. De este modo, lo que legitima la ley (el uso legal de la violencia) es la

ley misma: “si es por ley, es legítimo” (Butler, 2023). En épocas de normalidad, el derecho moderno siempre asume un carácter conservador (*rechtserhaltende Gewalt*), cuya finalidad es la de mantener el orden, administrarlo y castigar cuando se lo contraviene. Luego, allí donde se ejerce la violencia que amenaza al derecho, que busca atacarlo o engañarlo, surge también un modo de traducir, doblar e incorporar esa violencia subversiva al orden del derecho. A ese ejercicio de doblegamiento permanente, Benjamin lo llama violencia instauradora del derecho (*rechtsetzende Gewalt*). Esta violencia instauradora se expresa ejemplarmente en el derecho a huelga que el orden jurídico ha debido incorporar en su letra para poder subsistir.

Ahora bien, Benjamin propone añadir a este esquema la posibilidad de una violencia “por fuera” y “más allá” del derecho, a fin de complejizarlo y habilitar una violencia “pura” o “divina”, que ni instala ni conserva el derecho, sino que lo depone para inaugurar una nueva época histórica. Se trataría así de un tipo de violencia capaz de destruir “todo orden político basado en el derecho y [capaz de] generar su propia legitimidad” (Traverso, 2022, p. 525), una violencia que es “la única violencia que hoy sería posible devolver a la altura del hombre: la violencia revolucionaria” (Agamben, 2009, p. 103).

Hay otra expresión con la que Benjamin se refiere a una salida del orden del derecho, se trata de los “medios puros” que, curiosamente, ejemplifica con la diplomacia, una forma de la sociabilidad política que apunta al entendimiento. La conversación que busca la tregua, el esfuerzo de traducción, la búsqueda creativa de términos que eviten la escalada. Jürgen Habermas se ha inspirado en Benjamin para sostener que el entendimiento político no puede ser pensado como un cálculo de medios orientados a fines concretos (1999, 361), sino determinados por el afán de priorizar el acuerdo intersubjetivo. Aún cuando evidentemente esta conclusión no se atenga al canon, nos resulta sin embargo significativa. Los medios puros parecen ahora encontrar una filiación con la noción de poder de Arendt, la capacidad humana de actuar concertadamente y reconociendo a los otros como miembros de la comunidad.

Afectos políticos en Arendt y Benjamin: rabia, odio y venganza

En el tercer apartado del ensayo *Sobre la violencia*, Arendt se dedica a pensar, entre otras cosas, la relación entre rabia y violencia. “Es un lugar común señalar que la violencia brota a menudo de la rabia y que la rabia puede ser, desde luego, irracional y

patológica, pero de la misma manera que puede serlo cualquier otro afecto humano” (2015, p. 82). No concibe la rabia como una reacción automática o instintiva –en efecto, el capítulo comienza con la mención a las comparaciones que la sociología suele hacer entre los hombres y los animales no humanos a la que Arendt mayormente no suscribe–, sino que la piensa más bien como una conducta racional frente a las “condiciones sociales que parecen incambiables” (Arendt, 2015, p. 83). Enfatiza que debe haber razones para que surja la rabia, pues es una reacción ante la ofensa o la injusticia. De ahí que la violencia concomitante a la rabia sea exclusivamente un afecto racional y “tentador” aun cuando resulte de una velocidad no “deliberada”. Es decir, rabia, violencia e inmediatez de reacción parecen ir juntas cuando se trata de dar respuesta a la humillación personal o colectiva.

Aunque en muchas ocasiones Arendt llamó la atención sobre la irracionalidad del odio (2006, 2012a, 2012b), la rabia, en cuanto afecto, juega un papel original en su obra. La rabia e incluso la violencia pueden ser una respuesta racional ante la humillación. En efecto, describe el distanciamiento como aterrador especialmente cuando resulta de la indolencia y no de la reflexión. Afectos y razón, entonces, van de la mano en *Sobre la violencia*: “para responder razonablemente –dice– uno debe, antes que nada, sentirse ‘afectado’” (2015, p. 84). Lo opuesto de esta afectación es la incapacidad de movilizarse sentimentalmente hacia el mundo y no el ejercicio de la razón. Sin embargo, la violencia encuentra un límite y es racional en la medida de su eficacia: “la violencia, siendo por su naturaleza un instrumento, es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla” (2015, p. 103).

Una actualización de estas ideas las acercaría a posiciones contemporáneas como la de Sara Ahmed, quien no se pregunta solo por lo que las emociones son, sino más bien qué hacen en determinados marcos sociales y temporales. Quizás el aspecto nodal de *The Cultural Politics of Emotion* (2004) de Ahmed reside, precisamente, en la reposición de una teoría que no encuentra en el cuerpo o la mente la causa de los afectos o emociones, sino que más bien considera a las emociones como prefiguradoras de ciertos cuerpos. Para explicar esto, Ahmed recupera un recuerdo de infancia de la escritora activista Audre Lorde, en el que ella reconoce el rechazo inexplicable que le demuestra una pasajera blanca en el tren y cómo en ese momento ella descubre su propia negritud. De la anécdota se desprende cómo los afectos se adhieren o asocian a signos. Es en este

mismo sentido que Arendt había pensado el odio racial en *Los orígenes del totalitarismo* y no como un sentimiento surgido de la interioridad del sujeto.

Las políticas racistas no fueron nunca una novedad, mucho menos en la época del imperialismo europeo ultramarino: unos treinta años antes del ascenso del nazismo, Leopoldo II de Bélgica había propiciado la masacre de más de quince millones de congoleños. Otro tanto había ocurrido en la India cuando el Reino Unido decidió llevar a cabo algunas “matanzas administrativas”, por mencionar dos casos entre la larga lista de las atrocidades cometidas por las potencias imperialistas en África y Asia a fines del siglo XIX. Sin embargo, la novedad del totalitarismo fue, según Arendt, la de basar su régimen en la dinámica del odio y el resentimiento contra un enemigo interno, que se produce en el mismo momento en el que se lo pretende aniquilar. En este sentido, resulta interesante preguntarse cómo funcionan el odio y la rabia en diversos contextos, cómo logran alinear o separar a los sujetos, cuál es el papel que tienen en la conformación de subjetividades y la inteligibilidad de los cuerpos.

Benjamin se inquieta por estas cuestiones cuando en la tesis XII de la reflexión sobre la historia repara en el nexo entre el odio y la revuelta. Antecedida con un epígrafe en torno a *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida* de Friedrich Nietzsche, la tesis revisa la figura del sujeto histórico y la sitúa en “la clase oprimida que lucha” (2002, p. 58) podría decirse, “mientras lucha”, cuando es activo y transformador, motivado por afectos que lo arrancan de la mera opresión y la pasividad. En Marx, dirá Benjamin, es “la última clase esclavizada” y la “clase vengadora”; luego ubicará esta potencia en la Liga espartaquista de 1919 y en las ilusiones revolucionarias de Auguste Blanqui medio siglo antes. Pero luego vendrá la socialdemocracia, que apaga la potencia melancólica y su vocación por la redención del pasado y convierte a la clase obrera en “redentora de las generaciones venideras”, lejos de la potencia que le era más propia -la de salvar- y más cerca de la lógica del progreso: “La clase [obrero] desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los nietos liberados” (Benjamin, 2002, p. 58).

La redención del pasado es en el pensamiento benjaminiano -especialmente en los años de la escritura de las tesis-, además de activamente melancólica, también teológica y política. El odio y la venganza se convierten en las emociones de los oprimidos que pueden activar su potencial de lucha. No se trata, entonces, de resentimiento impotente,

sino de acción, revuelta (re)activa y praxis revolucionaria, imprescindibles para luchar contra el fascismo al que Benjamin se enfrenta. Indignación frente a las condiciones injustas como querrá Arendt, que se remontan al pasado de esclavos, siervos y campesinos oprimidos.

La venganza en Benjamin, entonces, se asocia a la potencia que proviene de la opresión, más cercana a la violencia divina de las reflexiones sobre la violencia, en términos de un tiempo catastrófico de inauguración de un nuevo orden. Podría decirse, entonces, que, en Arendt y Benjamin, las emociones no son pensadas como buenas o malas *a priori*, sino por lo que habilitan u obstaculizan. De algún modo, prefiguran lo que actualmente se conoce como “el giro afectivo”, corriente que hoy permite volver a leer sus obras para pensar el poder y la redención.

De la rabia y el resentimiento

En los últimos años de la década de 1990, comenzó a desarrollarse un nuevo marco teórico del pensamiento conocido como *affective turn*. El giro afectivo se deriva del pensamiento posestructuralista, las teorías feministas que hacen énfasis en las emociones y, fundamentalmente, la teoría queer. Reúne trabajos de autoras –a veces muy disímiles entre sí– que, en todo caso, comparten un denominador común: la idea de que el estudio sobre los afectos pone en jaque dicotomías clásicas del pensamiento como las de emociones y razón, cuerpo y mente, pasión y acción, íntimo y público. En este sentido, el giro afectivo busca poner de manifiesto el vínculo entre los afectos, los conceptos (políticos, estéticos, éticos) y los fenómenos sociales y tiene la particularidad de otorgarle relevancia teórica y política a aquello que la historia de la filosofía impugnó salvo excepcionalmente: las pasiones o los afectos “negativos”.

En este marco, cobra relevancia detenerse en trabajos dedicados al enojo, el resentimiento y la rabia, que nos permiten leer a Arendt y Benjamin bajo una nueva luz. El enojo ha sido un arma para los oprimidos de todos los tiempos, algo que Audre Lorde describió sutilmente, refiriéndose a las mujeres negras:

Cada mujer tiene un arsenal bien provisto de ira potencialmente útil contra aquellas opresiones, personales e institucionales, que dieron origen a esa ira. Enfocada con precisión puede convertirse en una poderosa fuente de energía al servicio del cambio (...) La ira expresada y traducida en acción (...) es un acto liberador y (...) clarificador. (1982, p. 126).

Lorde pone de manifiesto que el enojo no sólo es agenciador, sino que también involucra una productividad epistemológica insoslayable. Esta política del enojo ha demostrado, en todo caso, no ser la obstaculizadora del fin del racismo.

Ahora bien, la discusión entre defensores y detractores de la productividad del enojo oscurece, sostiene Srinivasan, otro problema que está presente en los imaginarios conservadores. Se trata de la antinomia entre la idoneidad [aptness] del enojo y la prudencia. Esta antinomia busca acorralar éticamente a los grupos minorizados (2018, p. 127).

La idoneidad es bien distinta de la productividad. La productividad refiere a los efectos que algo –en este caso, el enojo– es capaz de generar. La idoneidad aparece en el plano normativo de dos maneras, relativas a las causas y no a los efectos del enojo:

1) Supone una caracterización a priori del enojo. Martha Nussbaum lo describe así, por cierto. El enojo siempre supone la violencia. Por este motivo, no es apto para la política. Sin embargo, sostiene Amia Srinivasan, sabemos muy bien que la vida está plagada de episodios de enojo sin violencia y, aun cuando ese deseo de violencia se manifiesta, ninguna violencia se produce. ¿Es entonces la violencia aquello que se teme de quienes dicen estar enojados?

2) Implica un enjuiciamiento sobre la razonabilidad del enojo, es decir, si el enojo se ajusta a los sucesos que lo provocaron. Se dice que el enojo no está justificado cuando refiere a hechos que tuvieron lugar mucho tiempo atrás (por ejemplo, se nos dice que no es idóneo estar enojadas por la quema de brujas). Sin embargo, existe aquí también un problema: la ira colectiva por la muerte de una persona negra asesinada por la policía suele ser juzgada como demasiado desproporcionada, pero los medios masivos administran ira e indignación ante un hecho “de inseguridad” callejera que involucran el asesinato de una persona blanca.

Con respecto a la prudencia exigida para contrarrestar la no idoneidad del enojo, también sucede que no siempre esa prudencia es moralmente aceptable. Si la comunidad no hubiera reaccionado con ira cuando un policía asfixió al indefenso George Floyd: ¿no sería eso moralmente objetable? Del mismo modo, muchas veces las y los líderes políticos contrahegemónicos han solicitado prudencia a la militancia para evitar un aprovechamiento del enemigo político.

Srinivasan introduce otra arista del enojo: aquel que es capaz de destruir a las víctimas de quienes despertaron el enojo. Cita a James Baldwin:

Ser negro en este país [Estados Unidos] y ser relativamente consciente es estar furioso casi todo el tiempo (...) El primer problema es cómo controlar esa rabia para que no te destruya. [...] Tienes que decidir que no puedes pasar el resto de tu vida maldiciendo a todos los que se interponen en tu camino. Como escritor, tienes que decidir que lo realmente importante no es que las personas sobre las que escribes sean negros, sino que son personas, y que el sufrimiento de cualquier persona es realmente universal (cit. en 2018, pp. 134-5).

Quien resiente –aunque consciente de la necesidad del enojo– debe negociar entre el enojo y el deseo de una vida libre de enojo. Vale la pena traer a colación el transitado ensayo de Jean Améry, que abunda en el mismo problema señalado por Baldwin: “Obviamente, no se me escapa que el resentimiento nos sujeta a todos en la cruz de nuestro pasado ruinoso. Absurdamente, demanda que lo irreversible se revierta. Bloquea la salida hacia la dimensión genuinamente humana: el futuro” (1980, p. 69). ¿Cómo evitar que ese resentimiento se vuelva demasiado constitutivo o demasiado obstaculizador?

Tras analizar todas estas aristas del enojo, el resentimiento y la ira, Srinivasan busca una conclusión hegeliana. Preguntarnos si el enojo es bueno o malo, productivo o improductivo, idóneo o irracional, no nos lleva a ningún puerto en el orden de la ética. Sin embargo, sí podemos preguntarnos por las posibilidades de que aquellas situaciones que produjeron el enojo de un grupo oprimido no se repitan. Para eso, es necesario estudiar cómo se produjo, esto es, cuáles fueron los procesos que condujeron a ese enojo. Es en esta clave en la que entendemos que trabaja Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Del mismo modo en que creemos que Benjamin ha sido un autor pionero en la reflexión sobre el carácter redentor de los afectos entendidos como “negativos”. La melancolía es uno de ellos y lejos fue, en Benjamin, un potenciador de la pasividad y, como es evidente, tampoco un promotor del progreso.

En el pensamiento de Benjamin, la melancolía es metodológica en la medida en que no se vincula más que con un estado activo que mira hacia el pasado para recomponerlo de modo más justo y encuentra en esa “ida al pasado” algo así como una potencia de futuro que se avizora con sentido. Tal como señala Jonathan Flatley en *Affecting Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism*, melancolizar, como verbo, implica capturar la pérdida del pasado en el presente, discontinuando la productividad progresiva. De ahí que la melancolía es la saludable compulsión por ir hacia “atrás” con vocación de cumplimiento. Melancolizar es, entonces, una *via regia* para soportar la pérdida a la que la experiencia de la modernidad inexorablemente somete y acostumbra. Pero no es solo

una sensación que liga al pasado, es una racionalidad afectiva que implica conocimiento para desafiar la dominación (la del pasado, la del presente). De ahí su énfasis en el desprecio que la socialdemocracia y la “melancolía de izquierda” de su intelectualidad funcional le provocan.

Si, de algún modo, melancolizar la política era la tarea para lidiar con la violencia imperante en los tiempos de Benjamin y canalizar el odio que la vocación redentora del progreso le hizo olvidar –recordemos, “la clase desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio”, dice Benjamin en la tesis XII–, el poder y la violencia encuentran allí un vértice fundamental. La política para Benjamin y también para Arendt implicará no aferrarse a los discursos de izquierda precedentes sin replantear sus categorías sin reflexionar sobre sus dogmas para garantizar, al menos regulativamente, evitar que la izquierda y su vínculo con la política y la violencia se vuelvan una fuerza ni conservadora en la historia ni redentora de las generaciones futuras. Benjamin no aceptaría que se abrace más a las causas representadas que a los individuos que las imaginan; Arendt no querría dejar de reaccionar pasionalmente –pues no ve allí riesgo de obturación del pensamiento–, sino alertar sobre las contradicciones. En advertirlas yace el nudo gordiano de una auténtica amistad filosófica.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2009). “On the Limits of Violence”, *Diacritics*, Vol. 39, N°. 4, 2009, pp. 103-111.
- Améry, J. (1980). “Resentments”. *On the Mind's Limits*. Indiana: Indiana University
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Nueva York: Routledge.
- Arendt, H. (2012a). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2012b). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1970). *On Violence*. San Diego, Nueva York y Londres: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Arendt, H. (1992). *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza editorial.
- Arendt, H. (2015). *Sobre la violencia*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Arendt, H., Anders, G. (2016). “Schreib doch mal Hardfacts über Dich. Briefe 1939 bis 1975”. *Texte und Dokumente*. Múnich: C.H. Beck.
- Benjamin, W. (2007). “El origen del Trauerspiel alemán”. *Obras [Ob] I /1*. Madrid:

Abada editores.

- Benjamin, W. (2017). "Para una crítica de la violencia". Oyarzun, Pablo, Pérez López, Carlos y Rodríguez, Federico (editores). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago, Chile: LOM ediciones.
- Benjamin, W. (2002). "Sobre el concepto de historia". *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago, Chile: ARCIS, LOM.
- Benjamin, W. (1991). "Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt". *Gesammelte Schriften [GS]*. vol. VI. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1974). "Über den Begriff der Geschichte". *Gesammelte Schriften [GS]*. vol. I, 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Buck-Morss, S. (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: La marca editora.
- Butler, J. (2023). "Entrevista". Svampa, Lucila, Losiggio, Daniela, Naishtat, Francisco y Taccetta, Natalia (comps.). *Walter Benjamin y la crítica de la violencia. Constelaciones actuales e inactuales*. Buenos Aires: IIGG-AGENCIA I+D+i.
- Lorde, A. (1981). "The uses of anger: women responding to racism". *Sister Outsider*. Nueva York: Trumansburg. Crossing Press.
- Srinivasan, A. (2017). "The Aptness of Anger". *The Journal of Political Philosophy*, vol. 26, n. 2: 123–144.
- Schmitt, C. (2013). *Teoría del partisano: acotación al concepto de lo político*. Madrid: Trotta.
- Traverso, E. (2022). *Revolución. Una historia intelectual*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.