

*Sobre la posibilidad de una "política de medios puros". Derecho, lenguaje y pedagogía
en Walter Benjamin (con salvedad kantiana)*

EDUARDO MAURA ZORITA *

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: partiendo de la crítica de la racionalidad instrumental propia de las instituciones jurídicas, políticas y sociales que Walter Benjamin sanciona en su crítica de la violencia («Zur Kritik der Gewalt», 1921), se tratará en estas páginas de reconstruir algunos potenciales elementos de disolución de dicha racionalidad en el ámbito de lo pedagógico. En esta conexión con la esfera de lo educativo, Benjamin parece asociarse con algunas pautas de la filosofía de Kant.

Palabras clave: racionalidad, medios/fines, educación, Kant, lenguaje, derecho

1. Lenguaje y precepto. La cuestión del origen y la superación de la ley y la violencia en «Zur Kritik der Gewalt» (1921) de Walter Benjamin

En su conocido intento de proveer un análisis histórico-filosófico general de la violencia, derecho y justicia son escogidos por Benjamin como las cifras de su comprensión, comenzando, en el ámbito del derecho, por sancionar la *violencia* como fenómeno sólo presente en la esfera de los medios¹. El objeto de estudio de Benjamin no es esencialmente el rol de la violencia en el derecho [Benjamin solventa esta cuestión con el par violencia que instaura o crea derecho/violencia que mantiene o conserva

* Eduardo Maura Zorita: emauraz@pdi.ucm.es/emauraz81@hotmail.com. Este trabajo es una versión ampliada de la ponencia presentada el martes 20 de octubre de 2009 en el marco del Seminario de Investigación *Razón, Libertad y Educación. Una discusión a partir de Kant*, en el marco de las actividades del Proyecto de Investigación UCM «Lenguaje, Pedagogía y Derecho. Un problema de la Antropología moral de Kant» (CCG08-UCM/HUM-4166). Agradezco a Nuria Sánchez Madrid y María José Callejo Hernanz su invitación a participar en las actividades del grupo, así como a Pablo López Álvarez, también miembro del grupo, su ayuda en la elaboración de ambas versiones. También agradezco a Jacobo Muñoz Veiga, que fue el primero en sugerirme un trabajo sistemático sobre esta cuestión, sus numerosas aportaciones y propuestas. Asimismo, este trabajo ha contado con una ayuda a la investigación del Gobierno Vasco.

¹ Esta toma de postura en favor de la distinción kantiana entre fines y medios sitúa el ensayo, ya desde el principio, en la constelación conceptual de Kant (y de su crítica).

derecho (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*)] como tampoco lo es, en sentido estricto, la violencia jurídica, sino más bien la *necesidad* de una violencia que pudiera suprimir las instituciones jurídicas como objetivaciones de un sistema de violencia. Benjamin dedica numerosas páginas a la idea de que, independientemente de su procedencia, la violencia se concibe en el derecho europeo como medio para la realización de aquellos fines de la justicia que, por definición, sólo pueden pensarse como ajenos a la violencia misma. La violencia, en este sentido, es una amenaza para todo sistema legislativo que no la monopolice. La paradoja de que la ley deba controlar aquella fuerza que la instaura y la mantiene es precisamente lo que sustenta buena parte del artículo de Benjamin. El edificio del derecho, es presentado así como un ejercicio de razón instrumental que se eleva cuanto más abajo queda la violencia circular inherente a sus prácticas.

La historia del derecho es en Benjamin, por lo tanto, una historia natural de violencia. Esta relación es establecida a propósito del diagnóstico general benjaminiano de que todos los medios históricamente dados, esto es, jurídicos, remiten a la amenaza o el ejercicio de la violencia y la coerción. Cuando la performatividad de la ley, como ha notado Antonio Gómez Ramos, se concibe como exclusión de toda violencia no legal en todo el universo al que ella se aplica² (esto es, cuando la ley exige obediencia en tanto que ley y no por medios violentos) se cierra entonces el círculo de la violencia que instaura derecho para luego debilitarlo en cuanto éste se ha asentado. Un ejemplo que el propio Benjamin destaca es el del derecho de huelga de los trabajadores. En la medida en que los estados lo reconocen y los trabajadores lo interpretan y ejercen como medio para unos fines concretos, el aparato jurídico-policial se inocular un potencial interno de violencia. Cuando el cese de toda actividad laboral (*huelga*) se interpreta, como hace Benjamin, como derecho a la violencia de los trabajadores, entonces cobra sentido el argumento de que los estados se contradicen objetivamente monopolizando policialmente la propia violencia (potencial) que ellos mismos habrían previamente engendrado (mediante la concesión del *derecho de huelga*). Los argumentos de Benjamin, mayoritariamente, tienen esta estructura circular que trata de sacar a la luz no una contradicción lógica, sino una contradicción objetiva que según él afectaría a toda situación jurídica. Por este motivo es tan importante para comprender las intenciones de Benjamin no perder de vista el comienzo del último párrafo del ensayo, donde se

2 A. Gómez Ramos, «Política sin medios, violencia sin fines: Walter Benjamin y Hannah Arendt sobre la violencia» (inédito), p. 5. Agradezco a Fernando Rampérez que me diera a conocer este magnífico texto.

reclama un marco crítico general ajeno a contingencias políticas específicas.

Benjamin concibe en ese último párrafo la crítica de la violencia como tarea que “es ya la filosofía de su historia”³. Con esta escueta referencia, Benjamin plantea la idea de una crítica que ha necesariamente de juzgar el valor de sus distinciones y pautas desde una posición exterior. Una crítica que sólo dé cuenta de las manifestaciones y datos temporales de su objeto no puede autodenominarse «crítica», sino que requiere de una esfera exterior que permita alumbrar toda su esfera, que ofrezca a la crítica una posición firme ante los vaivenes de sus manifestaciones, esto es, una ley de su oscilación⁴. La filosofía de la historia sirve a Benjamin como marco idóneo para realizar un diagnóstico general del presente sin caer en la incómoda red de juicios de valor propios de la política de Weimar. Benjamin se plantea una pregunta muy directa: ¿podemos resolver un conflicto sin violencia? Lo que llama la atención de su respuesta, en primer lugar, es que vincula esencialmente esta posibilidad con una esfera altamente trascendental (para él) como es el lenguaje. Benjamin prepara el terreno para la violencia divina (o pura inmediata) remitiendo precisamente al lenguaje como única alternativa no violenta. Su argumentación se basa en que, si no hay legislación el mundo que castigue la mentira (y no la hay *de facto*), entonces sólo la *conversación* en cuanto técnica para alcanzar acuerdos abre el camino de los medios puros no violentos: «hay una esfera del acuerdo humano a tal punto carente de violencia que ésta le es por completo inaccesible: la esfera auténtica del *entendimiento*, a saber, la esfera del lenguaje» [*die eigentliche Sphäre der »Verständigung«, die Sprache*]⁵. Este giro lingüístico, sin embargo, resulta no ser tal a la luz de un texto de juventud titulado «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres», en el que Benjamin afirma que “el lenguaje, y en él un ser espiritual, solamente se expresa puramente donde habla en el nombre, en la denominación universal. De este modo culminan en el nombre la totalidad intensiva del lenguaje, en calidad de ser espiritual absolutamente comunicable, y la totalidad extensiva del lenguaje, en calidad de ser comunicante universalmente (denominador)”⁶. Esta concepción metafísica del lenguaje se articula también en un ensayo titulado «La tarea del traductor» en el que Benjamin asigna a la traducción el rol de señalar el *crecimiento del lenguaje*, llegando al punto de convertirse en su *medium*. Las lenguas están emparentadas entre sí, cree Benjamin, no

3 W. Benjamin, *Obras, II/1*, Madrid, Abada, 2006, p. 205. En adelante, OC seguido de volumen y libro.

4 W. Benjamin, OC, II/1, p. 205 y ss.

5 W. Benjamin, OC, II/1, p. 195.

6 W. Benjamin, OC, II/1, p. 149.

por criterios histórico-filológicos, sino por su intencionalidad hacia el lenguaje puro, una suerte de *a priori* ajeno a toda relación histórica⁷. Por mucho que una traducción permanezca siempre, en su singularidad temporal, en una esfera secundaria respecto del original, recibe de éste una chispa vital “ardiendo en la vida eterna de las obras y la perpetua renovación del lenguaje”⁸. El lenguaje puro, en este sentido, comparece en Benjamin como instancia trascendental y no como protagonista de un hipotético *giro lingüístico*.

Lo que Benjamin busca es una violencia que no pudiera ser nunca medio justo o injusto de acuerdo con fines determinados. La pregunta es, ¿cómo se comporta un medio así? ¿Existe otra manera de vincular medios y fines? Tras este breve análisis del lenguaje puro, me centro en la alternativa de la violencia pura [*reine Gewalt*]. Una violencia que no crea derecho [violencia mítico-arbitraria] ni lo administra [mantenedora de derecho], sino que impera [*waltend*] y se caracteriza por ser «insignia y sello, nunca medio de santa ejecución» [*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen*].

Encuentro en toda esta constelación conceptual una afinidad con Kant, fundamentalmente en la tesis de que la *violencia pura* [divina] sólo ha de encontrarse en la reelaboración de la relación entre justicia y derecho que, además de herencia de Bloch, procede también de lecturas kantianas. Por ejemplo, en la *Observación general sobre la exposición de los juicios reflexionantes* (asociada al §28 de la *KU* y la contemplación dinámicamente sublime de la naturaleza como *poder que no tiene fuerza sobre nosotros*) afirma Kant que:

no hay que preocuparse porque el sentimiento de lo sublime se pierda por una forma desviada de exhibición tal que con respecto a lo sensible se torna totalmente negativa, pues la imaginación, si bien, ciertamente, nada encuentra por encima de lo sensible donde pueda detenerse, también se siente, sin embargo, ilimitada por esta destrucción de sus límites. Así pues, aquella desviación es una exhibición de lo infinito, la cual, ciertamente, justo por ello, sólo puede ser una exhibición meramente negativa, pero que sin embargo amplía el alma⁹.

Cuando lo sublime desborda los límites de lo sensible, dice Kant, asistimos a una

7 Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, IV, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989, p. 12. En adelante, GS seguido de volumen y libro.

8 W. Benjamin, GS, IV, p. 14.

9 I. Kant, *Crítica del discernimiento*, edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Antonio Machado, 2003, p. 236 (B103-125).

exhibición negativa del infinito, una exhibición que es meramente negativa pero que tiene efectos beneficiosos para el alma, si bien no para la estricta contemplación sensorial. Pues bien, creo que Benjamin quiere, al final del ensayo, presentar una *exhibición negativa de la filosofía del derecho* por la cual las claves de la relación instrumental entre medios y fines sólo habrían de resolverse (1) *afuera*, esto es, asintiendo a lo extraordinario, a todo aquello que no reside en el ser mismo. Semejante giro sería realizable (2) mediante un ser jurídico que adolecería del pecado original del afán de dominio (bajo la forma de un *poder que no tiene fuerza sobre nosotros*). La antinomia entre justicia mítica y justicia divina no opone las leyes de Dios y los hombres, o las de Dios y las caprichosas prebendas de los antiguos dioses, sino la ley divina y la ley escrita entendida como directriz ética o *manifestación de un poder*. Si pienso de nuevo en la cita de Kant («nada encuentra en lo sensible donde pueda detenerse») considero que Benjamin realiza una operación similar al caracterizar la violencia pura inmediata como violencia pura que pone a su servicio todas aquellas *formas eternas* que “el mito -dice Benjamin- bastardeó con el derecho” [*Von neuem stehen der reinen göttlichen Gewalt alle ewigen Formen frei, die der Mythos mit dem Recht bastardierte*]. ¿Se trata, si acaso, de seguir a pies juntillas la alternativa kantiana por la cual el alma ha de encontrar un límite para tomar conciencia de su propia ausencia de límites? ¿O, más bien, hablamos una destrucción de los límites que introduce una representación negativa de dichos límites? Si la representación negativa de la moralidad ha de estar vinculada al precepto, a la ley escrita, ¿qué la hace diferente de del derecho positivo o de la sugestión a la imaginación o, si acaso, del fanatismo de las imágenes? La respuesta es consistentemente negativa. Para Kant, el precepto y la prescripción tienen un estatus diferente: el precepto reemplaza lo imaginario, la ilusión, con las propiedades negativas de lo simbólico, y sólo de esa manera «amplía el alma». El ejemplo más claro lo señala McNulty¹⁰ cuando trae a colación la aserción de Kant por la cual un hombre justo puede temer a Dios sin tener miedo de su ira. Lo sublime-divino realza la capacidad del hombre de sentirse afín, de percibir en sí mismo una *capacidad de resistencia* similar a la que descubre en él cuando presencia el estallido de un fenómeno natural. Un hombre puede sucumbir a las fuerzas naturales, pero humanidad no tiene que hacerlo necesariamente. Ella *podría* resistir.

10 T. McNulty, «The commandment against the law. Writing and the divine justice in Walter Benjamin's "Critique of violence"», en *diacritics* 37, 2-3 (otoño), Maryland, The Johns Hopkins University Press, 2007, pp. 34-60. Este artículo me ha ayudado a trazar parte de los paralelismos argumentales entre Benjamin y Kant.

Igualmente, el hombre recto no obedece directamente las órdenes de Dios (eso sería una ilusión fanática), sino que presupone la ley. Adopta, en definitiva, la posición moral. La manipulación de masas con símbolos religiosos y falsas visiones no tiene nada que ver con la ley o el precepto: en ese caso, la imaginación no encuentra ninguna clase de representación (negativa o no) de la moralidad. En otras palabras, no ejercita la razón y, en términos benjaminianos, crea sin embargo derecho. El ejercicio de la razón pasa por, precisamente, por ser capaz de abstraer el derecho positivo por mor de la presuposición de la ley moral, el lugar específico donde la razón encuentra su límite. Bajo ningún concepto, creo, asociaría Benjamin esta postura moral con la violencia que crea derecho. Cuando la ley se presenta en la forma puramente simbólica salimos del círculo de la culpa y la retribución y escapamos del ámbito de la violencia que crea derecho y la violencia que lo mantiene.

Sorprendentemente, la operación de Benjamin pasa por el *ejercicio racional de abstracción del derecho positivo por mor de la presuposición de la ley moral*. Una ley moral que el propio Benjamin parece sugerir en calidad de instancia mediadora pero también como lugar específico donde la racionalidad encontraría sus límites. En mi opinión, Benjamin se resguarda en este refugio moral de la amenaza de que toda actividad humana pudiera ser sancionada como violencia que crea derecho. Es por esto también que propone, además del lenguaje, dos únicas esferas ajenas al sistema de cálculo formal del derecho: (a) las virtudes (cordialidad, confianza y amor a la paz, etc.) sobre todo) y (b) los afectos. Este recurso resulta llamativo y da toda la impresión de ser, por parte de Benjamin, un gesto último de amor al mundo antes de quebrar toda finalidad o ligadura posible con él. Gesto que sin duda compensa cuando sitúa también en este ámbito de los medios puros la *huelga general proletaria* en tanto que *ejecución* de un acto moral autorreferencial (por oposición a la huelga general moderada, que Benjamin llama política y que por definición es medio para un fin).

Creo, resumidamente, que Benjamin se vincula excesivamente con su concepción de la crítica de la violencia como *filosofía de su historia*. Una violencia que no cree o mantenga derecho sólo puede ser para él, desde el punto de vista de este estado de absoluta negatividad, violencia *desde el punto de vista de la redención*. De forma consecuente, Benjamin no puede recurrir a ninguna manifestación jurídica intrahistórica que pudiera decidir sobre las instituciones jurídicas, pero necesita alguna para justificar su tarea crítica. En definitiva, la trama instrumental que el derecho y la violencia plantean es tan sólida que sólo desde un punto de vista trascendental puede ser pensada

en su superación. Por eso plantea de forma tan esquemática y confusa algunos síntomas históricos de persistencia secular de la *violencia desde el punto de vista de la redención*. De entre estos síntomas, en sintonía con ciertos derroteros de la filosofía tardía de Adorno, destacará la esfera de lo *pedagógico* (véase la tercera parte de este trabajo). Antes de emprender la evaluación de esa potencial tarea de compensación será necesario, sin embargo, analizar otra vertiente de la violencia social bosquejada por el propio Benjamin en este periodo.

2. Violencia educativa y racionalización moral. La alternativa «pedagógica» en Benjamin y Kant

Llegados a este punto, sería necesario tomar en consideración aquellos ámbitos de excepcionalidad a la compleja trama de medios y fines que, bien en el ámbito del derecho bien en el de las relaciones de intercambio socio-económico, Benjamin ha concebido como alternativas. De forma llamativa, es en este punto donde Benjamin parece aproximarse más a cierta estrategia positiva kantiana, al mismo tiempo que prefigura una tendencia importante en Adorno a ocuparse, por la vía de la sociología negativa, del problema de la educación para la emancipación. En el caso de Adorno, además, existe una importante preocupación por lo *magisterial* y lo *dialógico* que también comparece en la argumentación de Benjamin. Me centraré, sin embargo, en la relación con Kant¹¹.

Lo que en mi opinión parece unir en torno a esta esfera a Kant y Benjamin es su tendencia a reivindicar ciertas prácticas morales que, tentativamente, no pasarían por la inmediata adhesión a los contenidos del derecho natural o positivo. En definitiva, Kant y Benjamin parecen estar haciendo un llamamiento no sólo a lo extraordinario, a lo que está más allá del derecho, sino también a la *asunción de responsabilidades* por mor de la propia libertad de que disponemos. La pedagogía será precisamente uno de los

11 Para una muy buena caracterización de la cuestión pedagógica en Adorno, existe una introducción de Francesc Jesús Hernández i Dobon (Universidad de Valencia): «La sociología negativa de la educación de Th. W. Adorno», en http://www.uv.es/~fjhernan/Textos/soc_educacio/Adorno.html. Hernández argumenta convincentemente que la contraposición entre lo dialógico y lo discipular tendría su origen en la afinidad de Adorno con dos filosofemas clave en su proyecto crítico: la noción de *afinidad electiva* (Goethe) y la noción de *dialéctica en reposo* (Benjamin, Kierkegaard). Cfr. Th. W. Adorno, *Educación para la emancipación*, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Morata, 1998.

lugares privilegiados del ejercicio de esta racionalidad no-instrumental¹². Parto en esta segunda parte de una cita de Benjamin que caracteriza su concepción de la violencia educativa en tanto que *divina*:

La violencia divina [caracterizada por Benjamin como inmediata pura, redentora y fulminante, nunca medio sino insignia y sello, esencialmente autorreferencial] no se manifiesta solamente en las tradiciones religiosas, sino que también se encuentra al menos en una manifestación bien consagrada de la vida actual. Una de sus formas de manifestación es la de aquella violencia que, como violencia educativa en su forma acabada, cae fuera del derecho. Por lo tanto, las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejecute inmediatamente como milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, fulminante y redentora. En fin, por la ausencia de toda creación de derecho. En ese sentido, es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, el derecho, la vida, etcétera, nunca absolutamente, en relación con el alma de lo vivo¹³.

La destrucción de los límites (también por parte de la violencia divina) lleva a cabo la tarea de establecer barreras imaginarias que, como las leyes sancionadas por el Estado, evitarían al sujeto la carga –aunque privándole simultáneamente de la habilidad– de ejercitar la razón más allá de esas fronteras. La violencia divina estaría en Benjamin al servicio de la necesidad de expandir el alma, aunque nunca de forma absoluta en ausencia de todo soporte para la imaginación [educativa pero también política]. ¿Qué quiere decir Benjamin cuando habla de *violencia educativa en su forma perfecta (erzieherische Gewalt in ihrer vollendeten Form)*? Su referencia es breve y no particularmente clarificadora, pero sí deja entrever una fisonomía general: (a) la violencia educativa cae fuera del derecho porque no se ajusta al mecanismo general de cálculo formal de la relación medios-fines; (b) esto es posible porque en la violencia educativa, el padre ejecuta órdenes y transmite contenidos independientemente de su finalidad (la forja del estudiante). Lo educativo-puro, al igual que lo violento-puro, adopta la forma de un proceso finalista que, sin embargo, distorsiona la relación instrumental que en el derecho se da entre medios y fines. Hasta aquí la tesis de

12 Esto sitúa a Benjamin, paradójicamente, no muy lejos de la esfera de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. La violencia pura inmediata que elimina el vínculo con el derecho, que neutraliza la racionalidad instrumental, adquiere la forma del concepto que supera al concepto en el libro de Adorno sobre la dialéctica negativa. La violencia pura a la que Benjamin aspira no se vincula ya con el derecho que establece o con el que mantiene, sino que deshace el vínculo: rompe la línea existente entre violencia y derecho.

13 W. Benjamin, GS, II/1, p. 200.

Benjamin. Por la parte de Kant¹⁴, basándome en algunos textos de filosofía de la historia y la *Crítica del Juicio*, trataré de presentar una convergencia con Benjamin en torno a la esfera de lo pedagógico. Parto inicialmente de la división tripartita que Honneth ha propuesto de la variedad de justificaciones kantianas de la hipótesis del progreso humano hacia lo mejor: (1) argumento cognitivo [centrado en la idea de que nuestra razón no puede conformarse con asentir a la brecha entre el reino de las leyes naturales y el reino de la libertad moral]; (2) fundamentación práctico-moral [centrada en la figura del actor moral que requiere de la observancia de la ley moral como necesidad de la razón práctica]; (3) fundamentación hermenéutico-explicativa [concentrada en la idea de que el actor político-moral se compromete implícitamente con su propia actuación con la necesidad de entender el pasado como *inferior* en términos práctico-morales pero, sobre todo, el futuro como algo *superior*].

(1) Una de las posibles argumentaciones de Kant para sostener la idea de progreso histórico es la que Axel Honneth ha calificado como *cognitivista* o *teórica*, ya que parte del interés teórico de la razón, y se basa en que el individuo no puede dejar, legítimamente, de unificar su visión del mundo partida por la brecha entre la legalidad de la naturaleza y esfera de la libertad. De esta manera, la razón reconstruye un hilo natural, una intención de la naturaleza hacia lo mejor que se presenta ante nosotros como proceso de progreso social, moral y político. Esto es, en el uso de nuestra razón teórica adoptamos un orden cognitivo que sitúa al mundo de los fenómenos, regido por leyes naturales, en un *continuum* perfecto con los principios de nuestra autodeterminación práctica. Esta necesidad la satisfaría el juicio *reflexionante*. Dado que este juicio reflexionante puede pensar algo general junto a una pluralidad de fenómenos particulares, el principio del que dispone a priori, cree Kant, es el de *finalidad*. De forma muy resumida, esta idea se relaciona con otra idea de Kant: el fin que la naturaleza se ha propuesto con la vida humana no cierta *felicidad* entendida como un estado titubeante e indomable proyectado por el hombre, sino la *posibilidad de fijarnos metas a nosotros mismos*. La intención teleológica de la naturaleza pasa a ser el recurso que nos permite repensar la pluralidad de acontecimientos catastróficos como coherentes con el proceso natural por el cual llegamos a fijarnos nuestras propias metas. Este desarrollo de la cultura [entendido como aquella cultura de la destreza que es la principal condición subjetiva “de la aptitud para la promoción de fines en general”¹⁵ y

14 Cfr. A. Honneth, *Patologías de la razón*, Madrid, Katz, 2008, pp. 9-25.

15 I. Kant, *Crítica del discernimiento*, 2003, p. 419.

que junto con una cultura negativa de la disciplina permitiría liberar a la voluntad del despotismo de los apetitos] sólo podrá caminar a buen paso en el entorno óptimo del orden burgués y el marco de un acuerdo de paz cosmopolita¹⁶.

(2) Por otra parte, tanto en «Hacia la paz perpetua» como en «Probable inicio de la historia humana», Kant trata una cuestión afín a la crítica benjaminiana de la violencia como es la tensión entre (a) la ambición del hombre por incrementar el rendimiento por la amenaza de la guerra, y (b) la necesidad de pertenencia a la comunidad, también acuciada por la guerra que, bajo ciertas condiciones, podría llevar a un país a mayores cotas de libertad. Este modelo que Honneth denomina hermenéutico-explicativo se combina con el modelo cognitivo por el cual tan importantes son, como disposiciones naturales del ser humano, (a) la *sociabilidad insociable* como (b) la capacidad de libre comprensión. Kant desarrolla en ese espacio su imaginación sociológica e incluso —Honneth dice *proto-hegelianamente*— parece descubrir en el conflicto social un medio pedagógico de la naturaleza. Pues bien, partiendo de esta disposición del hombre a la libre comprensión se acercaría Kant a un modelo natural en el cual un proceso de aprendizaje en el plano del desarrollo «embrionario» del individuo resulta inevitable. Por otra parte, si todas las sociedades acopian conocimientos, también se habrá de presuponer un proceso similar de aprendizaje en el plano de su desarrollo «evolutivo». De esta manera, también puede Kant concebir la historia humana como proceso (cognitivo) de racionalización moral. Habría que matizar, eso sí, que el ideal kantiano de un aprendizaje colectivo está en su propia obra compensado analíticamente con obstáculos importantes: 1) que no llegue a activarse la capacidad de comprensión suficiente para garantizar el relevo generacional y el proceso anejo de acumulación de conocimientos (por ejemplo, mediante la pereza y la cobardía y la minoría de edad perpetua); y 2) la primacía del pensamiento convencional, también propia del ser humano en muchas de sus manifestaciones, y que procede de la estructura jerárquica de las sociedades y de la cultura del vencedor. Ambas distorsionan la transmisión de bienes culturales de generación en generación. El proceso de incremento

16 “Si ahora ha de encontrarse dentro del hombre mismo aquello que debe cursarse como fin mediante su vinculación con la naturaleza, entonces ese fin ha de ser o bien de tal índole que pueda verse satisfecho él mismo por la naturaleza en su caridad, o bien se cifrará en la aptitud y la destreza para toda clase de fines para los que el hombre pueda utilizar la naturaleza (externa e internamente). El primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*; el segundo, la *cultura* del hombre” [en I. Kant, *Crítica del discernimiento*, 2003, p. 417]. Kant entiende la cultura, de forma peculiar, como “la producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad)” [en I. Kant, *Crítica del discernimiento*, 2003, pp. 418-419]. Por eso cree que la cultura es lo único que puede ser fin último atribuible a la naturaleza respecto del género humano.

de la comprensión libre en Kant, por lo tanto, es discontinuo en sí mismo y es asumido como tal. Kant nunca deja de ser consciente de las herramientas de opresión de los poderosos en su lucha contra aquellos que, lejos del *ganado doméstico* del que Kant habla en su respuesta a la pregunta por la Ilustración, tratan de pensar por sí mismos. Al mismo tiempo, también expresa Kant un grado de confianza relevante en este proceso. Esto es, si las conquistas morales (con validez universal) tienen que dejar ineludiblemente huellas en la memoria social, entonces la capacidad de aprendizaje, unida a la magnitud de los acontecimientos, no puede desaparecer como si nada. El actor político-moral se cerciora de esto y asume la necesidad de entender el progreso como ineludible. Todo puede ser leído en la historia humana como umbral, como interrupción nunca definitiva del esfuerzo humano o como discontinuidad. Cuando Kant se aleja de la teleología natural y se inclina por el modelo hermenéutico, entonces encontramos un proyecto de aclaración del lugar histórico del sujeto político que entronca claramente con muchas inquietudes de Benjamin en su crítica de la violencia; como si Benjamin, indirectamente, creyera que se puede reactivar la filosofía de la historia de Kant para sus intereses (y los nuestros).

Desde este punto de vista¹⁷, ¿cómo alcanzaría Benjamin, por su parte, el espacio propio de lo pedagógico en el marco de un diagnóstico general sobre las condiciones del desarrollo histórico¹⁸? Benjamin llega a este punto a través de un doble proceso de

17 Para la cuestión del legado crítico de Frankfurt, véase P. López Álvarez, *Espacios de negación. El legado crítico de Horkheimer y Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. En otro sentido de este mismo legado sigue siendo indispensable el clásico estudio de A. Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischer Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989. Existe una reciente edición española a cargo de G. Cano [A. Honneth, *Crítica del poder*, Madrid, Antonio Machado, 2009].

18 A lo largo de los debates mantenidos durante el seminario sobre la cuestión de lo pedagógico en Benjamin, resultó de particular interés en el diálogo que diversos participantes mantuvimos a propósito del marco intelectual de Benjamin y sus posibles referentes (Schmitt, Sorel, Unger, aspectos concretos de la teología judía, Rosenzweig, etc.) María José Callejo preguntó por los orígenes intelectuales de Benjamin y sus referentes directos, ya que algunas de sus tesis le parecían llamativas pero, de alguna manera, también confusas. Mi respuesta se centró en el desarrollo que Benjamin hace de las nociones de tiempo, espacio y soberanía en su *Origen del Trauerspiel alemán* (secularización del tiempo en el escenario, depotenciación del poder soberano, crítica del cálculo instrumental del cortesano que, a sabiendas del ocaso de su señor, intriga con y contra él, rol del espacio privado en este contexto de extrema inmanencia, etcétera) que son sin duda relevantes para la comprensión de Benjamin de la política, sus instituciones y apéndices. Sin embargo, tras escuchar la ponencia que la propia profesora Callejo Hernanz hizo al día siguiente («La educación por venir del viviente inclasificable. Coordenadas ontológicas del problema de la educación del individuo en la *Pedagogía* de Kant»), en la que la relevancia de la función del lenguaje en el desarrollo individual se hizo una vez más evidente, he de reconocer que mi respuesta no acertó con la genealogía de la respuesta de Benjamin, al menos en el sentido particular en que la pregunta me fue formulada. Nuestro diálogo a propósito de su ponencia se centró en la importancia de que Benjamin asocie en su escrito sobre la tarea del traductor la expulsión del Paraíso y su correlato material [la caída del hombre en el mundo de las cosas] con la separación del nombre divino; esto es, con la disociación profunda de la función nominativa del lenguaje de su función cognitiva. De cara a resolver esta cuestión, me parecería absolutamente pertinente cotejar la función del

intelección (afín a los parámetros kantianos). Por un lado, (1) le mueve un interés teórico que le hace saltar del ámbito de lo político al de lo educativo para responder a la tarea de localizar y articular una manifestación inmediata-pura en el contexto imposible de la política de masas de Weimar. Por el otro, (2) Benjamin se refugia también práctico-moralmente en la esfera de lo educativo-puro. Benjamin sabe pero no revela que el ámbito de lo pedagógico también está sujeto a las distorsiones de la razón instrumental. Consciente de esta dificultad, cuando indaga en los síntomas seculares de la violencia divina, Benjamin se ajusta al orden práctico-moral [específicamente, una relación entre iguales lingüísticamente mediada y sustentada en las virtudes de la confianza y el amor a la paz]. Por último, (3) Benjamin emula a Kant planteando que aquellos que hayan adoptado ya la posición moral (*afecto del padre*) han de considerar la realizabilidad completa de lo moralmente debido (*la educación del hijo*), logrando así que esta posibilidad no sólo sea *intersubjetiva* (humanidad cooperativa) sino *temporal* (histórico-filosófica). Benjamin plantea otra operación más de abstracción de lo educativo para conseguir que caiga fuera del derecho. De hecho, su argumentación es formalmente similar: en Kant *el que actúa moralmente no puede ya librarse de creer en una tendencia histórica de la humanidad hacia lo mejor*. En Benjamin, *el que educa moralmente no puede librarse de una forma de violencia ajena al cálculo instrumental orientada hacia lo mejor*.

Existe en el ensayo de Benjamin, así como en otros textos relacionados, otro

lenguaje en Benjamin (nunca más directa, sino mediada por la necesidad de conocer en la que el hombre se encuentra tras su expulsión de único lugar en el que la afinidad entre la palabra y la cosa era total y excelente) con los párrafos 452-464 de la *Enciclopedia* de Hegel (Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999, p. 494 y ss.), en los que se plantea la necesidad de la identidad de Razón y Existencia y en los que Hegel, discutiendo este extremo, pone a propósito de las diferencias entre los jóvenes y los ancianos un ejemplo que resuena de nuevo en la obra de Benjamin. Dice Hegel que los jóvenes suelen poseer una mejor memoria [entendida mecánicamente, como algo meramente exterior, momento unilateral de la existencia] que los ancianos. Los propios ancianos, sin embargo, suelen saber mejor en qué consiste la memoria. Me pregunto si Benjamin no habrá tratado de responder a esta pregunta por el lenguaje poniendo la figura del experto traductor en el centro, y no la del prometedor poeta. Es interesante también notar que apenas unas páginas antes, Hegel ha sancionado la exterioridad, singularidad y carácter efímero del nombre con respecto a la inteligencia. En las conexiones entre nombres, sin duda existen importantes ámbitos de significación, pero en ellas la inteligencia no ha regresado todavía *a sí*. De manera análoga a cómo Benjamin entiende la caída del hombre en el mundo de las cosas por conocer, Hegel afirma que “la apropiación completas de éstas [exteriorizaciones particulares, EMZ] por la inteligencia es la superación de aquella distinción de significado y nombre; este supremo recuerdo interiorizador del representar es su suprema exteriorización en la cual la inteligencia se pone como el ser, como el espacio universal de los nombres en cuanto tales, esto es, de las palabras sin sentido” (p 507-508). Ese «Yo» que es vínculo vacío, denominador común entre los nombres que componen las diferentes series, se parece también al sujeto benjaminiano, no menos ávido de significación en *otro*. El paso hegeliano, a través de la memoria, a la actividad del pensamiento, en la que lo subjetivo ya no es algo distinto de su objetividad, es recuperado por Benjamin bajo otra forma: la de la intencionalidad de las lenguas hacia el lenguaje puro (cabe decir, hegelianamente, lenguaje hecho de la misma materia que su sujeto).

motivo relevante que, en este contexto, llamaré (4) *metafísico*: la violencia educativa se presenta en Benjamin como emparentada con cierta facultad mimética que Benjamin y Adorno diferenciarán en los años treinta de las «técnicas del yo» orientadas a la reproducción de tendencias sociales objetivas. La facultad mimética, tanto en el juego del niño como en el aprendizaje de la palabra escrita, plantea para Benjamin cómo la ley macrocósmica por la cual hemos de comportarnos de manera semejante es la consecuencia directa de la *preeminencia de la facultad mimética humana como función superior*. Y no sólo en lo que al comportamiento se refiere, sino también a las *semejanzas no-sensoriales* (término muy del gusto de Benjamin) cuyo canon no es otro que el *lenguaje* (onomatopéyico-imitativo primero, escritura después, correspondencia en tercera y última instancia). En la violencia educativa, parece decir Benjamin, reviven las fuerzas de producción mimética, en las que se materializa un largo proceso de trasvase de fuerzas procedentes originariamente del ámbito de la magia¹⁹.

Lo educativo-puro es, en resumen, producto de la violencia educativa del padre, esto es, de su transmisión de contenidos valiosos (culturales-generadores de fines en sí mismos), y es también presupuesto de la relación educativa-violenta, esto es, una relación en la que los medios en juego no sirven a ningún fin ajeno a las partes. Benjamin parece querer abstraer autorreferencialmente los contornos de medios y fines en la esfera de lo educativo-puro, a la manera kantiana de la asunción del punto de vista práctico-moral. O, en términos de su crítica de la violencia, trata de asociar cierta finalidad sin fin con la violencia divina que, al final del ensayo, se presenta como reinante (*waltend*), y cuya principal cualidad era no ser medio de santa ejecución sino insignia y sello. En líneas generales, tenemos ya todos los elementos de una *política de medios puros*. Una política, por cierto, asombrosamente ambigua en sus cuatro características fundamentales: (1) Aspirar a ser una política no-violenta de resolución de conflictos que permita abolir las relaciones jurídicas en tanto que medio social fracasado; (2) implica una racionalidad mimética originaria y previa al sistema de cálculo formal; también es (3) una política que remite a los afectos (cordialidad y afecto, enumera Benjamin), las virtudes (confianza y amor a la paz) y cierta *cultura del corazón*. Esto es, a la casa del padre cuyo umbral ningún soberano, siquiera uno

19 Esta mimesis se presenta en Benjamin autorreferencialmente, de manera similar a cómo en su «Dos poemas de Friedrich Hölderlin: *Dichtermut* y *Blödigkeit*», lo hace la noción de lo *poetizado*: «Pues la vida de una obra de arte pura no puede ser al tiempo la vida de un pueblo: ella no es la vida de un individuo, ni es otra cosa que su propia vida, la que encontramos en lo poetizado (*das Gedichtete*). Lo poetizado contiene la verdad del poema. Es la esfera que es producto de la investigación y presupuesto del poema al mismo tiempo», en W. Benjamin, OC, II/1, p. 130.

schmittiano, podría atravesar²⁰. Por último (4) se trata de una política de medios puros que más bien, análogamente a la violencia desde el punto de vista de la redención, se lee a sí misma como política de medios para fines en-sí-mismos.

Todos estos medios se objetivarían aparentemente en la esfera de lo educativo-puro, pero ignoramos cómo y cuándo, así como sus determinaciones institucionales concretas. Lo que Benjamin plantea, sencillamente, es que todos estos medios no destacan por su no-violencia, dado que cierta cultura del corazón bien podría ser instrumentalizada por instituciones jurídicas comunitarias, sino por su carácter no finalista. Esto es, medios puros son aquellos cuya moralidad no puede distorsionar el sistema de cálculo formal de medios y fines. La ira del padre, por lo tanto, es pura. Su violencia es divina. Pero no porque redima al escolar, sino porque en su manifestación *expresiva* se sustrae a su propia *juridización*.

En mi opinión, esta caracterización de la violencia educativa es claramente insuficiente. A este respecto, planteo dos cuestiones controvertidas: (1) ¿Sería deseable una política educativa de medios puros que desatiende el carácter procesual de lo educativo y se remite exclusivamente (a) a su carácter no-instrumental y (b) a su capacidad de transmisión de valores, esto es, a cierta racionalidad mimético-comunicativa? Por último (2), ¿es la transmisión de fines en sí mismos ajena al esquema medios-fines cuando se interrumpe? Esto es, si partimos de que existen malos educadores y malos resultados educativos, ¿no es esta experiencia educativa frustrada compatible con criterios no-instrumentales de violencia *expresiva*? ¿Qué diría Benjamin ante el hecho del fracaso educativo o, incluso, ante la mala gestión de la misma cultura del corazón que se presupone a todo padre que educa moralmente a sus hijos? ¿Se trataría quizás de un revés práctico en el marco de un proceso ineludible de racionalización mimética intergeneracional, esto es, una forma de *teleología negativa*?

²⁰ Agradezco a Nuria Sánchez Madrid sus sugerencias sobre este tema, así como que llamara mi atención sobre algunos fragmentos de *La gaya ciencia* de F. Nietzsche muy relevantes al respecto. Concretamente §42 «Trabajo y aburrimiento», en el libro I, y §329 «Ocio y holgazanería», en el libro IV. Cfr. F. Nietzsche, *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, ed. de G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp.133-134 y pp. 310-311. Plantea Nietzsche en ese texto un problema afín a Weber y Benjamin, como es la coexistencia en todo país civilizado de la idea de que el trabajo sea un medio y no un fin en sí mismo, mientras que, a la vez, «son muy raros los hombres que prefieren perecer antes que trabajar a *disgusto* alguno en su trabajo: esos son hombres selectivos, difíciles de satisfacer, a los que no les vale una buena paga, si el trabajo en sí mismo no es la mayor ganancia de todas». Realmente, creo que este problema es propio de las modernas sociedades capitalistas bajo la forma del trabajo como forma de mediación social que, en última instancia, no es medio para un fin, sino medio para un medio (dinero/valor/valor en movimiento o capital). Cómo respondería ante esta doble mediación, en el marco específico de las modernas sociedades capitalistas, la crítica de la racionalidad instrumental de Benjamin desborda los límites de esta comunicación, pero sin duda, a la luz de estas referencias de *La gaya ciencia*, Nietzsche ha pensado en ello.

En definitiva, si no es la *política de medios puros* de Benjamin un paso que le impide determinar con un mínimo de garantías la persistencia secular de la violencia divina en lo educativo-puro, y si realmente la crítica de la violencia no sólo es ya *la filosofía de su historia*, sino eso y solamente eso, y no la filosofía (o la historia) de su superación.