

*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:

## **Figuraciones del justo en Walter Benjamin**

Micaela Cuesta\*

Universidad Nacional de San Martín/LICH

### **Resumen**

En *Representar el capital* Frederic Jameson define la figuración como el libre juego de categorías sin referente a partir de una “interacción de la dialéctica del Uno y los Muchos, del sujeto y el objeto [...]” (2013, pp. 15-16). A esa práctica la vincula con la teología, a la que atribuye además una particular fuerza crítica del capitalismo. Evocando estas reflexiones en esta intervención nos proponemos interrogar las *figuraciones del justo* que Walter Benjamin encuentra, es su versión más prístina, en el cuento infantil. Recordemos que el ensayo de 1935 que aloja estas afirmaciones culmina con la frase: “El narrador es la figura en la que el justo se encuentra consigo mismo” (2008, p. 96). El objetivo, luego, será desandar esas figuraciones del justo abordadas de

---

\* Docente-investigadora del Laboratorio de Investigaciones en Ciencias Humanas (LICH, UNSAM) y coordinadora del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos, UNSAM.

modo privilegiado en *El Narrador* sin excluir otras emergencias posibles a lo largo de su obra. En otras palabras: ¿qué dialéctica opera en ellas? ¿en qué constelaciones conceptuales se inscribe? ¿cómo se vincula con las declinaciones del juicio (jurídico, moral, ético, crítico, entre otros)? ¿Es posible detectar en ellas una dimensión política?

## 1.

Pablo Oyarzún Robles en su Introducción a *El narrador* afirma que el propósito central del libro no es desplegar una teoría literaria, ni una protohistoria de cómo la tecnología afecta el arte de narrar, sino esbozar una teoría de la justicia –una *dikailogia*–. Ella obligaría a su vez a una reflexión acerca de cómo el lenguaje puede realizar esa justicia asociada a una experiencia traumática, pero sobre todo a los reclamos de una memoria colectiva que batalla contra el olvido. Esta interpretación nos conduce por la senda de una crítica a la concepción instrumental del lenguaje –reducido a mero valor de cambio– y a una pregunta por la medida en que es posible *en* la lengua alojar esa vocación de justicia en donde memoria, experiencia y narración, se encuentran.

La creencia en la posibilidad de ese encuentro virtuoso se condensa en la siguiente frase de Oyarzún: “El carácter justiciero de la narración consiste en que ella da cuenta del acaecer de lo singular, [...] de lo singular en su acaecer” (2008, p. 49). Pero eso singular no se agota en una mirada antropocéntrica, antes bien alcanza a toda creatura aún en sus movimientos más imperceptibles, porque en la captura de esos matices no sólo se juega la transformación sino también la justicia. Recordemos a propósito de esto un pasaje de la teoría del conocimiento –contenida en el “Convulto N”– donde Benjamin afirma: “En ninguna parte se trata de los ‘grandes’ contrastes, sino sólo de los dialécticos, que a menudo se parecen a los cambios de matiz. Desde ellos, empero, se engendra la vida siempre de nuevo” (Benjamin, 1996, p. 116).

## 2.

Como no hay nadie que esté a la altura del justo, señala Benjamin, ese papel se desliza – en la obra de Johann Peter Hebel– entre personajes diversos: “ora era el vagabundo, ora el trapichero judío, ora el estrecho de mollera [...]. Siempre es, de caso en caso, una *actuación invitada*, una *improvisación moral*” (2008, p. 92, el subrayado es nuestro). En este breve fragmento se condensan muchos de los significados o figuración del justo

que sustentan la teoría de la justicia de Benjamin. En primer lugar, se sugiere que lo “justo” no resiste una definición ontológica que, en el límite, lo sustraiga de la contingencia, del acaecer, de la historia. Tampoco permite asociarlo a una figura reconocible, para el caso: un juez, un sabio, un cura, un semidios. Ni a ciertos signos como la ceguera que atraviesa las formas clásicas de su representación.

El justo, prosigue en aquel texto, ni se solidariza ni rechaza principio alguno. No es un “actor invitado” sino una “actuación invitada”. Podemos leer en ese señalamiento algo que insiste a lo largo de todo este ensayo: la dimensión práctica. Se trata de la alusión a una *praxis social* susceptible de ser adoptada por cualquiera en una circunstancia *no* cualquiera (sino determinada). Pues la orientación del justo, al no estar atada a los principios pero sin ser tampoco indiferente a ellos, se dirimirá en la dimensión práctica condicionada por esa particular circunstancia. Se atenderá, luego, a los principios que esa circunstancia convoque aunque buscando introducir en ellos una torsión. De allí la relevancia y centralidad del término *improvisación* moral que, en un primer momento, excluye la impartición de una ley y, en una segunda lectura, incita una forma particular de la reflexividad.

Respecto de lo primero, sabemos que en Benjamin la justicia no sólo es irreductible al derecho sino que es a través suyo que la violencia se instaura y conserva. El interés del derecho, al monopolizar la violencia, no expresa la intención de defender los fines del derecho sino la de defender al derecho mismo –sugiere Benjamin en “Para una crítica de la violencia” (2010)– garantizando su continuidad. En otras palabras, la violencia, cuando no es aplicada por las correspondientes instancias del derecho lo pone en peligro, no tanto por los fines a los que la propia violencia aspira sino por su mera existencia *fuera* del derecho establecido. El derecho no sólo no interrumpe una violencia, sino que toda institución de derecho se corrompe, despotencia, si desaparece de su conciencia la presencia latente de la violencia, la amenaza de su uso efectivo. En esta línea, como podemos inferir de la lectura de Christoph Menke (2020), será preciso destituir la idea según la cual el derecho interrumpe la violencia dando lugar a la justicia, para abrir el espacio de su autorreflexión crítica. Esa última será la encargada de medir la distancia una y otra vez entre derecho, violencia y justicia. Pues, como dice Menke (2020): “el derecho ‘destituido’, a la vez derrocado y liberado, se encuentra en una guerra consigo mismo” (p. 173).

No es, luego, la impartición de una ley la que caracteriza la acción del justo sino, subrayemos, una *improvisación* moral. Improvisar, dice el diccionario de María Moliner (1998), consiste en: “Hacer una cosa [...] inventándola mientras se va haciendo” o bien “Hacer una cosa para lo que no se está preparado con los medios de los que se dispone” (p. 102). Dos acepciones donde se muestra la potencia de llevar más allá de sí algo sin brújula cierta. Presionar los medios hasta su desborde creativo para dar lugar a una acción que no estaba contenida en los materiales y, luego, era inanticipable. La pregunta es ¿cómo improvisar en términos morales? ¿cómo sería una praxis justa que sin transgredir los límites de la moral no obstante hiciera lugar en ella a algo no contemplado, hasta entonces, por ella? Sólo una configuración determinada puede darnos la respuesta. Se trata de entender la moral, como lo hacía Adorno (2019), en términos de campo de batalla que funciona como índice del carácter no reconciliado de la sociedad capitalista. Es en ella donde se inscribe y visibiliza la falsedad del orden que se imagina “armónico” de una sociedad internamente escindida por asimetrías de dinero y poder. Es preciso atender a ese “malestar en la moral” no para volver a evocar un nuevo disciplinamiento sino para descifrar los contornos y pliegues de la crisis normativa (de usos y costumbres) que fragiliza su autoridad. En estas coordenadas la improvisación moral se realiza, atendiendo a circunstancias concretas, como sustracción de la lógica jurídica y como autorreflexión sobre la norma moral.

Es posible encontrar alguna pista de esta actuación moral en la figura del *cronista* quien al narrar la historia bajo la premisa de la inescrutabilidad del plan divino se entrega a la interpretación del “curso del mundo”. El cronista se ve desasistido de las grandes categorías historiográficas y sospecha tanto de cualquier intento de reducción de los acontecimientos a un encadenamiento causal como de su fragmentación caprichosa e infinita. Se atiene a los pequeños sucesos buscando insertarlos de modos no siempre armónicos a ese decurso plagado de contradicciones, de marchas y contramarchas, de asincronías que es la historia de las sociedades. En esa atención al *matiz* el cronista expone una disposición a hacer justicia a lo que alguna vez sucedió en la historia y reclama no ser olvidado en y por ella.

### 3.

El cuento, donde el justo se despliega, dice Benjamin, antes de ser el primer consejero de los niños lo fue de la humanidad. Pero ¿cómo aconseja el cuento y qué humanidad

mienta? La primera enseñanza es la de oponerse a las fuerzas del mundo mítico, interrumpir la repetición de la violencia mítica a través de una “magia liberadora”. Si una de las primeras formas de la violencia mítica se esconde en la relación alienada con la naturaleza que, puesta como exterioridad pura, se busca dominar; la magia liberadora se cifra en la disolución de esa identificación reificada para alojar no sólo la naturaleza en uno sino la complicidad con eso que la racionalidad occidental y capitalista ha puesto como lo “otro” de uno.

La segunda es “dar consejos”. Y, para Benjamin: “El consejo es menos la respuesta a una pregunta como una propuesta concerniente a la continuación de una historia” (2008, p. 64). Consejo, moraleja o proverbio no contienen un elemento pedagogizante como lo demuestra la fábula del labriego que Benjamin (1982) recupera en “Experiencia y pobreza” –y que había sido usada en la introducción de Georg Simmel de 1911 a *Cultura femenina y otros ensayos* (1934) como símbolo del quehacer filosófico metafísico que hacía suyo—. En ella, un padre, en su lecho de muerte, dice a sus hijos que existe un tesoro escondido en su tierra. No brinda mayores indicaciones sobre su contenido, tampoco dice nada respecto de su ubicación, ni sobre qué habría que hacer con él. Entrega, antes bien, un acertijo cuya posibilidad de respuesta está en la *praxis*. El develamiento de ese sentido radica en actuarlo. Se alcanza al buscarlo y de un modo casi involuntario. Es también aquí una invitación a un hacer. Como quien improvisa, el que aconseja no juzga ni ordena (en el sentido de un mandato) sino que abre caminos allí dónde se creía que no había más que una sola y única senda posible.

Otra figuración del justo es la de “seres que conducen el cortejo” de quien narra. Los justos, podríamos decir, son dirigentes de segundo orden pero de primera importancia; ellos asisten en un sentido no servil, sino amoroso. “A todos ellos los atraviesa la *imago* de su propia madre” –dice Benjamin (2008, p. 88) leyendo a Leskov–: la remisión más o menos inintencional de una ternura para con todas las creaturas, sin establecer entre ellas jerarquía alguna. En esa *imago* se expone la complicidad forjada en el vínculo práctico con seres humanos, animales y no-humanos. Se trata, otra vez, de disposiciones a la acción signadas por una sensibilidad inducida por el contacto cotidiano, de cuidado, con lo circundante no semejante. Esas figuraciones parecen evocar una de las formas más sublimes del amor: la amistad. En algún aspecto los ayudantes en Kafka asumen ese lugar. Se trata de seres inacabados, difíciles de clasificar, inquietos, despabilados e

inestables que, parafraseando a Benjamin (2014), sirven a la comunidad: “Para ellos y sus semejantes, los inacabados y los torpes, hay esperanza” (p. 33).

#### 4.

El justo, es posible interpretar, es el que más se aproxima a la *mística* “al aventurarse en las profundidades de la naturaleza inanimada” (Benjamin, 2008, p. 93) alcanzando incluso a lo pétreo. El cuento de *La alejandrita* de Leskov tiene como personaje principal, recuerda Benjamin, a una piedra. El justo debe poder atisbar en ella una *profecía* capaz de echar luz sobre su mundo histórico. En lo pétreo pulsa el porvenir de la historia porque es a esa condición a la que la historia parece conducir. En otras palabras, eso que la historia condena, destierra, diseca, petrifica puede ser interpretado por el crítico, por el narrador, como cifra cargada de una significación a ser liberada. No otra cosa parece devolverle Adorno en una carta de 1935 a Benjamin cuando afirma:

[...] en tanto el valor de uso se extingue en las cosas, las alienadas quedan vacías y atraen significados cifrados [...] Las imágenes dialécticas son constelaciones entre las cosas alienadas y el significado que se introduce, deteniéndose en el instante de la indistinción entre muerte y significado (2021, pp. 155-156).

Lo que la historia del capitalismo mata —el valor de uso en un sentido no instrumental— se convierte en esa pieza de historia natural que, desafiando al tiempo, reclama una interpretación salvífica. Sobre esta última se sostiene la chance de frenar el ciclo de la repetición. Como señala Naishtat (2024), la idea de historia natural bejaminiana, desafiando la trama conceptual de su inscripción convencional, ha de ser pensada como constelación o movimiento dialéctico: “susceptible de abrir, mediante el fósil y la ruina, una perspectiva prehistórica y una pervivencia posthistórica, susceptibles de interrumpir, como el inconsciente psicoanalítico, toda repetición mecánica y mítica, tanto en la naturaleza como en la historia” (p. 280).

Adentrarse en la *mística* es acoger la dimensión enigmática de esas ruinas. Enigma como producción de una pregunta que, resistiendo toda superstición, despliega significaciones dormidas de las que se derivan consecuencias políticas. Atravesar el misticismo para divisar en él no sólo lo que lo causa sino también lo que podría disolverlo.

En este punto emerge la *profecía* como aquella capacidad de divisar en el presente aquello que nos puede transportar más allá de sus confines. Profecía como previsión del

presente de eso que lo implosiona. En el *Libro de los pasajes* Benjamin advierte en las palabras de Turgot el reconocimiento de esta tarea política. Cita a Turgot: “Antes que hayamos aprendido que las cosas están en una situación determinada, ellas ya han cambiado muchas veces. De ese modo siempre percibimos los acontecimientos demasiado tarde, y la política necesita siempre prever, por así decir, el presente” (Benjamin, 2005, p. 480).

Una posible declinación de la previsión del presente es la que conduce a la figura del profeta. Ese perfil se asemeja, si consideramos los escritos de Max Weber (2012), a la del maestro ético-social que “aconseja a personas particulares en cuestiones privadas, a príncipes en asuntos públicos y en ocasiones trata de influir en la creación de órdenes éticos” (p. 111). No debemos confundir al profeta, como advertimos siguiendo a Weber en otra ocasión (Cuesta, 2018), con el “guru”, pues el primero posee una sabiduría antigua, un saber revelado, un don que expone gratuitamente y sin distinción; en tanto el gurú sólo posee un saber adquirido, actúa por encargo, en general, de individuos pertenecientes a estratos sociales distinguidos. Junto a los “mistagogos” estos últimos ofrecen bienes personales de salvación con altos contenidos mágicos y escasos elementos éticos. El profeta, surgido en épocas de cambio antes que en situaciones de conmoción y desasosiego, proporciona con su mensaje (y su hacer) un sentido unitario a partir del cual hemos de orientarnos en la vida. Sus elementos pueden ser heterogéneos desde el punto de vista lógico porque lo relevante son sus valoraciones prácticas. Sobre el privilegio de estas últimas se anudan las tramas que comunican profecía y política. La profecía es a la política lo que el consejo a la narración: la invitación a continuar la historia por una senda que creíamos irremediablemente perdida.

## 5.

“El gran narrador siempre estará enraizado en el pueblo” (Benjamin, 2008, p. 85).

*Justo* es el que prevé, quien divisa en el “aquí y ahora” aquello que podría hacerlo estallar. Su virtud es atisbar en el decurso de la sociedad real aquel elemento que, contra todo pronóstico, podría oponerse a él. Se trata de anticiparse al secuestro de esas energías revulsivas por parte de las fuerzas del dominio siempre activas, para abrir con ellas una perpendicular que nos desvíe del camino o, mejor, que interrumpa su cauce. Esa cualidad marca la distinción de la praxis política, funcionando incluso como

categoría suya. La categoría de lo político, luego, no estaría dada por la inscripción pública de un sólo y único antagonista/enemigo (a la manera schmittiana) sino por la inteligibilidad de aquello que *en el presente no se aviene a él o, mejor, lo corroe desde dentro concentrando una intensidad destituyente. Pero para que esa intensidad no devenga repetición mítica de la violencia, la noción de política bejaminiana que aquí proponemos reclama la responsabilidad de acompañar ese pulso destructor con un momento constructivo que demanda no tanto un plan cuanto cierta inventiva.*

Reemerge aquí la improvisación asociada, ahora, a la demanda de una creatividad política: “Hoy en día nadie puede limitarse a lo que «sabe hacer». La fortaleza está en la improvisación. Todos los golpes decisivos se están dando con la mano izquierda” (Benjamin, 2010, p. 30). Interrumpir aquello que se “sabe hacer”, la posición donde nos sentimos seguros, para sin tampoco negarla, abismarse hacia lo que nos desintegra. Improvisación a la manera en que Adorno comprendía desde una perspectiva crítica a la espontaneidad “dejarse afectar por objetos que nosotros no controlamos, sin que nos sean completamente extraños” –en palabras de Vladimir Safatle (2022, p. 267). Se trata de dejarse afectar como instancia politizadora capaz de producir acción y organización política. Política como previsión del presente es *justo* lo que este momento histórico exige.

### Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2019). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Adorno, T. (2021). *Correspondencia 1928-1940. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Benjamin, W. (1982). “Experiencia y pobreza” en *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1996), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: LOM.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal.
- Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Benjamin, W. (2010). “Para una crítica de la violencia” en *Ensayos Escogidos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

- Benjamin, W. (2014). *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Cuesta, M. (2018). “Realismo, utopía y profecía: Notas trontianas”. *Nombres*, 31, 207-219. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/34678>
- Jameson, F. (2013). *Representar el capital*. Buenos Aires, FCE.
- Menke, C. (2020). *Por qué el derecho es violento*. Buenos Aires: siglo XXI.
- Moliner, M. (1998). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Naishtat, F. (2024). “Historia Natural” en Kozel, A., Grinberg, S., Farinetti, M. *Léxico crítico del futuro*. San Martín: UNSAM Edita.
- Oyarzún Robles, P. (1996). “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: LOM.
- Oyarzún Robles, P. (2008), “Introducción” a Benjamin, W. *El narrador*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Safatle, V. (2022). *Dar cuerpo a lo imposible. A partir de la dialéctica negativa de Adorno*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simmel, G. (1934). *Cultura femenina y otros ensayos*. Madrid: Revista de occidente.
- Weber, M. (2012), “Profeta”, en *Sociología de la religión*, Madrid, Akal.