

**La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah.
La rebelión contra Moisés como primera
escena del mesianismo (Números 16)**

Petar Bojanić

El propósito de este texto es indagar la relevancia de la figura bíblica de Korah en *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin, que aparece en la última parte del texto a propósito de la violencia divina. Korah, quien inicia una rebelión contra Moisés y Arón, es aniquilado por la violencia divina, es decir, por una violencia puramente revolucionaria. Mi objetivo en este intento de reconstrucción de las fuentes del texto y de la figura de Korah es demostrar cómo se ha malinterpretado el concepto de revolución en Benjamin y cómo la figura de Korah representa una primera etapa en la construcción del teatro mesiánico.

PALABRAS CLAVE: Korah, Benjamin, violencia divina, violencia revolucionaria, teatro mesiánico.

This paper will explore the importance of biblical Korah's role in Walter Benjamin's *Critique of Violence*, namely in the last part, dealing with divine violence. Korah, who had led a revolt against Moses and Aharon, was annihilated by God's violence, i.e., a purely revolutionary violence. My aim in this attempt to reconstruct the sources of the text and Korah's intervention in the narrative is to point out how Benjamin's grasp of revolution has been misunderstood and how Korah features a first step in constructing the messianic theatre.

KEY WORDS: Korah, Benjamin, divine violence, revolutionary violence, messianic theatre.

Fecha de recepción: 26 de diciembre de 2009

Fecha de aceptación: 29 de abril de 2010

Petar Bojanić
University of Aberdeen, Aberdeen

**La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah.
La rebelión contra Moisés como primera escena
del mesianismo (Números 16)¹**

Traducción del francés de Miriam Jerade

Antes que nada, a fin de justificar otra lectura más del texto *Para una crítica de la violencia* de Benjamin, querría presentar a continuación cuál ha sido su recepción, esto es, por qué ha sido objeto de tanta atención, y explicar los motivos de sus múltiples reconstrucciones, desde las de Scholem o Löwenthal hasta las de Honeth, Žižek o Butler. La “fuerza deconstructiva” de este denso y complejo crisol de distintos textos no se produce únicamente por el montaje brillante de Benjamin, sino también, según me parece, por un potente malentendido que disimula la sorprendente analogía del título de mi texto, entre la violencia divina en Benjamin y el nombre de Korah. Querría agregar a este “vínculo

¹ “La violence divine de Benjamin et le cas de Coré (Korah). La rébellion contre Moïse comme première scène du messianisme. (Nombres 16)”, *Lignes*, 27 (“Temps historique, temps messianique”) (octubre) 2008, 125-146. Fue publicado en la versión del autor al inglés “God the Revolutionist on Radical Violence over the First Ultra-Leftist”, *Filozofski vestnik* (Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad de Ljubljana), XXIX, 2, 2008, 191-207. Ha sido publicado en ruso, portugués, serbio e italiano. La presente traducción de la versión en francés toma algunas decisiones con base en la versión en inglés.

lo” entre la violencia divina y el nombre de Korah dos observaciones que deberían limitar cualquier otra interpretación. 1) A diferencia de Leo Löwenthal (“Gewalt und Recht”, 74), aceptaría abordar el texto de Benjamin como una suma de figuras y categorías mesiánicas y, analógicamente, 2) secundaría los célebres calificativos que Scholem aplica a este “texto puramente judío” de Benjamin (*ein rein jüdischer Text*), que concibe como una manifestación de “nihilismo positivo” o de “noble y positiva violencia de destrucción” (*die edle und positive Gewalt der Zerstörung*) (Scholem, “Im Gespräch”, 501-502). Estos dos elementos (el mesianismo y el nihilismo positivo) podrían potenciar mi “intervención” en el texto de Benjamin y suprimir, además, la ventaja del título sobre su subtítulo. En este caso, el título del texto que evoca el lazo entre la “violencia divina” y el nombre de Korah pasaría completamente a un segundo plano. Dominaría entonces la genial sugestión o intuición de Benjamin que he formulado como subtítulo de mi texto: que la primera gran rebelión de la historia de la justicia (y la última en el ámbito del mito² o del derecho) evoca o provoca algo mesiánico. Este episodio mayor en la vida de un pueblo, del cual Korah y algunos de los rebeldes fueron los pioneros, representa el comienzo de la construcción del teatro de lo mesiánico.

Sin embargo, por más que se intenten encontrar signos y formas del mesianismo³ (Bloch, *Gesamtausgabe*, 108-109) en la rebelión; aun si Korah —“contrariamente a” Benjamin, pero siempre “con él”— es, a guisa de ejemplo, el “primer contes-

² Ernst Bloch escribe sobre Korah, después de la Segunda Guerra Mundial, sobre *die mythische Reflexe*, como aquello que está jerárquicamente por arriba (*oben*) (*L'athéisme*, 98).

³ En este punto, sigo de nuevo al Bloch del gran libro posterior a la guerra, *Das Prinzip Hoffnung*, cuando escribe sobre la rebelión como idea mesiánica por excelencia. La idea mesiánica fundamental se sitúa en torno a la rebelión de Moisés contra los egipcios.

tatario de izquierda de toda la historia política”,⁴ la violencia última y divina que Dios ejercerá sobre él será para Benjamin una violencia puramente revolucionaria cometida precisamente contra este primer revolucionario. El paso del título al subtítulo y viceversa, del subtítulo al título, indica el “malentendido” ligado a la comprensión de la revolución en Benjamin, dado que aquel que ejerce la violencia revolucionaria nunca ocupa el lugar que no dejamos nunca de asignarle. ¿Será precisamente esta expectativa errónea la que nos refiere continuamente a la *Crítica de la violencia* de Benjamin? Pero, antes que nada, ¿qué esperamos? ¿Esperamos acaso una última violencia de dimensiones catastróficas que suprima toda violencia futura y toda espera? ¿Esperamos el motivo de esta violencia positiva? ¿El noble propósito de la revolución? ¿Esperamos la justicia?

Cito a continuación el célebre pasaje de Benjamin sobre la distinción entre la violencia mítica y la violencia divina, que es el punto culminante de su texto. A este fragmento lo precede una serie de frases ambiguas en donde Benjamin, invocando a Herman Cohen, aborda la rebelión como característica principal de la lucha contra el espíritu de las legislaciones míticas (disminuyendo así la importancia de la figura del rebelde) y, al parecer, como nuestra tarea más importante. El papel nocivo que tiene en la Historia la manifestación inmediata de la violencia al nivel del mito —es decir, según Benjamin, las violencias jurídicas (*Rechtsgewalt*)— exige su supresión (*deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird*).

Tal tarea replantea, en última instancia, la cuestión de una violencia inmediata pura capaz de paralizar a la violencia mítica. De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fun-

⁴ “First left oppositionist in the history of radical politics” (Walzer, *Exodus and Revolution*, 111).

dadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta. Como ejemplo de la violencia del tribunal divino, se pasa de la leyenda de Níobe a la banda de Koraj. Aquí alcanza esta violencia a privilegiados, levitas, y los alcanza sin anuncio previo, sin que medie amenaza; golpea y no se detiene ante la aniquilación. Pero no deja de percibirse que esta violencia es en sí misma redentora, ni oculta la profunda relación entre su carácter incruento y esa cualidad redentora. Y es que la sangre es símbolo de mera vida. La resolución de la violencia mítica [*Auslösung der Rechtgewalt*] se remite, y no podemos aquí describirlo de forma más exacta, a la culpabilización de la mera vida natural que pone al inocente e infeliz viviente en manos de la expiación para purgar esa culpa, y que a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquella, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquella exige sacrificios; ésta los acepta⁵ (“Para una crítica”, 41-42).

En consecuencia, Benjamin concibe la “violencia divina” como una fuerza que Dios posee o como violencia que ejerce cuando juzga a Korah y a su tribu. Este es su único ejemplo. El sintagma de “violencia divina” (impreciso, aunque común en los textos teológicos) encuentra en Benjamin algunas formulaciones alternativas, que opone en su texto a la violencia jurídica, es decir, a la violencia que crea y conserva el derecho. Para él, la “violencia divina” es a la vez tanto la “violencia pura e inmediata”, la “huelga proletaria” de Sorel que no es violenta aunque

⁵ En la primera edición del texto de Benjamin en 1921 (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 47, 829), el autor introduce una nota sobre el traductor al francés, Maurice de Gandillac: “El traductor escribe una nota sobre la palabra ‘amenazar’ y menciona que ‘en realidad, según el texto bíblico [...] Yahvé había advertido solemnemente [...] de menos a Moisés y a Arón’”.

aniquila, como la “violencia pedagógica” (*erzieherische Gewalt*) que está igualmente fuera de la ley. La “violencia divina” que según Benjamin ocurrió en otro tiempo, junto a la crisis de las estructuras jurídicas de carácter místico: fundan ambas una nueva época histórica (*ein neues geschichtliches Zeitalter*). Benjamin anuncia el advenimiento de algo “nuevo” que no está tan alejado de nosotros (y sea lo que sea, no es un nuevo Derecho).⁶ Afirma entonces que la “violencia revolucionaria” no es imposible y anuncia finalmente una violencia completamente nueva y misteriosa, cuya aparición es inminente y que aparenta tener todas las características de lo mesiánico y del soberano.⁷ La “violencia divina” parece estar constantemente presente, pues puede aparecer bajo toda forma imaginable (guerra, ejecución de castigos mortales, etc.) e inimaginable. Al final de su texto, Benjamin insiste en que esta violencia nos resulta completamente oscura e incomprensible.

Es bien conocido que este largo pasaje que he citado es la parte más importante y quizás la más original de *Para una crítica de la violencia*. Benjamin intenta formular ahí su argumento distinguiendo un género de violencia por el cual serán juzgados Níobe y Korah. La distinción le sirve tanto para designar e “institucionalizar” un género nuevo de violencia como para oponerse con vehemencia al pacifismo revolucionario y radical, así como a la judeidad de Kurt Hiller y a su comprensión de la

⁶ Franz Rosenzweig utiliza la expresión “nuevo Derecho” en un pasaje de *La estrella de la redención*, de título “La violencia en el estado”, publicado el mismo año que el texto de Benjamin: “El sentido de toda violencia es fundar un nuevo derecho (*neues Recht gründe*). La violencia no es la negación del Derecho, como suele pensarse fascinados por su gesto de subversión, sino, al contrario, su fundamentación. Pero en la idea de un Derecho nuevo se oculta una contradicción: el Derecho es por su esencia derecho viejo (*die Erneuerin des alten Rechts*). En el acto de violencia (*gewaltsamen Tat*), el derecho se va constantemente convirtiendo en nuevo Derecho” (Rosenzweig, *La estrella*, 394-395; *Der Stern*, 370).

⁷ “Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen” (“Zur Kritik der Gewalt”, 201).

vida.⁸ Este pasaje de Benjamin, sin embargo, es particularmente complicado; en él enlaza y discute todos los elementos de su texto a la luz de esta misma distinción y de la nueva violencia encontrada en el caso de Korah.

Sin detenerme demasiado, querría enumerar dichos elementos, sugerir eventualmente algunas fuentes y encontrar razones que expliquen por qué Benjamin introduce el caso de Korah en su texto. Siguiendo la hipótesis según la cual las “huellas” que conciernen a Korah y a su tribu pudieron haber sido cuidadosamente borradas o permanecen aún inaccesibles, mi intención es encontrar la justificación de que casi ningún lector del texto de Benjamin se haya ocupado de esta analogía.

Estos “elementos” son en realidad los textos que Benjamin utiliza a lo largo de la composición de su texto. Es posible reconstruir de manera relativamente fácil nuestra lectura, partiendo de numerosos textos a los cuales nos remite o a aquellos en los que no alude el pasaje citado, tanto como al conjunto general de *Para una crítica de la violencia*, partiendo de las fuentes de Benjamin.

1) En el primer grupo se encuentran los autores que Benjamin cita explícitamente: Kant, Unger, Sorel, Cohen⁹ y Hiller.

⁸ El texto de Hiller “Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden”, que Benjamin cita a partir de la revista *Das Ziel* (1919), es precedido por un texto corto de Rudolf Leonhard, “Endkampf der Waffengegner!” consagrado a la huelga de los espartaquistas. (Hiller, “Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden”, 23; 25). Este concluye con un llamado a la lucha contra las armas (“Kampf gegen die Waffe!”, 23). El texto de Hiller ataca el bolchevismo en nombre de una revolución sin armas y sin terror: es preferible permanecer esclavo a provocar una rebelión armada (*gewalttätige Rotte*), afirma Hiller en la página 27. Cuando cita a Hiller en su texto, Benjamin omite algunas palabras en la página 25. La frase completa reza: “Brutalisiere ich nicht, töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit, des ewigen Friedens, der Freude —so denkt der geistige Terrorist, so denk der edelste Bolschewik, so dachten die von ebertreuen Millitars vorsätzlich und heimtückisch erschlagenen Spartacusführer. Wir aber bekennen, daß höher noch als Glück und Gerechtigkeit eines Daseins”.

⁹ Me permito señalar dos textos importantes de Günther Figal que consideran el problema de la violencia pura y, de un medio puro, en base al ejemplo de la influen-

2) Le sigue el conjunto de libros, textos o conceptos que sabemos influyeron infaliblemente, de una u otra manera, en el trabajo de redacción de Benjamin. Para comenzar, el libro de Hugo Ball, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919). Además del empleo idéntico de la palabra “crítica”, me parece que Benjamin evoca los análisis que Ball hizo del libro de Dante *De Monarchia*, capítulo 1.1. Ciertamente los dos libros de Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918) y *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921). Y finalmente Baudelaire, a quien Benjamin cita y traduce “antes” de este texto. Los conceptos “golpe”, “choque”¹⁰ (Benjamin, *Zur Kritik*, 105), o “catástrofe”¹¹ son bastante frecuentes en Benjamin.

3) Un grupo de textos que raramente se menciona, pero que constituye definitivamente una huella significativa en la construcción del texto de Benjamin, es el libro de Rickert, *Die Philosophie des Lebens* (1920), el opúsculo de David Baumgardt del mismo año sobre el problema y el concepto de lo posible¹² (y de lo imposible) y, desde luego, los textos de Hegel, sin los cuales el texto de Benjamin no hubiese podido existir. No es únicamente el hecho de que Benjamin retome las figuras hegelianas de la violencia, por ejemplo, la violencia del héroe o la “violencia pura”.¹³ Tampoco se reduce solamente a la reescritu-

cia de Kant y de Hermann Cohen: Benjamin, “Recht und Moral”, 36, 361-377; Figal y Folkers, “Die Ethik”, 1-24.

¹⁰ En 1964, en una réplica a los textos de juventud de Benjamin, Marcuse escribe sobre el choque.

¹¹ La “catástrofe” es por supuesto la obsesión de Scholem, pero está también presente en Erich Unger al comienzo del texto: “jede unkatastrophale Politik ist unmetaphysisch nicht möglich” (“Politik und Metaphysik”, 7).

¹² Baumgardt, *Das Möglichkeitsproblem*. Este libro fue publicado como “Ergänzungshefte” en la revista *Kant-Studien*, núm. 51. Será muy importante para una teoría imaginaria de lo posible y de lo imposible que comprendería a Faut, Hartmann y al Jacques Derrida tardío.

¹³ *Die reine Gewalt*. Cfr. Hegel, *Des manières de traiter*, 48-49; *Jenaer Schriften*, 474-475.

ra y a la coerción de distintos sintagmas hegelianos.¹⁴ Se trata, ante todo, de la tematización benjaminiana de la relación entre derecho y violencia que absolutamente fue retomada de Hegel, “una mística de la violencia” (*eines Mystikers der Gewalt*).¹⁵

4) Los textos de juristas y los textos jurídicos presentan una fuente específica de inspiración para Benjamin. No tenemos ninguna razón para presuponer que Benjamin desconocía los trabajos de Stammler sobre la teoría del anarquismo, sobre el derecho del más fuerte (*das Recht des Stärkeren*) o incluso la serie de estudios sobre valores divergentes, que se publican en francés a partir de 1909, y que examinan la relación del derecho con la fuerza (entre otros autores se cuentan Daniel Lesueur, Edgar Milhaud, Jacques Flach y Raoul Anthony). En cambio, es un hecho que Benjamin no pudo haber leído, antes de escribir su propio texto, el libro más sistemático sobre el tema, pues fue publicado el mismo año que *Para una crítica de la violencia*. Se trata de *Recht und Gewalt*, de Erich Brodmann.¹⁶ Al

¹⁴ Encontramos por ejemplo la prodigiosa distinción de la violencia en Benjamin (“Una exige el sacrificio, la otra lo asume” [*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*] en el apéndice al § 70: “Si el Estado exige el sacrificio de la vida, el individuo debe consentir. Pero, ¿tiene el hombre el derecho a quitarse la vida?” [*Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es geben, aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen?*], Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 15).

¹⁵ Carta a Scholem del 31 de enero de 1918 (Benjamin, *Correspondance*, 158; *Briefe I*, 171. Sobre la violencia y el derecho en Hegel, véase Add. § 432 y § 433 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 433, 231, 533; *Enzyklopädie der philosophischen*, 221, 223) [La traducción al español de la correspondencia entre Benjamin y Scholem inicia a partir del año 1933. N de la T.].

¹⁶ Brodmann, *Recht und Gewalt*. La inflación de los libros sobre el tema suscitara en los años siguientes vivas reacciones y la negación de la existencia de cualquier lazo entre el derecho y la violencia. En los *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Paul Natorp afirma que el derecho no ejerce coacción (*zwingt nicht*), que la violencia no hace al derecho (*Gewalt schafft nicht Recht*) (§ 180, 457, 458). Habla de *Gewalt* como de *Rechtswaltung* y de no-derecho bajo la máscara del derecho (*Unrecht hinter der Maske des Rechts*): “Existe igualmente la fuerza de ley (*‘rechtliche Gewalt’*: *Gewalt, die selbst aus dem Rechte fließt*) pero no existe ninguna ley de fuerza o derecho a la violencia (*‘ein Recht der Gewalt’*: *Recht, das aus Gewalt fließt*).

contrario, el motivo directo que indujo a Benjamin a escribir su texto bien podría haber sido “Das Recht zur Gewaltanwendung”, del jurista Herbert Vorwerk, publicado en septiembre de 1920.¹⁷ Supondré que este texto y la agitada polémica que suscitó incitaron a Benjamin a redactar a toda prisa un escrito corto en respuesta a los problemas del derecho y de la legitimidad del uso de la violencia. La nota de Benjamin respecto al texto de Vorwerk bien podría ser el primer boceto de *Para una crítica de la violencia*. Simultáneamente, la *Crítica* constituiría probablemente un resumen completo de textos olvidados por Benjamin, bocetos y proyectos sobre la política que escribía en aquel momento. Si es preciso buscar ahora el vínculo entre las tres manos (la de Vorwerk y las dos de Benjamin, quien escribe una nota y luego un texto con algunos meses de intervalo), elegiría entonces en el texto de Vorwerk el momento que hace a Benjamin tomar distancia del derecho y de la violencia del derecho (o de la violencia del Estado). En la página 15, Vorwerk escribe:

“Un derecho a la revolución”, tal como lo han enseñado los juristas desde hace ya un centenar de años, es conceptualmente imposible [“*Ein Recht auf Revolution*” wie es noch die Staatsrechtslehrer vor hundert Jahren lehrten, ist begrifflich unmöglich].

No existe tal concepto. Dicho de otro modo, no existe Derecho que conduzca a la revolución: una revolución que sobreviene en el cuadro de la ley es imposible. El sintagma “derecho a la revolución” es simplemente absurdo. Y al final del texto *Pa-*

La violencia no hace al derecho. Así como el poder (*Macht*) no hace al derecho” (§ 197, 492, 493).

¹⁷ A demanda de Carl Mennicke, redactor en jefe de la revista *Blätter für religiösen Sozialismus*, y de su amigo Paul Tillich, Vorwerk publicó el texto en el núm. 4 (1920). Dicho texto es extremadamente corto (página y media) y es seguido por un comentario del redactor de casi una página. Mennicke concluye la polémica en el núm. 6 (1921).

ra una crítica de la violencia, todo ocurre como si Benjamin descubriera otro espacio para la violencia y para la revolución:

Pero si la violencia tiene asegurada la realidad también allende el Derecho [*jenseits des Rechtes*], como violencia pura e inmediata, resulta demostrado que es posible también la violencia revolucionaria [*die revolutionäre Gewalt möglich ist*] (Benjamin, “Prolegómenos a una crítica”, 45).

Para que la respuesta de Benjamin sea posible, para que aquello que conceptualmente es imposible se vuelva posible, es necesario cambiar de registro y separar de forma absoluta el derecho y la violencia. Únicamente la violencia que puede abstraerse completamente del derecho puede ser llamada violencia revolucionaria (divina, absoluta, pura, soberana, etc.). Así, esta estricta distinción es la condición para el descubrimiento de un espacio (y de un tiempo) completamente nuevo fuera del Derecho. En la nota, primera reacción al texto de Vorwerk —por lo tanto, unos meses antes de la *Crítica*—, Benjamin se opone a la violencia del Derecho, es decir a la “tendencia intensiva del Derecho a su propia efectuación” (*intensive Verwirklichungstendenz des Rechts*). Su intención es limitar la prisa y la impaciencia del Derecho por ocupar “el mundo”. Pareciera que esta reserva con respecto al Derecho introduce algo completamente diferente.

Del ritmo violento de la impaciencia [*Um den gewalttätigen Rhythmus der Ungeduld*], en el que el derecho existe y encuentra su medida temporal, contraria a la del buen <?> ritmo de la espera [*Rhythmus der Erwartung*] en el que se desarrolla el evento mesiánico [*in welchen das messianische Geschehen verläuft*] (Benjamin, *Fragments*, 115).

El signo de interrogación colocado después del adjetivo “bueno” (*guten*) es una intervención posterior de Benjamin y constituye el propósito de esta frase. No se trata únicamente de una indecisión latente o de un plazo que Benjamin acuerda en es-

pera de un adjetivo más preciso, sino de esta misma indecisión frente al evento anunciado como último y divino. El signo de interrogación suprime y a la vez no cancela el horizonte de previsibilidad del evento que ocurre ahora mismo,¹⁸ y que, al mismo tiempo, se retarda sin cesar (*die Verzögerung*). El evento mesiánico (Bensussan, “Messianisme, messianicité”, 26-27) como evento que debe interrumpir (e interrumpe) la violencia del Derecho, como última violencia que suprime toda violencia futura, define y estructura la espera (*Erwartung*). Solo la espera vuelve efectivo aquello que es completamente imposible.

5) La lectura que Benjamin hace del texto de Vorwerk y su manifestación de resistencia frente a la violencia del Derecho nos conduce al último grupo de textos y testimonios —el más importante— que “compone” *Para una crítica de la violencia*. El “texto” infinito y complejo que describe la amistad de Benjamin y Scholem, y que aún hoy en día es imposible de reconstruir. No estoy pensando aquí tanto en la dificultad de clasificar las huellas que Scholem y la relación Benjamin-Scholem imprimen en el texto de Benjamin,¹⁹ sino en las estrategias del todo secretas e inciertas de Scholem respecto a los archivos. Con el

¹⁸ Este fragmento se vuelve más claro bajo la mirada de un texto que aún no ha sido publicado de Gershom Scholem: “Walter dijo una vez: ‘El reino mesiánico está siempre ahí’. Este juicio [*Einsicht*] contiene la más alta verdad —pero solamente en una esfera, a mi conocimiento, que nadie salvo los profetas alcanza” (1917). La cita es extraída de un texto escrito por Löwy, “Le Messianisme hétérodoxe”.

¹⁹ Además de algunas cartas sin las cuales el análisis de *Para una crítica de la violencia* no puede dar comienzo (la carta más importante es la de Scholem de enero de 1921), estoy pensando también en el trabajo de Scholem sobre los textos originales y en su intercambio ininterrumpido con Benjamin, en la investigación inicial de Scholem sobre el mesianismo apocalíptico y la catástrofe, en su genial manuscrito “Bolchevismo” (“*Der Bolchevismus*”) que trata de la revolución judía, del reino mesiánico, de la sangre, de la rebelión y de la célebre “dictadura de la pobreza” (*die Diktatur der Armut*: Scholem, *Tagebücher*, 556-558); en esas notas inolvidables de 1915 sobre la revolución (“*Unser Grundzug: das ist die Revolution! Revolution überall!*”, 81); en las “Tesis sobre el concepto de justicia” de Benjamin, publicadas en los cuadernos de Scholem (clasificadas, aparentemente sin razón que lo justifique, en 1916) y en la distinción capital entre ley (*mishpat*), *Recht* y *zedek* (*zedaka*), *Gerechtigkeit* (401-402).

propósito de limitarme al texto de Benjamin y a la “violencia divina”, dejaré de lado algunas cuestiones irreductibles en el caso de Scholem, Adorno o Buber, con el fin de no levantar dudas más significativas sobre la “utilización” y la “manipulación” de los archivos en el siglo xx. Me parece que la mención por parte de Benjamin de Korah y de su tribu sería considerablemente más transparente si, por ejemplo, “encontráramos” la carta de Scholem a la cual Benjamin hace referencia el 4 de agosto de 1921.²⁰ Sería mucho más fácil estudiar las intenciones de Benjamin si los “cuadernos” y la “correspondencia” de Scholem entre 1918 y 1922 fueran accesibles al público. Ocurre lo mismo en lo que concierne a las recepciones del texto de Benjamin. Cuán diferente sería el texto *Para una crítica de la violencia* si tuviéramos, por ejemplo, frente a nosotros, la interpretación de la más grande pensadora de la violencia del siglo pasado y amiga de Benjamin: Hannah Arendt.

Tres textos o tres experiencias benjaminianas de lector y testigo de la Alemania de la posguerra pueden estar, al hilo de la analogía de Benjamin, presentes en el título de mi texto:

1) La novela de Hermann Bahr, *Die Rotte Korahs*, de 1919, que cuenta el destino de un barón austriaco que descubre por azar que es el heredero de un detestable judío que saca provecho de la guerra. El examen que lleva a cabo Bahr de la oposición entre la sangre y el medio, es decir, entre la biología y la cultura, con motivo de la cuestión racial, más allá de la relación entre la ley y el dinero, la moral y la corrupción, aunado a su antisemitismo histórico y su paradójica fe en la regeneración de los judíos, fueron elementos que ciertamente llamaron la atención de Benjamin.²¹

²⁰ “Todo lo que me escribes sobre ‘Para una crítica de la violencia’ me ha alegrado naturalmente. La publicarán estos próximos días” (Heidelberg, 4 de agosto de 1921) (Benjamin, *Correspondance*, tome 1, 248; *Briefe I*, 270).

²¹ La novela fue publicada en 1919 por el editor S. Fisher de Berlín y Viena. Benjamin siguió de cerca la fecunda actividad de Bahr y lo cita numerosas veces en

2) En Kant, a quien devotamente lee durante varios años, Benjamin pudo constatar un pasaje clave de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En la segunda edición del libro (1794), Kant aporta algunos suplementos a su formulación: “el hombre debe salir (del estado de naturaleza) [*herausgehen soll*] para llegar a ser miembro (de una comunidad política y moral) [*um in einen politisch-bürgerlichen zu treten*]” (Kant, *La religión*, 97). En la segunda frase del párrafo, Kant utiliza un pleonasma para reforzar la imagen del esfuerzo: “el hombre natural debe esforzarse en salir” (la primera edición utilizaba “se esfuerza” en lugar del infinitivo “esforzarse”) (*der natürliche Mensch [...] herauszukommen sich befehligen soll*). A continuación de esta frase, Kant muestra una cierta precipitación: el hombre “debe esforzarse en salir tan pronto como le sea posible” (*so bald wie möglich herauszukommen sich befehligen soll*)²² (105). En el párrafo siguiente, Kant afirma que el hombre no puede “salir solo” porque dicho deber concierne al género humano con respecto a sí mismo y no a personas aisladas (*eine Vereinigung derselben in ein Ganzes*); y de manera más precisa, dicho deber “exige una unión [*Vollkommenheit*], [...] de todas las personas formando un conjunto [*System wohlgesinnter Menschen*], [...] una unidad” (98; 105-106). Este gran deber (*Pflicht*) de “salida” que difiere de cualquier otro, supone dos condiciones que Kant anuncia inmediatamente después: por una parte, “necesita presuponer otra idea; a saber, la de un Ser moral superior”²³ (98-106), entiéndase la idea de Dios (lo que le permitirá a Kant ca-

sus textos. Sin embargo, el libro *Die Rotte Korahs* no es mencionado en la lista de los libros que Benjamin poseía.

²² He efectuado algunos cambios en la versión al español con la intención de respetar el texto del autor [N de la T.].

²³ “Puede presumirse de antemano que este deber necesitará presuponer otra idea, a saber, la de un Ser moral superior que, organizando todas las cosas en general, hará que las fuerzas de por sí insuficientes de los individuos lleguen a unirse en un resultado común. Mas debemos empezar por seguir el hilo conductor de esta necesidad moral en general, viendo adónde habrá de llevarnos” (106).

lificar a la comunidad de hombres que ha logrado “salir” como “pueblo de Dios”); por otra parte, suponer otra idea, opuesta a la primera y sobre todo a la comunidad precedente: la idea de una tribu bajo el principio maligno.

A semejante *pueblo* de Dios cabe contraponerle la idea de la turba del principio del mal [*die Idee einer Rotte des bösen Princips entgegensetzen*] entendida como la asociación [*Vereinigung*] de aquellos que procuran la expansión del mal [*zur Ausbreitung des Bösen*] el cual no tiene interés alguno en dejar que se lleve a cabo la asociación de los que buscan la moralidad [*jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen*], aun cuando también aquí el principio que va [*anfechtende Princip*] contra las actitudes virtuosas reside en nosotros mismos, de modo que solo de un modo figurativo cabe representarlo como un poder exterior [*in uns selbst liegt und nur bildlich als äußere Macht vorgestellt wird*]²⁴ (100-108).

3) Los seminarios de Goldberg y los encuentros que tuvo Benjamin con gente de su círculo (ya he evocado anteriormente a Unger y a Baumgardt, a quienes Scholem producía particular alergia) pudieron ser eventualmente el acicate más importante para la reflexión de Benjamin sobre el sacrificio, la sangre y la violencia a propósito de Korah. Por el momento, el único argumento a favor de esta hipótesis podrían constituirlo los largos pasajes del libro de Goldberg publicado en 1925. Goldberg examina los problemas de la santidad, de la destrucción, del sacrificio y de la sangre. Este autor menciona una *Unblutige Opfer* en el contexto del sacrificio a la diosa Kali (Goldberg, *Die Wirklichkeit*, 98-99, 160-163). En la rebelión de Korah (que llama *Korah-Aufstand* y también *Korah-Unternehmen*, “la empresa de Korah”), Oskar Goldberg encuentra una amenaza dirigida

²⁴ El mismo año en el texto “El fin de todas las cosas” (Kant; Band vi, 100), revela que la tribu que menciona es la de Korah. Se trata entonces de Korah y de su tribu, *der Rotte Korah*.

al núcleo metafísico (*metaphysischen Zentrums*). La reacción (*Reaktion*) a esta rebelión —que, según Goldberg, es incomprendible desde el punto de vista “teológico”— es como una reacción del cuerpo (*Körper*) cuando uno de sus órganos vitales es afectado (*wenn ein lebenswichtiges Organ empfindlich angegriffen wird*) (194-195).

Estas tres hipotéticas fuentes de la analogía de Benjamin constituyen valores desiguales y pertenecen a tres sistemas textuales distintos. Sin embargo, si dejamos de lado la oscura alegoría de Hermann Bahr, notamos que tanto en Kant como en Goldberg la tribu de rebeldes se ve reducida y devuelta a una pequeña “parte” que contradice el “todo”. La “parte” del mal no puede constituirse en entidad o en comunidad capaz de subsistir en la resistencia. Dicho de otro modo, la “parte” no puede subsistir como segmento al interior del todo: en consecuencia, la reacción del todo es terrible y la destrucción de los rebeldes necesaria. Es interesante observar que tanto en Kant como en Goldberg el “principio maligno” es interiorizado y se presenta de manera figurativa: como una parte de “nosotros-mismos”, “en nosotros” en Kant; como una agresión de los órganos a nuestro organismo o de nuestro “cuerpo” en Goldberg.

Retomo de nuevo el texto de Benjamin:

De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. [...] Como ejemplo de la violencia del tribunal divino, se pasa de la leyenda de Níobe a la banda de Koraj. Aquí alcanza esta violencia a privilegiados, levitas, y los alcanza sin anuncio previo, sin que medie amenaza; golpea y no se detiene ante la aniquilación (“Para una crítica”, 41).

La armonía entre la intervención de Benjamin y la interpretación que hacen Kant y Goldberg se confirma con la idea de

que la “violencia divina” se opone a la violencia mítica en todo aspecto (*in allen Stücken; in all respects*); no hay ningún “castigo”, sino todo lo contrario, el juicio (*Gericht*) de Dios preserva el todo; la acción divina o la “violencia divina” destruye y salva al mismo tiempo (es por ello que dicha violencia aporta la justicia y no el derecho).²⁵ Dios golpea sin previo aviso y no amenaza a aquellos que destruye; sólo advierte a quienes lo escuchan. Pero esto no es todo. Me parece que la intención de Benjamin va efectivamente más lejos y su empleo de Korah excede estos tres momentos que he distinguido, y dos problemas que he evocado y mantenido en un segundo plano, a saber: he insistido al principio en la sorpresa que surge en el texto de Benjamin cuando alguien que parece ser de izquierda y ser el revolucionario por excelencia (Korah es el sedicioso según Walzer) —y Benjamin habla mucho de la revolución en su texto—, es súbitamente aniquilado por la “violencia divina”. He añadido a continuación un segundo problema que concierne al intercambio entre Benjamin y Scholem, y que sugiere la influencia que estos textos sagrados y los análisis rabínicos pudieron tener en la formación de la representación que Benjamin se hace de Korah. Por lo tanto, a diferencia de Goldberg y de Kant, y en parte de Walzer, pero también a diferencia, mucho menos evidentemente, de Scholem, Benjamin intenta pensar conjuntamente este incomprensible punto de vista “teológico” (*theologische Gesichtspunkte*) y el gesto revolucionario de la rebelión. Es únicamente al nivel de este cruce de la teología y de la revolución (y no de la política) que es posible lo imposible: el evento mesiánico.

Korah es el gran ejemplo del pseudomesías y del falso revolucionario, pero es también el primer iniciador del teatro mesiánico y del mundo por venir.

²⁵ El empleo que hace Benjamin de las palabras “proceso” y “juicio” (*Gericht*) implica la distinción entre el derecho (*mishpat*) y la justicia (*tsedaqa*). En la medida en que Dios es el sujeto de una acción que provee y aporta la justicia, su acción no es castigadora, sino protectora. Esta es la característica fundamental de la raíz *tsdq*.

Pero, ¿por qué Korah es un falso revolucionario? La respuesta más precisa es que Korah no es el Mesías. En el momento en el que Dios golpea y aniquila a Korah y a sus compañeros, Benjamin —y esta es otra sorpresa— los define como levitas privilegiados. Son privilegiados, *Bevorrechte* (“*Es trifft Bevorrechtete*”; el adjetivo es *bevorrechtig*). Si bien este término en desuso muestra de manera ambigua que fueron golpeados y aniquilados antes de ser juzgados, y por lo tanto, antes del proceso, de la amenaza y de la advertencia, pareciera que la intención de Benjamin es distinta. Además, ¿cómo puede llamarse “privilegiados” a aquellos que se rebelan contra los privilegios y los “derechos” a gobernar y a ser sacerdotes de Moisés y Arón? ¿Finalmente, ¿en virtud de qué se los llama privilegiados? Benjamin no emplea el adjetivo usual *privilegiert* sino una palabra que contiene el derecho, el juicio y el proceso (*Bevorrechtete*). De este modo, Benjamin se aproxima a la interpretación “teológica” que sostiene que son aniquilados por trasgresión de la ley. Dios defiende la ley y aniquila todo lo que está fuera de ella (ya sean rebeldes o “privilegiados”). Benjamin muestra enseguida que esta rebelión no es una revolución sino una creación de derecho y de ley. Son aniquilados porque buscan privilegios en el marco de la ley existente, y son privilegiados porque su posición está ya fuera de la ley (lo que, por otra parte, distingue su rebelión contra Moisés y Arón de su rebelión contra Dios). La razón por la cual Korah es un falso revolucionario privilegiado reside en su riqueza y en la influencia que posee en el seno del pueblo y en la rebelión misma.²⁶ Él no es pobre,²⁷ es un hombre político, y no un revolucionario. Y aun si Benjamin no hubiese conocido el origen de la ambición de

²⁶ Cfr. Talmud de Babilonia, *Sanhedrín*, 110a; *Midrash Num. Rabbah*, 10.3, 18.13, 22.7.

²⁷ “Sólo el juicio de los pobres tiene un poder revolucionario” (*Urteil des Armen hat allein revolutionäre Macht. Die Arme ist vielleicht nicht gerecht, aber er kann niemals ungerecht sein*) (Scholem, “Der Bolschewismus”, 556).

Korah (la mujer de Korah juega un papel muy importante en su carrera),²⁸ la palabra *Bevorrechtete* tiene el firme propósito de mostrar que es cuestión de privilegio material en esta tribu. Korah y su tribu luchan por el poder y, según Benjamin, permanecen en el registro del derecho y de la violencia mítico-jurídica que no tiene ningún lazo con la revolución.²⁹ Deben ser golpeados y aniquilados porque no pueden constituirse en una comunidad antagonista (el “principio maligno” de Kant), no pueden subsistir como una parte del todo o de la comunidad (véase el desacuerdo entre Shamai y Hilel)³⁰ y no podrán jamás aniquilar el derecho (la ley) porque su intención es, por el contrario, transformarlo en un nuevo derecho (es decir en un nuevo privilegio).

Mas ¿por qué de manera general esta rebelión “reformadora” produce el evento de Dios y su violencia destructiva? El trabajo

²⁸ Cfr. *Sanhedrín*, 109b-110a: “Estaba celoso de la elección como príncipe de Elitsaphane, hijo de Ouziel, que Moisés había nombrado príncipe [...]” (Rachi, *Le Commentaire*, 163). Filón habla de la ambición “incomprensible” (*alogou fronématos*) y del orgullo de los rebeldes: *De Praemiis et Poenis*, 13.74.

²⁹ Cfr. Números 16:2, que comienza: “Y se levantaron contra Moisés”. El sintagma *vayaqumu lifné (Moshé)* tiene una connotación plenamente legal y se emplea en el tribunal para nombrar al adversario (Deuteronomio, 19: 15-16; Salmos, 27:12).

³⁰ En el texto “*Sitra achra; Gut und Böse in der Kabbala*” (68-69), Scholem evoca la rebelión de Korah en el contexto de una gran discusión entre dos doctores: Hilel y Shamai. Cita el fragmento I, 17 a,b del *Zohar*: “[...] la izquierda se integró a la derecha [*die Linke wurde in die Rechte einbezogen*] y la armonía reinó en todo [*und es war Harmonie im All*]. Lo mismo ocurrió en la pelea entre Korah y Arón —izquierda contra derecha [...]. Él (Moisés) intentó hacer un acuerdo entre las partes, pero la izquierda se rehusó y la violencia de Korah se multiplicó [*verstreifte sich im Übermass*]. Dijo que [...] la izquierda debería operar una unión, mas Korah rechazará unirse al Arriba [*Oberen*] e integrarse a la derecha [*in die Rechte einbezogen werden*], recaerá sin duda en el Abajo, a causa de la violencia de su cólera. En efecto, Korah se rehusó a que el conflicto fuese resuelto en manos de Moisés, esta disputa no era entonces ‘por mor del cielo’ [*um des Himmels willen*]. [...] El conflicto, dispuesto según la determinación del Arriba, que asciende y no desciende, que se establece rectamente, es el conflicto entre Shamai y Hilel. El Santo, bendito sea, se interpone entre ellos y los hace armonizar. Este conflicto era ‘por mor del cielo’, pues el cielo creó el conflicto y por él fue resuelto” [*qayam*, significa a su vez “resolver” y “confirmar”].

de la analogía y de contra-analogía —es preciso recordar aquí que durante aquellos años Benjamin escribe un texto importante sobre la analogía— le permite llegar a una conclusión consecuente: la violencia absoluta (destruktiva, divina y revolucionaria) aniquila la violencia jurídica y política, es decir, la rebelión interna a la ley (siempre que es acarreada con el fin de obtener privilegios y beneficios), como culminación de la absoluta hipocresía del capitalismo. De manera inversa, la rebelión de Korah y de su tribu es, a su vez, la condición principal para que esta nueva e increíble violencia se manifieste como destructiva. El falso revolucionario anuncia al verdadero revolucionario. No hay revolución sin falsa violencia, sin la violencia mítica de los rebeldes o inclusive sin guerra.³¹ De modo que el paradigma de la práctica revolucionaria se descubre en la intervención violenta de Dios, es decir, en la espera del Mesías no-violento:

La proposición fundamental [*der Grundsatz*] es la siguiente: únicamente en el mundo por venir (el mundo del cumplimiento) [*nur in der kommenden Welt (der Erfülltheit)*] puede manifestarse la verdadera violencia divina [*echte göttliche Gewalt*] (la acción divina inmediata [*unmittelbarer göttlicher Einwirkung*] puede manifestarse de otro modo que de manera destructiva). Si, por el contrario, la violencia divina irrumpe en el mundo terrestre, aquella respira la destrucción [*atmet sie Zerstörung*] [...]. En este mundo, la violencia divina [*göttliche Gewalt*] es superior [*ist höher*] a la no-violencia divina [*göttliche Gewaltlosigkeit*]. En el mundo por venir, la no-violencia divina es superior a la violencia divina (Benjamin, *Fragments*, 109-110).

Pero entonces, ¿por qué es Korah un falso Mesías? Hay que responder: porque Korah no es un revolucionario. Aun si su rebelión, sin la menor duda, contiene elementos de una nueva jus-

³¹ *Cfr.* la distinción que hace Scholem entre la sangrienta revolución bolchevique, el imperio mesiánico y la violencia de la Primera Guerra Mundial (Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, 68-69).

ticia por venir; aun si se satisfacen todas las condiciones del teatro mesiánico, Korah solo es el archiconspirador (*archconspirator*), el “reconstructor” y el destructor de una comunidad en exilio. Es quien desencadena simultáneamente cuatro rebeliones (los levitas en contra de Arón, Datan y Abiram en contra de Moisés, los jefes de la tribu en contra de Arón, y todos juntos contra Moisés y Arón)³² habiendo “tomado”³³ y reunido a doscientos cincuenta hijos de Israel.

Al principio de la rebelión, Korah se dirige a Moisés y a Arón en los siguientes términos (Núm. 16:3):

Basta ya de vosotros, porque toda la congregación, todos ellos son santos [*kedoshim*], y en medio de ellos está el Señor; ¿por qué, pues, os levantáis vosotros [*tinnase’u*] sobre la congregación del Señor?

Por el resto de su vida, Korah no pronunciará una sola palabra más.³⁴ Él afirma que la comunidad sola no es santa, sino que tanto la comunidad como cada individuo (cada parte) de esta comunidad son santos. Es una completa novedad y, a la vez, una grave falacia. La radicalidad de esta declaración que cuestiona tanto la santificación del gran sacerdote Arón³⁵ como que Moisés sea el protector primero de Arón e intermediario entre el

³² Milgrom, *The JPS Torah*, 129-415. Milgrom corrige a Abrabanel, quien piensa que hay tres rebeliones.

³³ “Y Korah, hijo de Izhar, hijo de Coat, hijo de Leví [...] tomó *hombres*” (Números 16:1). El empleo del pasado simple del verbo “tomar” (“tomó” [*vayyiqajj*]) significa que Korah convenció y reunió a algunos de los guías del pueblo, pero que él está también separado de la comunidad misma: “Se separó, se separó del resto de la asamblea para mantener una disputa”, según la exégesis de Rashi.

³⁴ De hecho, no tenemos certeza alguna sobre la manera en la que terminó Korah, si fue tragado por la tierra (Sanhedrín, 110a) y si pronuncia las palabras que pueden ser escuchadas auscultando la voz que proviene de Guehinnom (*Guehenna; She’ol*): “Moisés y su Torá son la verdad, y todos nosotros somos mentiras” (*Sanhedrín* 110b; *Baba Batra* 74b). *Cfr.* Kafka, *Diarios*, apunte del 30 julio de 1917.

³⁵ Aharón es el “sacerdote/ministro de culto que es ungido [*hakohen hamos-híajj*]”, Lev. 4: 3, 5.

pueblo y Dios, constituye el principio de múltiples desgracias. Sin embargo, la intervención (y la intuición) de Benjamin abre la posibilidad de otra interpretación del episodio de Korah y de su aniquilamiento que, como bien sabemos, provoca una verdadera catástrofe para el pueblo, sufriendo la tormenta en un país salvaje (además de las doscientas cincuenta personas, fueron igualmente aniquilados sus mujeres e hijos y 14,700 de sus seguidores). La violencia revolucionaria de Dios o la “violencia divina” del Mesías, que aniquila sin verter sangre, no pronuncia únicamente un “juicio” a favor de Moisés o de Arón, incluso de la ley, sino que indica antes que nada un camino en el desierto y anuncia la llegada del Mesías no-violento y, aparentemente, de una revolución del todo pacífica. Es por ello que este terrible episodio debiera ser: 1) la medida de toda futura espera y la llegada del Mesías (*meshiah*), del mesianismo; 2) el índice de un eventual cambio de estatus de los personajes, índice del acto de Dios que elige, entroniza y unge (*mashaj*); 3) la medida de todo golpe (*mshj*) futuro y de toda revuelta; 4) la medida de todo discurso (*meshiaj*) por venir y de todo sacrificio; 5) y, finalmente, la medida (*mashajum*) de toda medida por venir.

Sin embargo, ¿es esto verdaderamente posible? ¿Acaso la distinción benjaminiana entre las dos violencias y su llamado, a pensar una “violencia divina”, en el contexto de la rebelión de Korah, son gestos que presentan la idea de un nuevo mundo por venir? ¿Acaso Benjamin esboza las verdaderas condiciones que permitirían reconocer la (última) violencia, abstenerse de ser violento, esperar la violencia, entiéndase las condiciones incondicionales para el último acto de violencia? ¿Y todo esto con el fin de que la violencia sea finalmente aniquilada, con el propósito de que la injusticia social sea eliminada y que la soberanía del mundo (o de Israel según Maimónides) por fin advenga?

Con el fin de determinar si Dios (o el Mesías) ha cometido un acto de violencia, es decir, si dicha violencia es ya la pretendida

“violencia divina” y si en ella se manifiestan Dios y el mundo por venir, Benjamin opera en dos niveles de igual importancia: por una parte, definiendo las características de esta violencia al parecer completamente imposible; por otra parte, afirmando que esta violencia es, en efecto, la violencia divina por la cual Dios aniquila a Korah. Paradójicamente, estos dos niveles descalifican la idea según la cual Dios solo aparecería a través de la violencia y del aniquilamiento catastrófico. De la misma manera, ambos niveles suprimen la posibilidad de que violencias y guerras atroces sean legitimadas e imputadas a un autor ideal ficticio.

En un primer nivel, Benjamin, titubeante, caracteriza esta violencia con distintos sinónimos de “violencia divina”; considera luego en detalle la relación entre el derecho y la violencia. Para que la violencia cometida sea imputada, ya sea al Mesías, ya sea a Dios, es necesario que dicha violencia sea simultáneamente revolucionaria, pura, absoluta, pedagógica, pero que, a la vez, no tenga atributo alguno: una violencia tal no constituye ni derecho ni orden, no aporta privilegios. En definitiva, no hace nada. Tal violencia aniquila completamente; mide sus víctimas, aun si no deja sangre ni restos “como si nada hubiera pasado”.

En un segundo nivel, Benjamin integra esta violencia imposible, este evento imposible, dentro del teatro mesiánico. El falso Mesías y Korah el pseudorevolucionario, leemos, fueron tragados vivos por la tierra. La misma tierra se había abierto para recibir la sangre de Abel con el fin de disimular las huellas del crimen de Caín y aplazar el juicio (*Sanhedrín*, 37b). Para que la violencia cometida sea imputada, ya sea al Mesías o a Dios —esta sería al parecer la consecuencia de la sugestión de Benjamin—, sería necesario que el hecho mismo de la violencia borrara y conservara simultáneamente (protegiera, aplazara, conservara y reservara) el momento revolucionario y negativo de una comunidad. La supresión revolucionaria de Korah y de su tribu exige una nueva reparación de la comunidad, pero se-

gún una nueva medida. Esta medida solo es posible a la sombra de un mundo por venir, cuando el Mesías levante “a toda la comunidad” de la tierra, incluidos los malos y los rebeldes (*Sanhedrín*, 108a). “Sí, todos ellos son santos [*kedoshim*] y en medio de ellos”.

REFERENCIAS

- AAVV. *Biblia de Jerusalén*, trads. edición española de la Biblia de Jerusalén, España, Desclée de Brower, 1998.
- ANGLET, Kurt, *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.
- BAUMGARDT, David, *Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie*, Berlin, Reuther & Reichard, 1920.
- BENJAMIN, Walter, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1965.
- , “Prolegómenos a una crítica de la violencia”, reeditado en *Mito y violencia. Poesía y revolución*, Paris, Denoël, 1971.
- , *Correspondance 1910-1928*, tome 1, Paris, Aubier Montaigne, 1979 [*Briefe I*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1978].
- , “Recht und Moral als Handlungsspielräume”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Meisenheim/Glan, 1982, 361-377.
- , “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1991 [“Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1991].
- , *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca, 2008 [*Fragments*, Paris, Collège de France, Presses Universitaires, de France, 2001].
- BENSUSSAN, Gérard, “Messianisme, messianicité, messianique. Pour quoi faire, pour quoi penser?”, en *Une histoire de l'avenir*, J. Benoist y F. Merlini (eds.), Paris, Vrin, 2004.

- BLOCH, Ernst, *L'athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1979.
- , *Gesamtausgabe*, Band 14, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1959-1978.
- BRODMANN, Erich, *Recht und Gewalt*, Berlín/Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1921.
- DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Tecnos, 2008 [*Force de loi*, Paris, Galilée, 1994].
- FIGAL, Günther y Horst FOLKERS, "Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel", en *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Heidelberg, Texte und Materialien der FEST, 1979, 1-24.
- GOLDBERG, Oskar, *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, Band I, Berlin, Verlag David, 1925.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Schriften. 1801-1807*, Band 2, Hamburg, Felix Meiner, 1970.
- , *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Paris, Vrin, 1972.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Band 7, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1978.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 2004 [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Band 10, 1970].
- HILLER, Kurt, "Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden", en *Das Ziel*, München-Berlin, 1919.
- KAFKA, Franz, *Diarios*, Madrid, Tusquets, 1995.
- KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la sola razón*, trad. José María Quintana Cabanas, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989 [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Kants gesammelte Schriften*, Band VI, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969].
- LÖWENTHAL, Leo, "Gewalt und Recht in der Staats- und Rechtsphilosophie Rousseaus und der deutschen idealistischen Philosophie" (1926, Staatsexamensarbeit), *Philosophischen Frühschriften*, Frankfurt /M., Suhrkamp, 1990.

- LÖWY, Michael, “Le Mesianisme hétérodoxe dans l’œuvre de jeunesse de Gershom Scholem”, en *Messianismes. Variations sur une figure juive*, J.-C. Attias, P. Gisel y L. Kennel (eds.), Ginebra, Labor et Fides, 2000.
- MILGROM, Jacob, *The JPS Torah Commentary Numbers (Bamidbar)*, comentario de J. Milgrom, Philadelphia / New York, The Jewish Publication Society, 5750/1990.
- NATORP, Paul, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie, 1925.
- RACHI, *Le Commentaire de Bamidbar*, Paris, Les éditions Bibliou-
rope, 2005.
- RICKERT, Heinrich, *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920.
- ROSENZWEIG, Franz, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997 [*Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt/M., Suhrkamp, 1996].
- SCHOLEM, Gershom, “Der Bolschewismus”, *Tagebücher 1913-1917*, Frankfurt/M., Jüdischer Verlag, 1995.
- , *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2001 [“*Sitra achra*; Gut und Böse in der Kabbala”, en *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* [1962], Frankfurt/M., Suhrkamp, 1973].
- , “Im Gespräch über Walter Benjamin (1968)”, *Sinn und Form*, 4, 2007.
- UNGER, Erich, “Politik und Metaphysik”, *Politik und Metaphysik* [1921], Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989.
- VORWERK, Herbert, “Das Recht zur Gewaltanwendung”, *Blätter für religiösen Sozialismus*, 4, 1920.
- WALZER, Michael, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985 [*De l’Exode à la liberté*, Paris, Calmann-Levy, 1986].