**Mesa temática N° 10***: Violencia, castigo y sociedad*

**Título del Trabajo**: *“Violencia, comunicación y emancipación desde la teoría crítica de Benjamin a Honneth”*

**Autor**: Dr.Juan Alberto Fraiman

**Pertenencia Institucional:** Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER)

**Resumen**

En términos generales, la reflexión teórica actual sobre la violencia en sus múltiples aspectos, suele situarla en relación a los efectos lesivos y sus implicancias ligadas a la imposición, conservación o restauración de un tipo de dominio. Incluso, al interior de la tradición Crítica de la denominada Escuela de Fránkfort, la influyente perspectiva habermasiana ha planteado una lectura de la violencia en contraposición a los componentes emancipatorios asociados a las prácticas comunicativas, entendidas como interacciones lingüísticamente coordinadas. En ese sentido, se propone efectuar una interpretación desde la *Teoría del Reconocimiento* de Axel Honneth, que pueda articular los aportes del pensamiento juvenil de Walter Benjamin sobre la violencia y sus posibles significados ligados a la praxis revolucionaria, la lucha de clases y la resistencia a la opresión. A su vez, desde la perspectiva de Honneth, se podría desactivar cierta rígida contraposición entre violencia y comunicación. Ello conduciría, finalmente, hacia una renovada interpretación de las tesis benjamianas sobre la violencia, ofreciendo un panorama conceptual más amplio de significaciones también para el análisis de los casos concretos de violencia ligados al crimen, la coacción y los múltiples modos de sojuzgamiento en la escena social contemporánea.

Introducción

La reflexión teórica contemporánea sobre la violencia muestra múltiples aspectos y formas sociales: simbólica, doméstica, psíquica, física, moral, aún discursivo- metafísica (Derrida, 1989) (Baudrillard Morin, 2004) (Segato, 2014) (Zizek, 2009) (Butler, 2009)[[1]](#footnote-0). En términos generales, a pesar de las distintas significaciones, es posible hallar un denominador común: la violencia aparece revestida de cierta connotación manifiestamente “negativa”. Es decir, se suele recurrir a casos emblemáticos como la guerra, la represión del Estado, las violaciones, la acción terrorista, el fundamentalismo religioso, el odio racial, la xenofobia, el desprecio, la invisibilización del otro, la coacción, el daño psíquico, moral y físico entre otras concreciones sociales para pensar a la violencia ligada al ejercicio del poder arbitrario y a la instauración, conservación o restauración de un tipo de dominio,

Por el contrario, cada vez resulta menos frecuente y más problemático ligar a la violencia con la cuestión de la emancipación, en ejemplos tales como la praxis revolucionaria, la acción insurgente, la lucha y la resistencia contra la opresión o el derecho a la insurrección. A lo sumo, si se piensa en esos términos, en general, se comete el riesgo de quedar atrapado en un entendimiento mesiánico de la violencia que pudiera ser confundido o asimilado al ejercicio del exterminio expiatorio (Derrida, 2008) y así se contraponga o simplemente reniegue de los principios elementales asociados a los derechos humanos (Pereyra Tissera, 2011: 60).

No obstante, desde la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad que pretende conectar, al menos programáticamente, el análisis teórico con la pretensión de emancipación, la violencia no puede ser exclusivamente tratada en términos, por así decirlo, “negativos”. Ello mismo se puede expresar en el siguiente interrogante: ¿En qué sentido, cabe pensar a la violencia no sólo en un rol sistemático en cuanto a la perpetuación de relaciones de sujeción sino también en la liberación de esos vínculos?

Por esa razón, nuestro propósito es recuperar un abordaje de la violencia a partir de dos de sus exponentes contemporáneos más descollantes, Jürgen Habermas y Axel Honneth, en el intento de ampliar los márgenes de reflexión sobre ella.

En primer lugar, haremos una referencia a la perspectiva de Jürgen Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, para pensar la violencia como opuesta, en cierta medida, a la “comunicación”. En ese sentido, el enfoque de Habermas no logra eludir completamente esa mirada estrecha sobre la violencia que mencionáremos anteriormente. De alguna manera, hallaremos aquí la influencia decisiva del pensamiento de Hannah Arendt, quien tal vez ha elaborado las reflexiones más agudas en torno a la cuestión de la violencia, durante el siglo XX.

Pese a los intentos de tomar distancia de Arendt sobre este asunto, advertiremos que Habermas va a persistir en una consideración “estrecha” sobre la violencia que, en última instancia, no le permite reconocer en ella nada más que efectos negativos o distorsionantes de las prácticas comunicativas.

Por su parte, aludiremos a la *Teoría del Reconocimiento* de Honneth como una propuesta de enfoque crítico sobre el mundo social en una renovada lectura del *locus* hegeliano de la lucha a muerte por el reconocimiento, pero que también intenta recuperar el pensamiento de Walter Benjamin, particularmente en lo que hace a la cuestión de la violencia en la vida moderna y contemporánea.

Bajo ese horizonte teórico, pensamos que está contenido un abordaje que pueda superar la dicotomía comunicación y violencia, derivado de un tratamiento arendtiano o habermasiano; al mismo tiempo que ofrece una mirada no excesivamente unilateralizada sobre la cuestión.

Esto es, en el marco de las relaciones de reconocimiento, la violencia adquiere además un carácter expresivo, como la manifestación de una vida psíquica dañada, a la vez que su irrupción puede ser pensada no sólo como un instrumento para forjar y consolidar relaciones de dominación, sino también como una realización práctico-moral que pone fin a las diversas formas de institucionalización de la violencia como tal. En ese sentido, se rehabilitará una conexión entre violencia, comunicación y emancipación que dependerá decisivamente de la lectura de Benjamin.

La violencia en la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas

Desde luego que la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas no se ha ocupado centralmente sobre la violencia y tampoco hallaremos textos suyos dedicados puntual y exclusivamente a esa temática. Ello no significa que desconozca o eluda la temática; por el contrario, su alusión le ha servido en diferentes instancias de elaboración teórica e incluso de debate con otras perspectivas.

En ese sentido, aludiremos primero a su confrontación con Gadamer, a inicios de la década de los 70, en un momento en el cual Habermas estaba revisando profundamente su temprana tesis *Conocimiento e Interés* y comienza a trazar los primeros lineamientos generales de lo que posteriormente será presentada cabalmente como la *Teoría de la acción comunicativa*.

En concreto, sus diferencias con la hermenéutica filosófica de Gadamer se pueden vislumbrar con mayor claridad si ponemos en primer plano la cuestión de la violencia. Pero no cualquier tipo de violencia sino aquella que es “sistemática”, es decir, opera produciendo una patología que no resulta por sí evidente; no puede reconocerse a simple vista – bajo las reglas habituales de la comunicación - en el habla normal, ni en su estilización como arte, tampoco en la reflexividad de la hermenéutica devenida filosófica (Habermas, 1988: 287).

Según Habermas, la hermenéutica resulta insuficiente para tematizar la violencia que ocasiona determinado tipo de malentendidos en el habla cotidiana. Únicamente bajo el modelo del Psicoanálisis, ciertas expresiones ininteligibles pueden leerse como “síntomas” que se conectan subrepticiamente con sistemas sociales globales, actuando coactivamente sobre el comportamiento de una persona (Habermas, 1988: 288). Así, la formación del síntoma en la primera infancia se explica como una manera de reaccionar frente a una instancia conflictiva insoportable que luego estructurará la biografía del paciente. Por decirlo de alguna manera, hay una escena original, algo así como una relación objetual amorosa violentada de tal manera que excede la capacidad de asimilación del pequeño infante o sólo puede experimentarlo si lo excluye de sus simbolizaciones habituales, mediante un proceso de exclusión, censura y represión que se efectiviza al precio de generar expresiones sintomáticas ininteligibles incluso, o sobre todo, para sí mismo (Habermas, 1988: 290).

Siguiendo de cerca la elucidación que efectúa Alfred Lorenzer del Psicoanálisis como una hermenéutica profunda – que Habermas distingue de la hermenéutica filosófica-, una situación violenta primordial ocasiona una fijación en elementos prelinguisticos o paleosimbólicos cuyo significado o contenido semántico privatizado (o sea, no accesible a la comprensión intersubjetiva) explicará el comportamiento adulto patológico, esto es, compulsivo, estereotipado y vinculado rígidamente a situaciones concretas. El fenómeno sintomático o la desviación patológica es en cierta forma una actualización –harto enrevesada- de esa conflictividad primaria (Habermas, 1988: 296-298).

Habermas intenta resaltar que en el plexo de una tradición cultural determinada no sólo se impone una peculiar relación de pertenencia al horizonte situacional que envuelve toda conversación (como lo sostiene su interlocutor Gadamer), sino también allí se actualiza subterráneamente la represividad de las relaciones de poder que distorsiona sistemáticamente la comunicación cotidiana (1988: 302).

La violencia, entonces, está presente y retorna en las comunicaciones cotidianas, como falso consenso, pues allí no se ha logrado un entendimiento cabal, sino que se mantiene el acuerdo de manera forzada: la conversación transcurre aparentemente de manera normal, los malentendidos en todo caso se evitan, ignoran o son minimizados como accidentales y en eso reside justamente su éxito y vigencia. En otras palabras, la violencia pasa desapercibida justamente para funcionar como tal (Habermas, 1988: 304).

Desde *Conocimiento e Interés*, Habermas ha intentado proyectar socialmente al Psicoanálisis como autorreflexión crítica y emancipatoria que intenta revertir tal proceso de desimbolización, exclusión y censura. Posteriormente no abandona del todo el modelo terapéutico psicoanalítico, pues lo utilizó para fundamentar la necesidad de una teoría de las competencias comunicativas enlazada con una precomprensión de la comunicación lingüística no distorsionada que luego llamará “Situación ideal de habla” (1989), y que funcionará además como criterio general de efectuar un diagnóstico de una facticidad comunicativa patológica.

Más adelante, Habermas señalará que la comunicación perturbada no significa principalmente la utilización abierta de la violencia o la instrumentalización del otro, ni tampoco al mero malentendido o error – a menudo inevitable - en la comunicación. Sino, más bien, se trata de una situación en la que el conflicto permanece encubierto y reprimido; la comunicación sufre una especie de escisión, que consta de una parte pública en donde la conversación parece transcurrir sin mayores sobresaltos –esto es, lo que el propio Habermas llama la “pseudonormalidad”- y, en el plano privado, o sea, en la organización interna del habla acaba recluyéndose el conflicto. No obstante, no se puede ocultar por completo y emerge como fenómeno sintomático. Los propios mecanismos de defensa o rechazo inconscientes (*Abwehr*) intentan desalojar o al menos neutralizar todo intento de abordar de manera abierta – en términos habermasianos, “discursivamente”- ese fragmento expresivo desgajado de la comunicación normal. Así se produce el fenómeno peculiarmente ideológico del autoengaño que confiere estabilización en los plexos de interacción alcanzado como un pseudoconsenso (1989: 193).

Entonces, la *Teoría de la acción comunicativa* supondrá no sólo una reconstrucción de las competencias comunicativas sino la postulación de una situación ideal de habla consistente en una relación básicamente irrestricta e igualitaria de diálogo libre de las diferentes formas de coacción y aun de violencia. Pero, no se trata de una mera ilusión inalcanzable y engañosa o de un exceso de idealismo ilusorio; ese ideal de diálogo opera como un supuesto pragmático en cada intención comunicativa genuina, a pesar de las condiciones fácticas siempre limitantes y en tensión con ella. Además, la situación ideal de habla constituye el trasfondo normativo que servirá para identificar en cada caso los componentes “desviados”, las coacciones fácticas que generan conductas compulsivas, “pseudonormales”.

Asimismo, la emancipación estará ligada a ese diálogo libre, irrestricto e igualitario que puede afrontar abiertamente las condiciones de una comunicación sistemáticamente distorsionada. La comunicación auténtica o genuina, ligada a la emancipación será aquel mecanismo de interacción social logrado a través entendimiento mutuo exento de coacciones. Mientras tanto, la violencia es aquello que opera de manera subrepticia, obstruyendo ese entendimiento mutuo, perturbando la comunicación.

Es así como obtenemos una primera impresión acerca del carácter antinómico del par conceptual comunicación- violencia.

A continuación, intentaré conectar estos componentes conceptuales básicos del pensamiento habermasiano con la perspectiva de Arendt en torno a la violencia.

La mudez de la violencia en Hannah Arendt

En Hannah Arendt se encuentran acaso las más agudas reflexiones sobre la violencia, célebremente expuestas en textos ya clásicos del siglo XX como *La condición humana (*2003*)* y *Sobre la violencia (*2005*)*.

A la luz del impactante desarrollo tecnocientífico y el simultáneo incremento de la capacidad humana de destrucción durante el siglo XX, Hannah Arendt se propone meditar acerca de la condición humana, partiendo de lo que ella misma considera como sus modos más elementales y determinantes del “hacer”, a saber: labor, trabajo y acción (1997) (2003: 18)

La labor está caracterizada como un tipo de quehacer ligado a los procesos biológicos – que se realizan de manera cíclica o repetitiva - orientado a satisfacer las necesidades vitales que el ser humano posee como todos los organismos vivos (2003: 21).

En cambio, el trabajo es un tipo de actividad propio del hombre, supone la fabricación de artefactos que perduran más allá de la vida individual ( y del consumo inmediato que implica la labor), conformando un mundo compartido. El trabajo interviene en la naturaleza, modificándola, interrumpiendo sus ciclos naturales e introduciendo artificios propiamente humanos (Arendt: 2003: 21-24). El trabajo puede ser pensado además como actividad teleológica, aunque su motivo último radica siempre en la utilidad. El hombre, de esa manera, se constituye en un ser planificador y dominador de la naturaleza (Arendt: 1997: 99). La sociedad contemporánea, en su impresionante despliegue tecnológico, se constituye como una sociedad del trabajo (Arendt: 2003: 17).

Por último, la acción o praxis, se distingue de las demás actividades por ser un modo específico de vinculación humana ligado al lenguaje, a la deliberación y a la capacidad de ponerse de acuerdo para efectuar algo de manera concertada. No se interpone o participa en ella nada “objetual” - ya sea como elemento de consumo o producción de algo - sino que implica la vida en común de hombres incluidos cada uno en su singularidad, conformando de esa manera una pluralidad como condición permanente de la propia acción (2003: 21-22).

La acción es, en sí misma, el ejercicio de la libertad, la capacidad para realizar algo nuevo, inesperado – nunca inserta en un ciclo repetitivo ni en la planificación de algo perdurable – entre y con los demás. Es la práctica política propiamente dicha y también se enhebra aquí el poder como la capacidad de realizar algo en común (2003: 23). En la acción, está ligado un compromiso ético consumado con la palabra como promesa, entre muchos sujetos singulares y distintos entre sí, para actuar colectivamente. Esa misma palabra, como narración, constituirá la memoria histórica que reviva en cada instante posterior las singulares proezas colectivas, en el permanente intento de inmortalizar la obra humana (2003: 31).

En ese sentido, la acción es acto memorable, aquello que “quiebra” el ciclo permanente del organismo natural y que trasciende incluso la producción planificada que conlleva el trabajo humano.

En ese marco, la violencia aparece como un fenómeno pre-político, ligado a las denominadas relaciones “naturales”, familiares o domésticas en donde reina el mando, la obligación, la fuerza. La violencia es, de alguna manera, necesaria para los asuntos relativos a la conservación de la vida. Bajo los términos de su clasificación de las actividades humanas, la violencia se vincula con la labor y el trabajo y se contrapone a la acción, si la asociamos a la capacidad de actuar de manera concertada, a aquello que sería lo estrictamente “político”, habitar en la *polis*, en el lenguaje y en la acción.

Por lo tanto, la violencia sería el medio para dominar la necesidad – por ejemplo, gobernando esclavos, en el modelo clásico de democracia-; hace referencia a los asuntos socioeconómicos y que en todo caso es condición para la acción humana propiamente dicha, esto es, la política y el ejercicio auténtico de la libertad, pero no se confunde con ella (Arendt, 2003: 43-44)

En otras palabras, la violencia es el modo prepolítico de resolver los asuntos ligados a la supervivencia, condición indispensable para ser ciudadano en la polis, pero que debe quedar claramente delimitada de ella. La vida política o la acción humana, ligada al acuerdo y a la deliberación sobre los asuntos comunes, no debe sufrir la intromisión de la fuerza y la capacidad de imponer la voluntad de manera forzada.

Esa cuidadosa división que preservaba el mundo griego clásico, se ha revertido de tal manera que la sociedad moderna del trabajo, proyecta sobre la comunidad política y las relaciones de poder, la lógica del dominio propio de una administración doméstica; la nación se ha convertido en una gran organización o maquinaria socioeconómica que se regula coactivamente (2003: 42).

De ahí la crítica que efectúa Habermas a una rígida división entre lo político y los aspectos socioeconómicos y, en última instancia entre el poder y la violencia (Habermas, 1980: 203). En Arendt podemos leer una concepción comunicativa del poder, como la capacidad de ponerse de acuerdo a través de la deliberación libre de coacciones y llevar a cabo en común una acción; mientras que la violencia aparece como la imposición forzada de una voluntad en el otro (Habermas, 1980: 204).

Para Habermas, eso es acertado para explicar la generación de poder, pero no su incremento y ejercicio efectivo particularmente en el mundo moderno (1980: 217). Esto es, las formas modernas de institucionalización de la política – y también de la economía de mercado– incluye como modelo típico de actividad, la acción estratégica, así denominada por Habermas, que supone un trato recíproco bajo las reglas de la competencia por acceder a funciones públicas vinculantes relacionadas con el Estado. Incluso las pugnas sociales, las reivindicaciones sindicales, la propia lucha de clases no dejaría de ser política por estar motivadas por intereses económicos (1980: 218). En realidad, lo que Arendt reconoce como un elemento invasivo en el ámbito de las relaciones de poder, sería un ingrediente normal del ámbito político contemporáneo, imposible de desplazar para lograr una política “pura”.

No obstante ello, en la crítica de Habermas se puede leer un profundo acuerdo con el pensamiento arendtiano: la comunicación en tanto entendimiento mutuo logrado a través del lenguaje constituye la base de un proceso emancipador o instaurador de un poder genuinamente democrático. En cambio, la violencia ya sea ejercida de manera abierta o bien en forma velada como modo de imponer en la conducta de los demás, la propia voluntad o interés, en sí misma no es capaz de concertar acciones en común ni generar nada liberador.

Retornando al pensamiento de Arendt, vemos que las palabras o el discurso constituye estrictamente un modo de acción; es decir, no vale tanto por los probables pensamientos o la información que contengan, sino por su propiedad realizativa: el mismo hablar, en determinamos momentos es en sí mismo acción y la acción es siempre concertada; en cambio, la violencia como fenómeno prepolítico, en su forma pura, es necesariamente “muda”. La acción como experiencia humana propiamente *política*, se contrapone a la violencia: “*Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia*” (Arendt, 2003: 40)

En el caso de Habermas, podríamos hablar de la deliberación y la capacidad de desplegar argumentativamente una pretensión de validez en un ámbito exento de coacciones. De lo contrario, se trata de obligar, coaccionar, forzar o amenazar (de manera abierta o velada) a alguien para realizar compulsivamente un mandato. Es lo contrario de intentar convencer, entrar en diálogo y confluir en una acción colectiva. La violencia, en todo caso, es el instrumento para ejercer el dominio que se contrapone al hablar entre ciudadanos que se constituía en una forma de vida auténticamente política (Arendt, 2003: 41).

El dominio perfecto, como en el caso del *paterfamilias* o *dominus* para gobernar a la familia y los esclavos, prescindía de la palabra o ella tan solo constituye un mero instrumento –una orden, un mandato, una amenaza- para constreñir una voluntad; no se trataba de ninguna manera que estar en el discurso como una manera de convivir con los demás. Eso se puede trasladar para pensar ´también contemporáneamente a las sociedades de masas, los regímenes totalitarios y las situaciones emblemáticas acontecidas en los campos de exterminios de la Alemania nazi. En esos casos, la capacidad de dominio reside fundamentalmente en edificar una vasta organización que ahoga fundamentalmente la libertad política, coarta la voluntad deliberativa forjada en común, aísla a los individuos e impide la comunicación entre ellos, forjando una gran máquina silenciosa y destructiva tanto de los vínculos sociales como de las singularidades que se establecen entre los miembros de un cuerpo social.

En ese sentido, no estamos tratando de equiparar a Habermas con Arendt; desde luego que hay notorias diferencias que el propio Habermas se encarga de resaltar en su recepción de *La condición humana* y *Las dos revoluciones (*Habermas, 1980). Pero aun en esa lectura crítica, el propio Habermas, lector de Arendt, deja traslucir algunos puntos fundamentales que acuerda con relación a la comunicación expresada de manera paradigmática en el caso del entendimiento mutuo logrado a través del lenguaje argumentativo en un ámbito libre de coacciones. De manera que la violencia aparecerá en determinado tipo de relaciones en donde las palabras y el discurso no poseen fuerzas socialmente estructurantes o no se constituye en un mecanismo de integración social. En ese sentido, para Habermas también la violencia pura es muda[[2]](#footnote-1).

Por último, podríamos señalar, retomando raudamente el debate de Habermas con Gadamer, que esa mudez puede ser entendida como el “encubrimiento” que genera el autoengaño y la distorsión sistemática en la comunicación. De modo que su eficacia depende esencialmente de no ser nombrada, de pasar inadvertida, de permanecer muda.

Frente a ello, retorna la pregunta inicial que impulsa el presente escrito: Desde una perspectiva teórico-emancipatoria ¿puede simplemente tematizarse a la violencia como la contraparte negativa de la comunicación? ¿la violencia es absolutamente muda e infructífera en términos comunicativos y emancipatorios?

La violencia en la *Teoría del Reconocimiento* de Honneth

A partir de ahora ensayaremos una respuesta a los interrogantes formulados en torno a la violencia y su relación con la comunicación y la emancipación desde ciertas lecturas que efectúa la *Teoría del Reconocimiento* de Honneth sobre Hegel y Benjamin.

En primer lugar vamos a presentar la reinterpretación que Honneth efectúa a la cuestión del “delito” en los tempranos escritos de Jena de Hegel, que servirán de modelo para una Filosofía social basada en la lucha por el reconocimiento.

En efecto, Honneth quiere recuperar el pensamiento filosófico social de Hegel cuando intenta integrar – y de esa manera superar- por un lado, las posturas de la filosofía contractualistas modernas, consideradas atomísticas, utilitaristas y formalistas, que tematizan la lucha social en términos de supervivencia, necesidad e interés egocéntrico y, por otro lado, la filosofía clásica de corte aristotélico y su visión orgánica o comunitaria de la vida social (Honneth 1997: 20-24).

En particular a partir del escrito hegeliano el *Sistema de Eticidad* del año 1802, bajo la inmediata influencia de Fichte, el fenómeno del reconocimiento recíproco como mecanismo de integración social y a su vez de individuación singular se constituye en la base de todas las relaciones sociales, político-jurídicas y éticas (Honneth, 1997: 27). De esa manera intenta recuperar una perspectiva de la dinámica social como enfrentamiento y lucha que es al mismo tiempo un acontecimiento moral y político – y no un mero producto de impulsos egocéntricos utilitaristas – con efectos estructuradores del todo social.

Esto es, en la vida social, cada individuo se forja en relaciones de reconocimiento mutuas; puede devenir en tanto se sabe aceptado por los demás – y esto funciona de manera recíproca – en determinados aspectos y cualidades que lo harán al mismo tiempo un miembro singular en la comunidad.

Con todo, lo que Honneth quiere subrayar como un elemento específicamente introducido por Hegel es la lógica interna o dinámica que genera el reconocimiento: la tensión o el carácter conflictivo que impulsan, un escalonamiento de estadios de reconocimiento, por así decirlo ascendente o cada vez más exigente, en cuanto al aspecto o elemento que se pone en juego para ser reconocido por el otro (1997: 28).

El punto de partida nunca sería un “estado de naturaleza” en donde reina la lucha de todos contra todos – según la consabida manera hobbseana de plantearlo- ni una comunidad en perfecta armonía consigo misma – como se pensaría desde las categorías clásicas de la política-, sino en un desgajamiento o quiebre de una vida en común. En ese sentido, aparecerá la figura del “delito” como un acto destructivo que conlleva un efecto, aunque suene paradójico, productivo en la dinámica del escalonamiento recognitivo (1997: 31).

El delito como acto destructivo solo puede comprenderse si partimos desde unas relaciones jurídicas instauradas que se constituirán en el objeto de esa destrucción. A su vez, la instalación de determinada estructura jurídica significa ya la consagración de cierto reconocimiento para cada miembro de la sociedad como individuo libre y propietario de bienes. En ese contexto, el delito constituye una acción voluntaria y deliberada de conculcar ese reconocimiento ya establecido.

Ahora bien, la motivación profunda del acto destructivo nace de un cercenamiento en el derecho de una persona en cuanto a la propiedad que le pertenece.

Pero, para no redundar en una explicación utilitarista o economicista, el móvil de un delito no puede reducirse a una situación de despojos de bienes que no dispone y de la consiguiente amenaza a su supervivencia; sino que debe pensarse en relación con una lesión profunda a su integridad como persona. En última instancia el delito es una reacción que acompaña toda experiencia de reconocimiento incompleto o insatisfactorio, esto es, una forma elemental de menosprecio (1997: 32).

De manera análoga, el agredido no sólo se ve atentado en su propiedad sino también – y fundamentalmente - en su propia identidad y reconocimiento integral como persona, de modo que reacciona activamente consintiendo una lucha por el reconocimiento. No se trata de una mera disputa personal, de individuo a individuo, sino que están poniendo en juego sus propias pretensiones en el todo de la comunidad (1997: 33).

En suma, cuando el agresor delinque, obra destructivamente no sólo sobre la propiedad de otro sujeto de derecho, sino que ocasiona una lesión al sistema mismo de derecho, que desde un comienzo resulta unilateral y abstracto en el reconocimiento mutuo.

La dinámica de la lucha no acaba con la afirmación de una de las partes por sobre la otra, sino con el reconocimiento mutuo de las pretensiones de cada uno de los miembros, de manera que cambia cualitativamente el tipo de relación recíproca. En el lenguaje hegeliano de aquella temprana época, se trata del tránsito desde una eticidad natural a una absoluta; o sea, de una manera de reconocimiento incompleta o insatifactoria a otra más exigente o madura. En ella, los miembros se reconocen como iguales, autónomos y al mismo tiempo toman conciencia de su dependencia mutua para ejercer esa libertad individual y simultáneamente para realizar su singularidad. En todo ello, ocupa un rol fundamental ese mismo acto destructivo, el delito. En palabras del propio Honneth:

“*Hegel no solo quiere mostrar cómo las estructuras del reconocimiento elemental son destruidas por actos de alienación negativa de libertad; quiere mostrar también que sólo por tales actos destructivos pueden crearse las relaciones éticamente maduras de reconocimiento*” (1997: 36)

Expresado de otra manera, el acto destructivo “violento” no se opone rígidamente a la comunicación y a la emancipación. Podríamos hablar en dos sentidos diferentes de cómo esta férrea oposición puede desarticularse.

En primer lugar, la violencia no sería ”muda”, más bien siempre expresaría algo, comunica de alguna manera – no transparente – una lesión en las relaciones de reconocimiento. No podemos pensar en términos abstractos, a la violencia como casos “puros” extirpados de totalidades sociales singularizadas, en donde siempre de alguna manera manifestarían algo.

En segundo término, notamos que los actos destructivos formarían parte necesaria de un proceso dialéctico de constitución de renovadas relaciones éticas, es decir, de conformación de nuevos lazos sociales en donde se alcanza no sólo un mayor grado de libertad e igualdad sino también una mayor conciencia de la interdependencia que supone ese progreso.

“(…) *solo por la destrucción de las formas de reconocimiento jurídico en las relaciones intersubjetivas llega a conciencia el momento que puede servir de fundamento a una comunidad moral. El delincuente, porque lesiona las personas en su derecho, luego en su honor, hace objeto de un saber general la dependencia de cada uno respecto de la comunidad*” (37)

Se trata entonces de un tránsito necesario, no meramente accesorio y prescindible, para que cada uno adquiera conciencia de su dependencia de los demás, para realizarse como un ser singular, único y relacionado en términos igualitarios. Se trata de la edificación de vínculos solidarios que religa sujetos previamente aislados desde las disposiciones jurídico-contractualistas. En la lectura de Honneth, reside en el pasaje de un modo de reconocimiento formal-cognitivo propio del ámbito del derecho a una manera solidaria de vincularse, donde se aprecia sus cualidades singulares en la vida social que incluyen aspectos racionales y afectivos. Podríamos pensar esa idea de eticidad absoluta como la emancipación o liberación de tipos de dominios o relaciones de reconocimientos desiguales (1997: 38).

Desde este planteo, Honneth adjudica a la lucha un papel constructivo en el proceso de realización de una totalidad ética y la adquisición progresiva de una conciencia moral (1997: 39).

Pero el elemento básico que recoge para hablar de “lucha” es el acto delictivo como destrucción de relaciones éticas (Abril, 2012). Así pues, habla estrictamente de “*la posición que ocupa el delito en la historia de la moralidad*” (Honneth, 1997: 39).

De ahí que no sería descabellado inferir, a partir de este recorrido, que la violencia no puede pensarse ya como la mera contracara de la comunicación y la emancipación. Por el contrario, entendida como negatividad o destrucción, será incluso parte constitutiva de una dialéctica de la comunicación emancipadora.

La lectura de Benjamin sobre la violencia

Por último, con la interpretación que realiza Honneth acerca del texto juvenil de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia* (1998),pretendemos complementar las consideraciones previas efectuadas en torno al “delito”.

En ese sentido, creemos que con este recurso a Benjamin se termina de plantear claramente una manera de articular la violencia con la comunicación y la emancipación significativamente diferente del pensamiento de Arendt y Habermas.

En primer lugar, se trata de clarificar distintos modos de violencia, en el marco de una crítica que trace sus límites, alcances y condiciones, por así decirlo, trascendentales e inmanentes. De eso trata la intención general del artículo de Benjamin que Honneth prestará particular atención.

En principio, se da por descontado que la violencia, en la sociedad moderna, está íntimamente ligada a la conformación del derecho y la administración jurídica de las relaciones sociales. Si corrientemente, al menos desde el pensamiento moderno pero también desde el pensamiento clásico (y eso lo vimos claramente con Arendt), el derecho y la política estaba asociada al fin de la violencia y al comienzo de las relaciones pacíficas y legítimas; Benjamin intenta subvertir ese punto de partida: es el derecho una fuente y un modo de ejercer la violencia que adquiere su características específicas en la vida moderna (Honneth, 2009: 107). En ese sentido, Honneth apunta (2009: 114) la clara influencia en Benjamin del célebre escrito de Georg Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, polémico escritor y activista marxista francés de principios del siglo XX, que suscitó variadas recepciones y disputas fuera y dentro de la literatura marxista.

Al mismo tiempo, Benjamin pasará revista crítica a dos grandes aparatos doctrinarios ligados al derecho moderno, a partir del esquema “medios y fines”: la doctrina del derecho natural y el positivismo jurídico. En el primer caso, la violencia solo se admite como medio para lograr una finalidad que consiste en lograr un orden jurídico no violento. En ese caso, la violencia aparece como mero medio que solo puede ser “legítima” en tanto el fin lo sea. En un estado de derecho, no puede utilizarse la violencia sino para una finalidad que es considerada “natural” (Honneth: 2009, 119).

En el caso de la filosofía jurídica positivista, no se trata simplemente de una consideración instrumental de la violencia, sino que la violencia misma, aún considerada como medio, debe juzgar su legitimidad de manera independiente de los fines. El positivismo jurídico sería como un punto de partida más interesante para pensar la existencia de diferentes tipos de violencia más allá de su finalidad. (Honneth, 2009: 120)

Asimismo, Benjamin propone clasificar a la violencia, ligada al Derecho, en dos formas diferentes: la violencia *obrante* que instaura el Derecho y la violencia *administrativa* que administra el Derecho (Honneth, 2009: 121).

En el primer caso, se trata de los tipos de sanciones –resaltados particularmente por la doctrina positivista- que se emplean de manera “extraestatal” pero que están aceptadas por el propio Derecho como legítimas dado que históricamente han demostrado su efectividad en contribuir al orden social como tal (por ejemplo, el caso del castigo a los niños ejercido por los padres, la condena social a un delincuente, etc).

Sin embargo, el problema de ese tipo de violencia es que puede constituir un riesgo a la vigencia del derecho en su conjunto, al monopolio de la fuerza que ejerce el Estado. Ello se puede ilustrar con los siguientes ejemplos: el delincuente que despierta admiración en el pueblo, el grado excesivo de violencia en la educación familiar, o bien el caso aún más paradigmático de una generalización del derecho a la huelga que se transforma en una huelga general de trabajadores de carácter revolucionario. En este caso, la violencia ya no es el mero cese del trabajo, como una simple omisión, sino que supone la activa participación para poner fin al orden legal en su conjunto, lo que a su vez obliga al Estado a responder con más violencia también. El Estado de derecho entra en contradicción con sus propios principios: solo puede emplear la violencia “ilegal” para contrarrestar esa violencia o amenaza de violencia concedida. (Honneth, 2009: 122- 123)

Por otra parte, se encuentra la violencia administrativa que se propone conservar el orden legal vigente (Honneth, 2009: 125). Aquí la finalidad está clara y es nada menos que resguardar la legalidad como tal. Se trata entonces del uso estatal de la violencia. Un ejemplo de ello, es la pena de muerte como un medio necesario para disuadir a un potencial delincuente de cometer un crimen, o bien los casos más usuales de abuso y arbitrariedad ejercida por la autoridad policial en regímenes democráticos de derecho; son transgresiones de los propios límites impuestos por el Estado que implica nuevas contradicciones internas (Honneth: 126-127).

En términos globales, todo empleo y consideración de la violencia como medio (ya sea administrativa como obrante) trae aparejado una serie de contradicciones que estará afectado a los límites y fracasos propios del orden jurídico moderno por suprimir la violencia.

En última instancia, aparece la violencia pura o reinante, como una alternativa frente a los dos tipos enumerados anteriormente. El hecho de que sea “pura” significa que no está planteada como un medio o instrumento al servicio de algún propósito o fin; la propia acción violenta agota en sí mismo su fin o sentido. Esa violencia, “pura” está libre de la relación de medios y fines y su vinculación constitutiva con el derecho; no se trata entonces de evaluarla como un medio legítimo o ilegítimo, pues no sería un medio en absoluto. (Honneth, 2009: 130-131)

El caso paradigmático es justamente la huelga proletaria cuando se convierte en general y revolucionaria; su sentido radica en la misma ejecución de esa huelga como destrucción del poder del estado.

Honneth reconoce aquí la clave y la meta de todas las consideraciones de Benjamin sobre la violencia: la protesta social - y aquí nuevamente signado bajo la influencia de Sorel- considerada como un caso de indignación moral, y no como un mero instrumento para alcanzar alguna meta preconcebida. En última instancia, se trata de una “manifestación” o expresión de una voluntad moral.

En esta instancia, advierte Honneth, Benjamin ejecuta un cambio abrupto de perspectiva para tratar a la violencia. El análisis de la violencia como medio en su vinculación con el derecho suponía más bien un abordaje inmanente, indagando las contradicciones internas que podía desplegar el caso histórico del sistema de derecho burgués europeo. Luego, efectúa un salto hacia una posición trascendental, al referirse a la necesidad de establecer una filosofía de la historia capaz de apreciar a la violencia – no ya como medio – en su relación con el orden jurídico total y en cuanto tal para cualquier época histórica (Honneth, 2009: 132)

Ahora bien, desde esta postura trascendental Benjamin se anima a esbozar otra clasificación de la violencia, en virtud también de su carácter expresivo: la violencia *mítica* y la violencia *divina*.

La violencia *mítica* es aquella que consiste en la manifestación de la existencia de los dioses, es la acción violenta que en sí misma – en el castigo, por ejemplo - expresa las dotes sobrenaturales de las deidades mitológicas. Se trata de un tipo de acto “explosivo”, que exterioriza un sentimiento iracundo, una especie de violencia inmediata. Desde luego, aquí también tenemos un tipo de violencia que tampoco es considerado un mero instrumento subordinado al Derecho. Aunque, en sí misma signifique la fundación de un orden jurídico determinado y un antecedente genealógico del derecho moderno. Pues es un castigo que no simplemente condena una transgresión, ni es sólo una demostración del poder divino, sino también instaura un orden social, establece los límites, las regulaciones y las prerrogativas entre los miembros de una colectividad determinada. Incluso, podría admitirse que cada acto de violencia legal – esto es, ya establecido y admitido un determinado orden jurídico- vale en tanto está conectado con aquella experiencia de violencia mítica, por así decirlo, más originaria (Honneth, 2009: 133).

Por esa razón, esa violencia permanece siendo “impura” pues, desde el punto de vista genealógico, no escapa al carácter instrumental de las ordenaciones jurídicas que socialmente se imponen (Honneth, 2009: 135).

Por el contrario, la violencia pura, como fenómeno autorreferencial, no se subordina a ningún fin externo a ella misma. Benjamin la denomina también “divina” o “sagrada”. Eso no significa que está exclusivamente ligada al dios de la religión monoteísta talmúdica; lo que se manifiesta es una voluntad de justicia, de estricto contenido moral y político. No es la mera invocación anacrónica a un pasado remoto, ni se halla completamente fuera del derecho, pero no se deja reducir en sus términos, pues lo moral escapa o excede siempre a lo jurídico Y, por el contrario, encuentra su caso más ejemplar justamente en la huelga general revolucionaria que surge en el medio de un marco jurídico determinado pero lo hace estallar (Honneth, 2009: 136).

Lo divino o sagrado, finalmente, hace mención al elemento salvífico de justicia ya contenido en la misma expresividad performativa; su carácter liberador. La emancipación consiste sobre todo en una justicia que suprime la violencia. Esto es, lo que el propio Benjamin denomina el carácter inviolento de la violencia emancipadora.

Si bien, el problema histórico contemporáneo a Benjamin, es la legitimidad jurídica de la violencia revolucionaria que aparece como extraestatal, Honneth se encarga de aclarar que el trasfondo de estas reflexiones no se reducen al anhelo de una revolución política en el marco de los convulsionados movimientos obreros que se erigen en el capitalismo europeo de las primeras décadas del siglo XX. (Honneth, 2009: 121)

En verdad, estas líneas de Benjamin apuntan a una revolución, según Honneth, más profunda, que pueda subvertir el orden jurídico como tal, en su totalidad y con ello abandonar el esquema de medios y fines. En ese sentido, Honneth se muestra crítico y distante de interpretaciones que él denomina “minimizadoras” (2009: 138) de Benjamin – tales como la tesis del *homo saccer* en Agamben –. En última instancia, cualquier tipo de violencia que surja de manera inmanente a las propias relaciones jurídicas solo sirven para renovar un orden de poder establecido. Habría que escapar incluso de ello, de esas transformaciones que finalmente acaban por generar nuevas relaciones de poder tan violentas o más aún que en el pasado.

Por esa razón, se trata de centrar la reflexión y crítica en una violencia que sea capaz de suprimir todo tipo de violencia; de ahí que él mismo Benjamin acuña la expresión: una violencia inviolenta.

Pero, la lectura que Honneth efectúa sobre Benjamin, ¿se trata de una lección aislada o articulada con el resto de su obra teórica? En otras palabras, ¿cómo se relaciona entonces la teoría del reconocimiento de Honneth con su lectura de Benjamin?:

Al respecto, señalaremos que Honneth llama la atención acerca de una de las frases que están al principio del ensayo de Benjamin, formulada aparentemente al pasar:

“*Es que, en lo que concierne a la violencia, en su sentido más conciso, solo se llega a una razón efectiva, siempre y cuando se inscriba dentro de un contexto ético”* (Benjamin, 1998: 23)

En la interpretación de Honneth, se trata de considerar como violencia a aquella coacción que modifica éticamente a los individuos, en el sentido hegeliano de su eticidad, de sus relaciones prácticas; violentos son “*los poderes coercitivos que no sólo intervienen en una situación moral, sino que en sí mismos también están dotados de vigencia moral*”, afirma Honneth (2009: 109).

De modo que la lectura de Benjamin no ocupa un lugar meramente accesorio sino que intenta ser integrada en algunas ideas nucleares de la *Teoría del Reconocimiento*, pese a aparecer de manera muy esporádica en los ensayos de Honneth[[3]](#footnote-2): los efectos éticos de las situaciones coactivos, el proceso dialéctico emancipatorio que ya se proyectaba desde la consideración del “delito”.

Una clave de influencia compartida y recuperada, es la figura controvertida de Georges Sorel; no sólo en su consideración del derecho moderno conectado a la violencia, sino también en su consideración acerca del significado moral de la violencia y su carácter emancipatorio.

Conclusiones preliminares

A partir del recorrido propuesto, necesariamente limitado, en torno a la violencia, nos permitimos efectuar algunas consideraciones finales de carácter provisorio. En ese marco, formulamos algunas conclusiones que tomen como punto de partida los elementos señalados en última instancia y, de esa manera, hacer un recorrido inverso que culmine con la recuperación del planteo inicial de nuestro escrito.

De la lectura que lleva a cabo Honneth de Walter Benjamin, obtenemos un abordaje de la violencia que no se interroga simplemente cuándo es o no legítima, mucho menos si ello depende de sus finalidades; tampoco simplemente se trata de asociar al Derecho y al Estado moderno como el tipo de violencia por excelencia de la vida moderna. En realidad, lo más heurísticamente fructífero de esta comprensión, consiste el lograr resaltar una interrogación, a su juicio, más fundamental, como afirma el propio Honneth: “*en rigor, le preocupa una fuente y forma de la violencia que es de una índole tan subversiva que puede poner fin a la institución violenta del derecho en su conjunto*” (Honneth, 2009: 102)

En la vereda opuesta, por así decirlo, hemos llegado al pensamiento de Arendt condensado en su visión de la violencia pura como muda; pero ya hemos visto que en cualquiera de sus formas, nunca es mero silencio..

Aún como ejercicio del poder y la sujeción, la práctica de la violencia opera para reproducir sistemáticamente un modo de dominio. Por ejemplo, en las relaciones de género, la antropóloga Rita Segato (2003), llama la atención acerca la relevancia que poseen los vínculos horizontales entre quien comete una violación y sus pares masculinos; de esa manera, el acto violento adquiere una relevancia fundamental como elemento simbólico interactivo para consolidar lazos fraternos.

En los marcos interpretativos de la *Teoría del Reconocimiento* de Honneth, aún el crimen más despiadado y la violencia más devastadora constituyen indicaciones de una comunidad desgajada, de vínculos intersubjetivos fracturados y de aspiraciones al reconocimiento mutuo no satisfechas.

En el caso de la violencia divina, el carácter expresivo justamente estará dado por ser manifestación de una voluntad y de un sentimiento moral que excede toda juridicidad.

Ahora bien, las objeciones más importantes radicarían en plantear que una moralización de la violencia – y de la misma noción de lucha en Honneth- conllevaría a otorgar una valoración moral a la lucha y la violencia en sí misma, que podría derivar en justificaciones de actos incruentos, como la proclamada “guerra justa” que libran los fundamentalismos de diversa índole (De Zan, 2007).

Sin embargo, el problema analítico sería, hasta qué punto la violencia puede ser considerada sólo como elemento “natural” prepolítico, silencioso y opresor; y si ello no sería ideologizado como un discurso conservador y condenatorio de las manifestaciones de protestas; como es el caso emblemático de la huelga proletaria revolucionaria. Probablemente resulta heurísticamente más fructífero pensar que cualquier violencia comunica, expresa algo, manifiesta algún tipo de dominio, pero también puede ser un deseo de liberación, un ímpetu moral por poner fin a la violencia como tal[[4]](#footnote-3).

En nuestra realidad contemporánea regional, nacional e internacional, tenemos presente con seguridad un sinfín de ejemplos de protestas sociales, cortes de calles, fábricas ocupadas, etc. Si son consideradas acciones “violentas” que destruyen el derecho establecido; entonces, ¿no expresan nada significativo en tanto no se logre articular como un discurso argumentativo-racional o deliberativo, a la manera del modelo comunicativo habermasiano y arendtiano? Por lo demás, ¿debemos simplemente admitir que la violencia es siempre una sola y frente a ella sólo cabe la reacción condenatoria?; ¿puede caber en ella una significación meramente instrumental, se debe comprender también como “política” y postular aun alguna relevancia ética?

La recepción contemporánea de Benjamin que propone Honneth, en clave de una actualización de la teoría crítica de Fránkfort, nos conduce nuevamente a las posibles articulaciones entre violencia, comunicación y emancipación, cuando pensamos justamente en la resistencia a la opresión, en la acción insurgente y en la praxis – esto es, en la acción, en la política – revolucionaria.

En definitiva, se trata de interrogantes y problemáticas que permanecen abiertos y que, en todo caso, este trabajo no ha ofrecido una respuesta concluyente, sino más bien ha mostrado cierta tensión categorial y la concomitante necesidad de proseguir el debate.

.

**Bibliografía**

Abril, Francisco (2012) “Sobre el delito. La lectura de Axel Honneth del *Sistema de Eticidad* de Hegel” *Nuevo Itinerario, Revista digital de Filosofía*, N° 7, Vol. VII, Resistencia, Chaco, Argentina. Consultado el 15 de junio de 2017 en <http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/revista7.htm>

Arendt, Hannah (1990) *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

---------------------(1997) “Labor, trabajo, acción. Una conferencia” en *ID. De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, pp. 89-107

–------------------- (2003) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

------------------- (2005) *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

–------------ (2007) *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* Madrid: Ed. Encuentros SA.

Baudrillard, J.; Morin, E. (2004) *La violencia del mundo.* Barcelona: Paidós.

Benjamin, Walter (1998) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.

Berti, Agustín (2010) “Hannah Arendt editora de Benjamin” II Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Lecturas de Arendt. Escuela de Filosofía. FFyH, UNC, Córdoba, noviembre de 2010. Consultado el 1/07/2017 en <https://www.aacademica.org/agustin.berti/57.pdf>

Butler, Judith (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Cohn, Carlos (2009) “La dicotomía Violencia-Poder. Una defensa de la propuesta arendtiana” *En-claves del pensamiento*, año III, N° 6, diciembre de 2009, pp. 61-74

Derrida, Jacques (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

-----------------------(2008) *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad.* Madrid: Tecnos.

De Zan, Julio (2007) “La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral”, *Agora Philosophica, Revista Marplatense de Filosofía,* N° 16, Vol. VII, pp. 45-67. Consultado el 15 de junio de 2017 en <http://www.agoraphilosophica.com/agora16.html>

Habermas, Jürgen (1980) *Perfiles filosófico-políticos.* Madrid: Taurus.

------------------------- (1988) *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

------------------------- (1989) *Teoría de la Acción Comunicativa.Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.

Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales.* Barcelona: Crítica.

-------------------- (2009) *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica.* Buenos Aires: Katz Editores.

Pereyra Tissera, Guillermo D. (2011) “Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, N° 212, Vol. 56, pp. 31-54. Consultado el 7/04/2017 en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/30397>

Segato, Rita (2003) *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

Zizek, Slavoj (2009) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.

1. En ese panorama – acaso referido de manera excesivamente esquemática - podríamos destacar no obstante la diferenciación que efectúa Zlavoj Zizek entre una violencia objetiva y sistemática, de la subjetiva e intencional; tal distinción puede funcionar como una especie de salvoconducto para cuestionar los efectos ideológicos de cierto discurso de corte liberal, condenatorio de la violencia y a la vez reivindicatorio de la tolerancia. Es interesante que sus, por él mismo denominadas, reflexiones marginales culminan con una referencia a Benjamin aunque no se acentúa suficientemente, a nuestro criterio, los aspectos que aquí vamos a trabajar. [↑](#footnote-ref-0)
2. Algunos comentaristas reconocen, e incluso el propio Habermas también lo hace posteriormente, que la crítica habermasiana a Arendt se debe entender a partir de un importante soporte teórico que comparten o que, mejor dicho Habermas asume a partir de Arendt (Cohn,2009). [↑](#footnote-ref-1)
3. De hecho, nos estamos refiriendo particularmente al ensayo “El rescate de lo sagrado desde la Filosofía de la historia. Sobre la ‘Crítica de la violencia’ de Benjamin” (Honneth, 2009: 101-138). [↑](#footnote-ref-2)
4. Habría que añadir también que el pensamiento de Benjamin no es necesariamente incompatible con la postura de Habermas y, sobre todo, de Arendt. Tal es así que Arendt guarda una interpretación de la Obra de Benjamin a partir de sus propias categorías – aunque por cierto muy discutida por Adorno y demás estudiosos de Benjamin que realzan la influencia marxista y revolucionaria- (Berti,2010). Incluso se podría afirmar que el caso de la huelga general obrera revolucionaria – al igual que la revolución húngara y anteriormente la americana- es leída por Arendt como congruente con su noción de política y poder (Arendt, 2005). Pero la relación general entre el pensamiento de Benjamin y su recepción de parte de Arendt ameritaría un desarrollo aparte. [↑](#footnote-ref-3)