

Petar Bojanić **VIOLENCIA
Y Mesianismo**

EDITORIAL TROTTA

Violencia y mesianismo

Violencia y mesianismo

Petar Bojanić

Traducción de Roberto Navarrete

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Violence and Messianism

© Editorial Trotta, S.A., 2021

Ferraz, 55. 28008 Madrid

Teléfono: 91 543 03 61

E-mail: editorial@trotta.es

<http://www.trotta.es>

© Petar Bojanić, 2021

© Roberto Navarrete Alonso, traducción, 2021

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN (edición digital e-pub): 978-84-1364-056-3

ÍNDICE

Nota a la traducción

Introducción

1. Violencia y enfermedad. Figuras del otro, figuras de Hegel
2. Traducir la guerra en la paz. *Quid pro quo*
3. Amor al enemigo
4. La razón de la guerra
5. *Pazifistischer Zug*
6. «Aquel regusto de violencia». La violencia contra la violencia
7. Sacrificio. Palabra, institución, institucionalización
8. «Violencia divina», «violencia radical». La rebelión de Coré
9. Victoria

Bibliografía

NOTA A LA TRADUCCIÓN

Übersetzen kann nur, wer von der Unmöglichkeit innig überzeugt ist: solo puede traducir quien tenga la íntima convicción de la imposibilidad de la traducción, es decir, de toda traducción. Acaso en especial de un texto, como *Violencia y mesianismo* de Petar Bojanić, que no solo asume la verdad de lo citado, sino que en gran medida trata él mismo de la traducción y de su propia imposibilidad. Algo sabía de esto el autor de quien procede la frase, Franz Rosenzweig, quien ni siquiera se refería a su propia traducción del *Tanaj*, aquella que emprendió con Martin Buber durante los años veinte del pasado siglo, como tal *Übersetzung*, sino como una versión en alemán (*Verdeutschung*) del original hebreo. Es por lo demás conocida su radical discrepancia a este respecto con Gershom Scholem, como lo es la preocupación de Walter Benjamin por este mismo problema, que en efecto no es otro que el que suscita aquella tarea, la del traductor, a la que se ha enfrentado quien escribe estas líneas.

Escribía Benjamin en el prólogo a su traducción de los *Tableaux parisiens* de Baudelaire que la labor del traductor consistía en acercarse a la lengua en que se vierte el texto traducido de tal manera que permita resonar en ella, invocándola, la obra traducida, o sea, la obra de otra lengua. Con toda seguridad, la tarea se complica cuando ni siquiera el original está escrito en una sola lengua, cuando no hay por tanto rastro alguno de una lengua-fuente, sino, por doquier, huellas de multitud de lenguas: la inglesa, la hebrea, la alemana, la francesa, el

latín y el griego, e incluso las lenguas eslavas. El único modo de hacer justicia, en la medida de lo posible, a esta suerte de Torre de Babel textual, pasa por respetar, cuanto se pueda, la presencia de tales vestigios, que no son sino restos de traducciones imposibles. De ahí que el resultado de esta traducción incorpore tantas expresiones —por lo general, aunque no siempre, cercadas entre paréntesis y corchetes— en las diversas lenguas recién mencionadas. Se atiende así al proceder del original, si es que con tal término se expresa en verdad la naturaleza del trabajo de Bojanić, que versa sobre la traducibilidad de los textos (pero no solo de los textos) y sobre la posibilidad, por tanto, de interpretarlos. Pues toda traducción, es decir, también esta y, por su propio carácter —no solo porque se traduzca desde la versión inglesa del original—, el texto aquí vertido al castellano, es de por sí interpretación y exégesis: un ejercicio de comprensión del sentido de un texto que se expresa en la ejecución o representación lingüística de ese mismo texto (y, en este caso, de ese texto de textos que es *Violencia y mesianismo*) por medio del instrumento que es la lengua propia y ya no la del texto que se traduce.

El libro aquí traducido, a lo largo de sus diversos capítulos, presenta en efecto interpretaciones de textos de diversos autores: Hegel, Rosenzweig, Levinas y Benjamin, ante todo —aunque la presencia de Kant no es ni mucho menos insignificante—, desde el horizonte de lectura que ofrece la deconstrucción de Derrida y siempre con vistas a pensar en términos filosóficos el vínculo entre la violencia y el mesianismo que da título a la obra. Desde el punto de vista de la traducción de dichos textos, en no pocos lugares esto ha obligado a traducir, no solo la exégesis de Bojanić, sino también los textos por él interpretados, cuando de ellos no se dispone aún de una traducción al castellano. En el caso particular de Hegel, a quien está consagrado el primero de los capítulos del libro, se ha decidido traducir los originales alemanes publicados en la edición de las obras reunidas del filósofo por parte de la Academia de las Ciencias de Renania del Norte-Westfalia. En los numerosos casos en que sí se dispone ya de una

traducción de los textos comentados a lo largo del libro, se han empleado en todo momento las versiones ya existentes, que solo en algunas ocasiones, siempre por lo demás indicadas, se han visto modificadas.

No quisiera dejar de lado en esta nota, a pesar de su brevedad, el contenido mismo de la obra traducida, que pone a disposición de sus lectores una interesante genealogía del célebre sintagma acuñado por Derrida durante sus últimos años, *mesianicidad sin mesianismo*, vinculado por el pensador francés, como es sabido, al problema de la justicia y de la deconstrucción de la teología política. No debe sorprender entonces que el camino interpretativo recorrido por Bojanić culmine en Benjamin, cuyo ensayo sobre la violencia fue objeto explícito de deconstrucción por parte de Derrida. Tampoco podrá extrañar al lector la presencia de Levinas, ya desde el título mismo de la obra. Menos habitual, no digamos ya en el panorama filosófico hispanohablante, es en cambio destacar la relevancia de Franz Rosenzweig para ambos, su ascendencia tanto sobre Benjamin como sobre Levinas, así como la tan desatendida raigambre hegeliana del pensamiento rosenzweiguiano.

Además de representar un verdadero estímulo a la hora de emprender su traducción, la contribución a esta recepción de Rosenzweig que se lleva a cabo en *Violencia y mesianismo*, aún por hacer de un modo sistemático, permite sacar a la luz una fuente, en efecto, demasiado olvidada de la deconstrucción, la cual con excesiva frecuencia se tiende a identificar con la *Destruktion* de la historia de la filosofía a la que convocaba Martin Heidegger en *Ser y tiempo*. El nuevo (y renovador) pensar rosenzweiguiano constituye empero un verdadero arcano del proyecto filosófico de Heidegger, algo en lo que acaso el propio Derrida no reparó. Sí, en cambio, insistió en la necesidad de tomar en consideración las afinidades y discrepancias existentes entre grandes pensadores alemanes y grandes pensadores judíos alemanes del siglo pasado. Lo que Bojanić, a propósito del vínculo entre violencia y mesianismo, entre la guerra y la paz, nos

muestra, es que Rosenzweig, quien como Benjamin y Levinas invocó el mesianismo en tiempos de catastrófica efervescencia bélica, en su caso de manera literal a partir de, con y contra Hegel, representa asimismo, y no en virtud de transitividad alguna, una fuente todavía por revelar de la deconstrucción, en especial en lo que esta tenga que decir de la justicia.

ROBERTO NAVARRETE

INTRODUCCIÓN

El título de este libro, *Violencia y mesianismo*, no es tan solo una paráfrasis de un influyente texto del siglo XX, *Violencia y metafísica*, como tampoco de hecho un mero homenaje a Jacques Derrida y Étienne Balibar, quienes supervisaron mi tesis doctoral y con quienes discutí los argumentos desarrollados aquí. En general, mi propósito es llevar a cabo una relectura del famoso texto de Derrida de acuerdo con la sugerencia de una «mesianicidad [*messianicité*] sin mesianismo» presentada por el filósofo francés en sus últimos escritos: *Canallas* y «Se ruega insertar». La expresión, acuñada y explicada de manera recurrente por Derrida hacia el final de su vida, presenta un paradigma *bona fide* de un movimiento o acto deconstructivo y conecta con la concepción de la violencia en su texto sobre Levinas. Mediante la sustitución del adjetivo «mesiánico» por el neologismo «mesianicidad», Derrida está tratando de depurar el mesianismo de todo rastro del Mesías, de judaísmo y de religión en general. De este modo, elimina la posición y la subjetividad de quien espera, convoca y promete la venida del otro o del Mesías. Transforma la subjetividad de la espera en una espera neutral (una espera sin espera, desprovista del horizonte del acontecimiento por venir). Asimismo, los diversos protocolos de retirada respecto del otro (no estoy esperando al otro, no estoy esperando, esto no es una espera, es una espera sin espera) son además necesarios para garantizar que el acontecimiento esperado (el otro, el huésped, el Mesías, la justicia, la democracia, etc.), en efecto, está

próximo a suceder. De manera específica, me interesan en particular dos exigencias de Derrida: la de «conferir fuerza y forma a esta mesianicidad» (¿cómo?, ¿desde dónde?, ¿quién y cuándo?), y la de no abandonar nunca el registro filosófico, la institución de la escritura, es decir, el texto filosófico.

Ahora bien, ¿cómo expresamos filosóficamente la idea mesiánica? ¿Por qué deberíamos encontrar un espacio, dentro del ámbito de la filosofía, para la imposible venida de lo que todavía no está aquí? ¿Es este el lugar en el que es posible la filosofía judía? ¿Es el texto, en cuanto tal, la condición del mesianismo y de la venida del otro? Por último, ¿cómo ha sido sustituido el paradigma de la constitución del sujeto, ya sea por la idea de la constitución del otro o por el espacio para su autoconstitución? ¿Qué significa retirar, convocar u obligar a otro o al otro? *El problema fundamental de este libro es cómo se le da «fuerza y forma» a algo, o, dicho de modo más preciso, si y en qué medida la fuerza y la violencia son necesarias para la permanencia de la institución, para su mantenimiento e incluso para su institucionalización.* ¿Es la violencia condición necesaria para alcanzar la paz o la justicia? ¿Cuál es la cantidad correcta de violencia que debe ser incorporada al Estado, por ejemplo, al nuevo, legítimo Estado de Israel? O, pongamos por caso, ¿qué radicalismo nos conducirá a la victoria? ¿Cómo, si es que es posible, podemos humanizar la guerra y hasta qué punto puede la violencia resultar ética?

Tratando de elaborar respuestas para todas estas preguntas, así como de justificar la sustitución, en el título, de la palabra «violencia» por «mesianismo», he seguido la analogía médica (y fatídica) establecida por Hegel entre enfermedad y soberanía (el organismo, el Estado, el cuerpo, el todo, el mundo), es decir, la necesidad de terapia (de medicación, intervención, la incorporación y la llegada del otro). Considero que el descubrimiento de la terapia homeopática por parte de Hegel, así como el uso que de ella hace en su filosofía de la naturaleza y en su filosofía política, podrían constituir el esbozo inicial de la figura del otro absoluto. La idea que Hegel se hace de este otro

(que en realidad es el mismo, de ahí la homeopatía) es que existe como un enemigo que se opone a la totalidad —una totalidad que, a su vez, se constituye solo mediante la resistencia a ese enemigo—, pero también que es posible ordenar y producir la venida de este otro. He seguido el desarrollo y la transformación de esta idea hegeliana, así como los diferentes caminos que toma en Rosenzweig, Benjamin, Levinas y Derrida. Así, Derrida sigue una estrategia autoinmunológica, tratando de preservar el carácter extraño del otro respecto de nuestra capacidad de asimilación. Sin embargo, el intento de proteger al otro y de protegerse del otro (de modo similar a las alergias en Levinas), produce conflicto y hostilidad en nosotros mismos, pérdida de identidad y enfermedad. Por otro lado, la teoría benjaminiana de la victoria implica la idea de que la violencia o la guerra absoluta (una gran guerra global o las nuevas formas de guerra mesiánica en Rosenzweig) pueden de hecho conducir a la paz. En último término, la presencia del otro conduce a la revelación del verdadero sujeto revolucionario.

Como introducción a estas reflexiones sobre la violencia y el mesianismo, y a fin de poner de manifiesto el protocolo de lectura que requiere un gesto filosófico, permítaseme presentar algunos elementos metodológicos del texto que el lector encontrará a continuación. Cada capítulo ofrece una interpretación de uno o varios textos filosóficos, en la cual reúno o comparo ciertas expresiones, sus variaciones dentro de un texto determinado o dentro de un conjunto de textos. Por medio de este procedimiento intento poner al descubierto la lógica conforme a la cual se construyen dichos textos. No trato de imaginar vínculos potenciales entre pensadores y doctrinas filosóficas, como tampoco de examinar, una vez más, problemas y debates ya sabidos y reconocidos. Me parece que los textos deberían verse sometidos a una lectura analítica o «sintomal», el equivalente textual de la atención flotante en el psicoanálisis, en la cual el lector se deje guiar por el juego de los significantes más que por la estructura manifiesta o la intención explícita. Una lectura de esta índole, por ejemplo, pone de manifiesto

que en *Hacia una crítica de la violencia*, de Benjamin, el término «victoria» aparece varias veces en momentos decisivos de la argumentación. De modo similar, me parece fructífero y necesario comparar las diversas ocurrencias del término «sacrificio», cuando no de *Zug*, en la escritura de Rosenzweig, así como el modo en que funcionan en el correspondiente contexto.

Este proceso es comparable a una *radiografía*. La imagen resultante sugeriría, en primer lugar, que la carne del texto recubre un esqueleto que le confiere estructura o articulación, si bien permanece invisible a primera vista. La estructura esquelética de un texto no es un aspecto superfluo, ni marginal *a fortiori*, como tampoco la interpretación que se encuentra en los márgenes de un texto, incluso aunque en ocasiones quepa encontrar allí elementos expresivos relevantes. La estructura esquelética del texto que esta lectura radiográfica hace visible es la estructura lógica latente, aquello cuyo no pensado que, a pesar de no ser obvio de manera inmediata, es sin embargo un componente necesario. La interpretación consiste entonces en ir más allá de la dimensión explícita del texto: en alejarse del conjunto de significantes y referencias identificables que manifiestan el pensamiento consciente del autor y en estructurar una red de significados determinables en dirección a la dimensión implícita que expresa el pensamiento, en cuya esencia se encuentra el ir más allá de los límites de sus referencias, intenciones y significados. Resulta evidente que un método de lectura como este, o al menos una posición hermenéutica de esta naturaleza en relación con textos filosóficos sobre la violencia y el mesianismo, asume una cierta idea de la escritura filosófica y de la red de significantes que entretajan su trama. ¿Qué justifica establecer esta particular distinción y prestar atención, por encima de la lógica conspicua de los textos, a la repetición léxica que en apariencia es insignificante? ¿Y cuál es el resultado de este método interpretativo?

Al tratar de penetrar en la construcción de estos textos se me antoja que son ellos mismos los que nos llevan —nos conducen y transportan— en dirección a determinados elementos. Si tomamos en

consideración *Hacia una crítica de la violencia*, y tratamos de entender de qué modo está construido, no podemos eludir un número de apropiaciones que constituyen su intertexto, como tampoco el juego de intrarreferencias en que consiste. En ese lugar en el que lo intertextual y lo intratextual se entrecruzan encontramos la rebelión de Coré, que, lo cual no deja de ser curioso, solo rara vez ha despertado la atención de los comentaristas de Benjamin. Sin embargo, todo apunta a que este es el punto en el que el texto se condensa, toda vez que se plantea que el caso de Coré es la ilustración *par excellence* del problema de la violencia revolucionaria. El trabajo interpretativo consistente en la identificación de estas expresiones muestra que el proyecto filosófico del texto en cuestión descansa en ellas, que son su base y su columna vertebral, aun cuando por sí mismas no posean un significado estable. Estos puntos, en el análisis final, permiten reunir y condensar las ambigüedades, los problemas e incluso las aporías de un texto. Así, por ejemplo, para Rosenzweig la expresión *Zug* es el mecanismo básico, incluso el secreto del mesianismo, puesto que sintetiza la relación del pacifismo con la guerra. De manera similar, la fórmula *un arrière-goût de violence* («un regusto de violencia») es la clave del proyecto de Levinas consistente en investigar si hay algo así como una violencia justa y cómo debería ser empleada.

Lo que es verdad de un término o expresión también vale en el caso de los dispositivos tipográficos que alteran el significado: comillas, paréntesis, itálicas, traducción, símiles y analogías, análisis de ejemplos. Al margen de su estatus explícito, la responsabilidad tanto de entrañar *como* de eliminar dificultades siempre recae de manera implícita en la expresión que en apariencia no tiene un carácter decisivo.

La presentación y manifestación de estos elementos inestables es un resultado particular de la interpretación. Se trata de una suerte de reducción o análisis —en el sentido químico de los términos— hasta alcanzar el elemento irreductible que, sin embargo, contiene las principales dificultades, condensadas y por lo tanto manifiestas, del

texto interpretado. Dicho de manera sencilla, el final del análisis no es nunca un elemento puro y simple, sino, al contrario, siempre uno complejo e impuro, de tal modo que el proyecto de integrar o fundamentar la violencia en el mesianismo muestra, en el análisis final, su imposibilidad radical. Por esta razón, el análisis del ejemplo de la rebelión de Coré en Benjamin no saca a la luz la solución del problema, sino su punto de contracción.

Con vistas a calificar este protocolo de lectura como deconstructivista, es necesario especificar que, como en el análisis químico, extrae y reduce solo aquellas expresiones obtenidas de la trama de significación. Para caracterizarlo como estructural es necesario además remarcar la naturaleza heterogénea del elemento estructural resultante. El proceso de reducción es el método de interpretación, mientras que el elemento particular e impuro es su resultado problemático.

Esta es la razón por la que debemos sostener a la vez las siguientes tesis contradictorias: por un lado, no hay manera de pensar en términos filosóficos la relación entre violencia y mesianismo sin tratar de integrar la primera en el segundo, y un proyecto como este es necesario desde el punto de vista de la filosofía; por otro lado, no hay justificación posible de la violencia que, *de iure*, pueda fundamentar tal proyecto, así como garantizar su ejecución. Por este motivo, ninguna empresa filosófica que trate de pensar la relación entre violencia y mesianismo, en último término, apunta a una búsqueda de fundamentación, *necesaria pero imposible*, que garantice el establecimiento de la institución de la violencia. Esta contradicción real, en la que la filosofía trata de justificar la violencia y recurre a todo lo que lo imaginario y simbólico tenga que ofrecer, es el movimiento de la justicia como ficción, en el doble sentido de crear (fabricar) e inventar (*fingere*). Por lo tanto, sugiero que puede ser calificada por medio del neologismo *justificción*.

En mi tesis doctoral traté de mostrar que la guerra está ligada a la institución como tal, en general, y a la institución de la filosofía en

particular. Es imposible reducir las tesis de la filosofía política acerca de la violencia y el mesianismo a un discurso sobre la guerra (definitiva). La filosofía sostiene la necesaria relación, al menos en su forma problemática, de violencia y acción mesiánica. Si no por otra razón, lo hace porque intercambia las ambigüedades entre ambas, anclando sus actividades en la esfera social. Por lo tanto, aumenta la polisemia al nivel de la escritura en la medida en que transfiere y traduce las dificultades reales de la relación entre violencia y mesianismo a la construcción discursiva y significativa: el texto. Sin embargo, el texto está en contacto inmediato con el ámbito social porque representa un hecho institucional que, como tal, busca incorporar violencia en un orden dado. La filosofía en este doble sentido, como escritura e institucionalización, es una disciplina. Esto significa que la escritura filosófica se enfrenta a la tarea de asignar violencia, de introducir y alcanzar una nueva época. Por último, como práctica, incluso *praxis*, la filosofía está envuelta en un devenir-institución que no solo la aleja de una disciplina (*skhòlè*) puramente especulativa, sino que, por el contrario, la impulsa a interiorizar e intercambiar a cada momento las aporías políticas de la violencia y el mesianismo.

Traducido al problema del mesianismo (heroísmo, responsabilidad, soberanía, judaísmo, nostalgia, pacifismo, revolución, piratería, sacrificio, victoria, venganza, etc.), la cuestión que planteo en este libro es si existe un vínculo entre la violencia (la guerra) y la venida del Mesías (la justicia, la democracia, el orden, la paz). De ser así, ¿qué cantidad de violencia es necesaria? ¿Qué figuras de la violencia son las adecuadas para esto? ¿Es posible actuar mesiánicamente? ¿Es necesario actuar de modo violento para dar lugar a una nueva época? Este es el tipo de actuación que conduce de manera inmediata al otro, aun cuando sea anticipándolo. En este sentido, la filosofía como *praxis* es ya acción política dotada de potencial mesiánico o revolucionario. Nos convoca a la acción conjunta debido a su tendencia a incluir y asociarlo todo, a introducir a todos en este devenir activos o, lo que es lo

mismo, a no permitir que nadie permanezca pasivo. Manifiesta una urgencia en relación con la construcción de la ciudad justa con toda la premura que sea posible. Incluso la propia posibilidad de la llegada de una nueva época histórica nos da una razón suficiente para continuar leyendo y produciendo filosofía. La venida de lo primero es inseparable del futuro de esto último.

VIOLENCIA Y ENFERMEDAD

Figuras del otro, figuras de Hegel

Voy a insistir de manera inmediata en la palabra «otro».

En griego, *ho allos*¹ designa también el extranjero, el otro restante, un otro que todavía es otro (distinto). ¿Cómo podemos entender (tengo dudas acerca de si hablar de tematización y estudio) la acción (*ergon*) que se dirige hacia el otro, o el discurso (*logos*) sobre este otro (o sobre el trabajo y la acción de este otro)? O bien, a la inversa, ¿cómo podemos entender la resistencia al otro y la resistencia del otro en un contexto tan complicado y en un itinerario que comienza con una analogía imaginaria de la soberanía (de nuevo, *logos*) y termina con los atributos (énfasis en el plural) de la violencia? ¿Cómo podemos entender las transformaciones y deformaciones de las *alergologías* o de lo *alergológico* en el contexto de estrategias potencialmente alternativas como las *inmunologías* o *autoinmunologías*, y cómo podemos, al mismo tiempo, buscar la prometedora forma que anuncie y permita mayor seguridad y protección para el otro?

¿Cómo es posible que la detección de un acto violento, o de varios actos violentos contra otro, siendo esta la premisa de toda *alergología* o inmunología (¿no pertenece ya la alergia a estrategias autoinmunes?), proteja en lo más mínimo a (un) otro? Para no dar lugar a malentendidos, la cuestión no es cómo me o nos protege, o cómo protege al mismo, o incluso mi relación con el otro (demostrando la benevolencia y el carácter saludable del otro), sino precisamente y ante