

CRÍTICA DE LIBROS

La enfermedad de la historia. Reseña de: Petar Bojanić, *Violencia y mesianismo*, trad. Roberto Navarrete, Madrid, Trotta, 2021

The illness of history. Review of: Petar Bojanić, *Violencia y mesianismo*, trad. Roberto Navarrete, Madrid, Trotta, 2021

Eugenio Muínelo Paz

Universidad Complutense de Madrid

emuínelo@ucm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2203-5584>

Nos encontramos sin duda ante un libro poco común. La erudición y la pulcritud filológica de las que el autor, el filósofo serbio Petar Bojanić, hace gala en sus lecturas de los autores y problemáticas que va hilvanando, conviven con una rara inteligencia y un fino discernimiento de cuáles son las líneas de fuerza mayores y los puntos de intersección de aquellas. Podemos afirmar, por tanto, que el libro está escrito por un digno discípulo de quienes supervisaron la tesis doctoral del autor, Jacques Derrida y Étienne Balibar. Si del primero, como decimos, ha aprendido Bojanić un extraordinario arte de leer, atendiendo siempre a las fracturas de los textos, a los sobrentendidos que los pueblan y que los desestabilizan, deshaciendo toda impresión de firmeza y univocidad, de Balibar cabe rastrear en la propuesta de *Violencia y mesianismo* una sensibilidad política que no quiere renunciar ni a la vocación utópica, ni a la prudencia de la responsabilidad.

Con tales mimbres metodológico-conceptuales, Bojanić urde una trama apasionante: la de las vicisitudes que ese complejo de ideas y aspiraciones ético-políticas que llamamos “mesianismo” experimenta a lo largo de algunos de los principales hitos del pensamiento moderno y contemporáneo. El mesianismo, sin dejar de ser de alguna manera lo “otro” de la Modernidad, la afirmación

de un núcleo de la experiencia histórica no-totalizable y no-racionalizable por completo, trabaja empero la Modernidad misma desde dentro; es expresión pregnante de la contradicción que la Modernidad no puede por menos de representar para sí misma. Pues, ciertamente, el proceso mediante el cual había de instaurarse o institucionalizarse la razón no podía prender en los ánimos sino apelando a un anhelo de lo aún no habido; y, aunque la razón pueda pretender retrospectivamente, una vez ya instaurada, que el suyo es un dominio que obedece a la propia naturaleza de las cosas, no podrá acallar la voz de la memoria que le recuerda que ninguna realización agotará nunca el anhelo mesiánico más que mediante la violencia.

Existe, podríamos decir, una doble violencia inherente a la razón moderna: por un lado, la que consiste en implantarla arrasando con todo el sustrato cultural de tradiciones, costumbres y creencias supuestamente irracionales; por otro, la que reprime la conciencia de que la Modernidad es ante todo tendencia a la transformación, a la autosuperación permanente y asintótica, y quiere coagularla en un orden definitivo y omnímodo.

El punto de partida que toma Bojanić para explorar tan intrincadas cuestiones es ni más ni menos que la filosofía de Hegel. Más concretamente, las afinidades electivas —en las que no se

suele reparar— existentes entre su filosofía del organismo y su filosofía del derecho y del Estado. Se convendrá en que, si hay algún caso paradigmático en el que se revelen las aspiraciones totalizantes del pensamiento moderno, ese es el de la filosofía hegeliana, que las llevó a una consumación grandiosa e insuperable. Naturalmente, como el propio Bojanić nota, la metáfora organicista del “cuerpo político” data de muy antiguo; casi podría decirse que es tan antigua como la filosofía misma. Pero la inflexión a la que Hegel somete dicha metáfora sí es novedosa, puesto que el centro de su atención deja de ser la armonía natural entre el todo y las partes, para pasar a ser la *enfermedad* en tanto que perturbación del equilibrio del organismo que obliga a una reacción con vistas a reconstituir el orden; pero este orden, por el mero hecho de ser reconstituido, será de índole superior al anterior, puramente natural y anterior a la irrupción de la enfermedad, en la medida en que ha sido producido por una violencia querida y racionalmente ejecutada.

Lo decisivo en Hegel, apunta Bojanić acudiendo a textos bien poco conocidos, es que dicha reacción, para ser capaz de superar realmente la enfermedad e incorporar su momento de verdad, ha de ser, no tanto *al-érgica* (esto es, provocada por un elemento exógeno, que en última instancia no sería reabsorbible en el todo), cuanto *homeo-pática*, derivada de una diferenciación interna del organismo con respecto a sí mismo. Así, el ideal terapéutico de la homeopatía guarda curiosas semejanzas con los movimientos de la lógica dialéctica: ambas se realizan creando en el Mismo el lugar del Otro. En cualquier caso, el Otro (la enfermedad; en última instancia, la muerte) es lo inasimilable, lo que ha de ser conjurado de alguna manera en aras de la pervivencia y de la consistencia del sistema, ya sea orgánico o político.

Cada uno a su manera, todos los autores a los que Bojanić busca asociarse (Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Walter Benjamin) recogieron el guante hegeliano e intentaron invertir —y subvertir— la estrategia “autoinmunitaria” (por decirlo con Derrida) adoptada por el filósofo suabo. No poca sorpresa embarga al lector cuando se encuentra que las cuestiones a través de las que Bojanić va a desplegar tal inversión sean la traducción y la guerra. Aunque la política siga estando de fondo (ya que, si asentimos al célebre apotegma de Clausewitz, la guerra no sería sino su continuación por otros medios), trasladarnos del ámbito médico-fisiológico al lingüístico supone un giro del discurso notable, que

el autor resuelve con elegancia. ¿Por qué la traducción? Pues bien, porque ningún otro fenómeno cultural pone tan a las claras la imposibilidad de que se neutralice la tensión entre lo Mismo y lo Otro. La traducción no puede en modo alguno identificar lengua de origen y lengua de llegada, no puede verter completamente aquella en esta. Lo que sí puede hacer —y por eso es una actividad tan éticamente connotada, no meramente técnica— es poner en contacto las lenguas, alterarlas recíprocamente al ponerlas ante la experiencia de lo Otro. Así, pues, en la traducción la alteridad no se suprime, sino que se erige en vector dinámico de comunicación: toda lengua es traducible, toda lengua está de alguna manera comunicada con todas las demás, porque no existe traducción *perfecta*, esto es, que borre toda huella de la lengua de origen en tanto que lengua otra.

¿Y qué tiene que ver la problemática de la traducción con la de la guerra? Recurriendo a Levinas, Bojanić sostiene que la verdadera paz no consiste únicamente en la ausencia de guerra; que existen muchas formas de sedicente “paz” que no son sino el orden que impone el vencedor, y que no duraría ni un suspiro si no estuviese respaldado por el poderío militar de este. Esto quiere decir que la guerra no es “traducible” a la paz, o que, dicho de otro modo, la guerra es la imposibilidad de traducción, de genuina relación con el Otro, y la paz la apertura de su posibilidad. No podemos olvidar que la paz es tal vez la idea mesiánica fundamental, de modo que estamos hablando aquí del tema raigal del libro: ¿cómo se articulan, cómo se condicionan mutuamente “violencia” y “mesianismo”?

Como minucioso lector de Rosenzweig que es, Bojanić no puede desligar esta pregunta de la pregunta por los dos modos fundamentales de “declinar” el mesianismo: el judío y el cristiano. Apoyándose en las traducciones y comentarios rosenzweiguianos al poeta medieval sefardí Yehudá Haleví, el autor distingue entre las dos formas correspondientes de entender el “amor al enemigo”: por un lado, está la propia del pueblo judío, del pueblo vuelto sobre sí mismo en la anticipación litúrgica de la eternidad, y que se caracteriza más que nada por respetar al enemigo en caso de posible convivencia, y en considerarlo instrumento de la voluntad de Dios en caso de que ataque y sojuzgue al pueblo elegido. El cristiano, por el contrario, vuelto hacia fuera en virtud de su intención misional de convertir el mundo, ama al enemigo porque ve en él al futuro hermano en la fe. De ahí la célebre sentencia rosenzweiguiana

de que para el cristiano toda guerra es una guerra religiosa (esto es, una guerra en la que se juega algo relevante de la relación del cristiano con Dios), mientras que para el judío de la diáspora ya ninguna lo es. Obviamente, tal diagnóstico ha de ser modificado tras la creación del Estado de Israel, cosa que Bojanić menciona como de pasada, pero sin profundizar a nuestro juicio lo suficiente.

A continuación, el autor se centra en otra no menos célebre afirmación contenida en *La estrella de la redención*; a saber, la de que, por todo lo anterior, el judío es el “auténtico pacifista”. Bojanić nos advierte de que no entendamos dicha afirmación en un sentido ingenuo. El judío, aunque desencantado de todas las tentaciones nacionalistas (de eso que Rosenzweig llamó justamente “política mesiánica”), no ignora la necesidad de la violencia, pero quiere subordinarla a la paz, y no, como decíamos, hacer de la paz algo que se dirima en y que sea un resultado de la violencia. Transitando de nuevo hacia Levinas, el autor reconoce como plenamente judío el derecho a una “violencia contra la violencia”, derecho ciertamente complejo y delicado, pero cuya dilucidación es por ello, no menos, sino más necesaria. En ese derecho hunde sus raíces la concepción levinasiana de la política, según la cual más allá del encuentro cara a cara entre “prójimos” ha de crearse un espacio impersonal e institucional para la emergencia del “tercero” (de aquel que juzga con imparcialidad), o lo que es lo mismo, un espacio para la justicia, para la violencia legítima.

A lo que el mesianismo, empero, no autorizaría sería a una concepción “sacrificial” de la violencia, que exigiese la entrega completa de los sujetos a la tarea —divinamente sancionada— de aniquilar a otros a riesgo de la propia vida. Según Rosenzweig, la mentalidad veterotestamentaria desacraliza (que no elimina) la violencia interhumana mediante una resacralización inaudita del sacrificio reservado a Dios. Son muy iluminadoras las páginas en las que Bojanić trata esto, pues una visión convencional de la evolución ética del judaísmo suele interpretar la irrupción de los profetas como una relativización del sacrificio y como una suerte de moralización de la religión, inaugurando una línea que acabaría desembocando en la filosofía kantiana de la religión. Pero tal visión es puramente ideológica: el sacrificio deja de tener sentido única y exclusivamente a causa de la destrucción del Templo, no porque fuese un ritual vacío. En ese sentido, muchas de las rei-

vindicaciones profético-salmistas que clamaban, bien al contrario, por una intensificación afectiva de las prácticas rituales conservaban toda su actualidad para Rosenzweig.

En los dos últimos capítulos es donde comparece por fin la figura de Walter Benjamin, en cuya lectura todos los problemas y antinomias que han ido desgranándose en el libro alcanzan su máxima expresión. El primer escrito benjaminiano que se toma en consideración es *Hacia una crítica de la violencia*, conocido sobre todo por la distinción que en él se efectúa entre “violencia mítica” y “violencia divina”. Pues bien, de nuevo contra una intelectualización kantianizante de la revuelta de Coré (Números 16) en términos de una lucha que tiene lugar en el seno del propio individuo, para Benjamin ese mismo episodio ejemplifica a la perfección lo que es y lo que hace la violencia divina: aniquila sin dejar rastro al que quiere tentar al pueblo azuzándolo, pero no genera *nada* de dicha destrucción; solo el vacío que queda tras la intervención divina. Por el contrario, y esto nos permite enlazar ya con el capítulo conclusivo del libro (más centrado en las tesis *Sobre el concepto de historia*), la violencia mítica es la que sí deja rastro; concretamente, la que crea derecho a través de su ejecución, el derecho que se ha arrogado el vencedor a través de la violencia. Ese rastro, lo único que queda y permanece en la historia (de la que Dios, efectivamente, estaría ausente, pues su violencia irrumpe y desaparece de un mismo golpe), es lo que el historiador benjaminiano ha de leer a contrapelo para intentar restituirles su voz a los sepultados por las diversas violencias míticas y para descifrar los posibles signos, las posibles rendijas por las que pueda insinuarse de nuevo la violencia divina.

En definitiva, *Violencia y mesianismo* nos brinda la oportunidad de repensar algunas de las principales comprensiones que de ambos fenómenos nos ha dejado el pensamiento contemporáneo, a través de un análisis muy paciente de las fuentes combinado con un brío hermenéutico no menos admirable. Pero su mayor logro tal vez resida en algo que queda más o menos tácito en la exposición de Bojanić: en una época como la nuestra que parece haber perdido toda apertura al futuro, todo anhelo de lo que todavía no es (la mayor de las violencias míticas que quepa perpetrar sobre una colectividad), rehabilitar el agonismo y el inconformismo mesiánicos, que nunca permitirán identificar el *statu quo* con la redención, parece una saludable recomendación.