

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores 10, 11 y 12 de noviembre de 2011

ROLDÁN, Eugenia y DAHBAR, Victoria

CEA (Centro de Estudios de Avanzados), Universidad Nacional de Córdoba

Correo electrónico: eugeniaroldan@hotmail.com, kolodahbar@hotmail.com

Eje 1: Identidades. Alteridades

### **Benjamin y la crítica: una lectura de las *Tesis* para pensar la alteridad**

El problema de la violencia y de la exclusión tiene en Ciencias Sociales unos *enfoques* y unas *metodologías* de abordaje que pueden ser revisados. La perspectiva tradicional para abordar el problema hace foco en las políticas públicas, el rol del Estado y otras instituciones; es decir, no se cuestiona el estado de cosas, sino que se trabaja con las categorías que surgen de él, priorizando el estudio de la función que las distintas instituciones y agentes tienen como reproductores del sistema social. Como diagnóstico apresurado, diremos que este modo de abordaje radica en una aceptación de lo existente que naturaliza tanto el proceso social como la categoría de análisis. Por ello, este trabajo intenta discutir la perspectiva de análisis tradicional en el campo. Y aunque resulte extraño, en general enfrentarse, discutir o negar una categoría requiere mayores justificaciones y razones que asumirla sin más. La prisa de este diagnóstico nos obliga a tener cierta cautela epistemológica: no pretendemos con ello negar las categorías de análisis existentes para sustituirlas, sino proponer una reflexión que nos permita dislocarlas, desplazarlas, dislocándonos y desplazándonos a su tiempo.

Pensar la violencia y la exclusión en este contexto es pensar en sus condiciones de posibilidad. Y esta posibilidad se cifra en la inscripción de la violencia en el tejido social como imaginario que configura y cristaliza el binomio identidad/alteridad. Tal escisión es uno de los tantos criterios que han sostenido la pregunta por lo humano en la cultura occidental, en el contexto de la modernidad capitalista, que se traduce no tanto en el

interrogante sobre quién *es* humano, sino sobre quién *cuenta* como humano<sup>1</sup>, y de acuerdo a qué criterios.

El punto de partida de esta reflexión es que hay una filosofía lineal de la historia que subyace a esta lógica y la posibilita; reconocido esto, el esfuerzo de este trabajo radica en desentramarla. Para ello, proponemos releer las *Tesis sobre el Concepto de Historia* de Benjamin como matriz que habilite la reflexión para una nueva forma de pensar la historia en tanto espacio de interpelación.

Luego de recorrer la filosofía lineal de la historia a través de la crítica benjaminiana a la noción de progreso, ensayaremos ciertas consecuencias teóricas y metodológicas del planteo, así como ciertas recuperaciones contemporáneas de los aportes de Walter Benjamin al respecto. Además de haber sido, a su tiempo, un *alerta de incendios* -en tanto intuyen el núcleo totalitario y catastrófico del nazismo antes de su conocimiento público- las *Tesis sobre el concepto de Historia* (1940) fueron punto de partida para numerosas posiciones filosóficas y políticas contemporáneas, desde los desarrollos y transformaciones de la Escuela de Frankfurt, la filosofía política de Hannah Arendt, y el pensamiento biopolítico en autores como Foucault, Butler, Agamben y Mauricio Lazzarato, entre otros. Este ensayo recupera algunos de sus aportes capitales para el debate político contemporáneo. Finalmente, se propone pensar en las derivas que esta perspectiva aporta para repensar, epistemológicamente y metodológicamente, la violencia y la exclusión en Ciencias Sociales.

## **I. Filosofía de la Historia: Crítica benjaminiana y recuperaciones posteriores**

La filosofía de la historia benjaminiana puede rastrearse a lo largo de varios de sus textos, en el *Libro de los Pasajes*, ciertos elementos en *El origen del drama barroco alemán*, y, sobre todo, en las *Tesis sobre el concepto de historia*. En este trabajo nos referiremos sintéticamente a elementos presentes en las tres obras, aunque con especial énfasis en las *Tesis* de 1940. En primer término habría que discutir aquello de que el concepto de historia en Benjamin sea propiamente una filosofía de la historia, porque en general, decir que hay una filosofía en la historia se asemeja mucho a decir que hay *un sentido, una*

---

<sup>1</sup>Esta deriva de la pregunta por lo humano tiene su referente capital en los últimos desarrollos de Judith Butler y tienen que ver con un desplazamiento que permite no pensar ya lo humano en términos *esencialistas* (quién es humano) sino *relacionales* (quién cuenta como humano, y con respecto a quién). Cf. Butler, J. (2003). *Violencia, luto y política*, Íconos, Flacso, 17, 82-99.

racionalidad, *un* propósito, y éste no es, claramente, el caso de Benjamin. Si hay una filosofía de la historia en Benjamin es justamente una ruptura con la tradición filosófica precedente.

Este trabajo articula tres nociones fundamentales para pensar la filosofía de la historia desde Benjamin: la crítica a la noción de progreso, la dialéctica del fragmento y la totalidad, y el principio del montaje.

Las *Tesis sobre el Concepto de Historia*, texto hermético al tiempo que revelador, fueron escritas por Benjamin en 1940 -año de su muerte- entregadas a Hannah Arendt y custodiadas por Bataille, para ese entonces director de la Biblioteca Nacional de París. El texto condensa ciertas relaciones fundamentales entre teología y política -entre una cierta teología y una cierta política-, que le permitirán a Benjamin fundar su crítica a la noción de progreso.

El concepto de historia benjaminiano es una crítica radical a la idea de **progreso**, porque esta idea supone una filosofía lineal de la historia, vale decir, si concibo a la historia como una temporalidad homogénea y cuya tendencia *natural* es el progreso de los pueblos voy a clasificar a los pueblos, a los cuerpos, a los sujetos según los estadios por los que supuestamente están pasando, de mayor decadencia o de mayor esplendor y, además, me voy a arrojar el derecho de configurar unos criterios de humanidad: en ese sentido hablaré de pueblos más o menos *primitivos* (pero desde dónde se decide eso), más o menos *desarrollados*, más o menos *civilizados*, y el riesgo de esa noción es que ha servido para legitimar las peores masacres. Benjamin está viendo esto mucho antes de que se supieran en toda su crudeza los crímenes del nazismo, por eso es considerado como uno de los pensadores que advierte esta catástrofe en su mismo núcleo, como un *alertador de incendios*.<sup>2</sup>

Claro que esa idea de *progreso*, dice Benjamin, no ha sido siempre la misma. En el siglo XIX por ejemplo, cuando la burguesía conquista el poder, la idea de progreso pierde toda la función crítica que en un principio tenía, y esto porque deja de pensarse como una característica más y es puesta como *el rasgo característico de todo el curso de la historia*, dice Benjamin. Ése concepto entonces se esclerosa, y pierde su capacidad crítica, sobre todo

---

<sup>2</sup> El italiano Enzo Traverso es quien realiza una suerte de clasificación considerando a los intelectuales europeos que, entre el '40 y el '50, se posicionaron de modos más o menos explícitos frente al nazismo: así, reconoce a los colaboracionistas o *musas enroladas*, entre los que describe a Heidegger y a Ezra Pound, los *sobrevivientes*, como Rousset, Primo Levi, aquellos que *no vieron* lo que sucedía, entre los que coloca a Jean Paul Sartre y a Raymond Aron, y los judío-alemanes que advirtieron el núcleo totalitario a su tiempo, los *alertadores de incendios*, como Walter Benjamin y Hannah Arendt. Cf. Traverzo, E. (2001) *La historia desgarrada*, trad. Chiner, Barcelona: Herder.

porque hay una distancia que puede decirse *ideológica*, entre la noción de progreso y sus promesas porque de hecho las condiciones de existencia son desiguales. Entonces, no puede haber progreso alguno *mientras no se incremente la felicidad de las mismas personas que antes padecieron bajo un estado carente de plenitud* (Benjamin, 2005:481).

Entonces, se pregunta Benjamin, ¿cómo se logra, desde la historia, una crítica a esa idea del progreso? Disolviendo ciertas *mitologías* en el espacio de la historia, *despertando un saber, aún no consciente, de lo que ha sido*. Un saber que recupera las cosas y los hechos que quedan desbancados para la historia, de allí esa famosa frase de Benjamin de la Tesis VII de que *no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie*, Es decir, que en el núcleo de ese proceso civilizatorio, de esa historia épica, siempre hay alguien que pierde. Que pierde, y que está por perder, por eso dice Benjamin, *tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer* (Benjamin, 1989:179).

Un documento de la cultura oculta una tradición que es catástrofe, porque oculta el proceso por el cual ha sido transmitido, el proceso por el cual llega a las manos del historiador. Por eso la tarea del historiador materialista, piensa Benjamin, es *pasarle a la historia el cepillo a contrapelo*.

*La historia que mostraba las cosas «como propiamente han sido»*, dice Benjamin, *fue el más potente narcótico del siglo* (Benjamin, 2005:465). ¿Por qué esa historia es narcótico? Porque presenta una exposición «homogénea y continua» de la historia que oculta sus contradicciones, que oculta sus temporalidades diferentes y muchas veces antagónicas. No es posible hacer algo así como «la» historia de la literatura, de la economía o del derecho, porque *las distintas épocas del pasado son afectadas en distintos grados por el presente del historiador*, y porque toda historia es fragmentaria, es incompleta, y se enfrenta de modos diferentes según el presente del historiador, se le hacen distintas preguntas, se hace estallar la homogeneidad de una época, cargándola con presente:

Toda circunstancia histórica se polariza en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre la historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese campo de fuerzas a medida que la actualidad actúa en ella (Benjamin, 2005:472).

Articular históricamente lo pasado no implica para Benjamin conocerlo «*tal y como verdaderamente ha sido*» [sino] *adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro* (Benjamin, 1989:179). Tal vez esto implique recuperar esos detalles significativos, esos fragmentos que dan cuenta de un proceso en instantes críticos. Los detalles significativos son al parecer insignificantes, pero recuperarlos es rastrear los hechos que quedan desbancados para la historia, los objetos y lugares que el progreso técnico deja constantemente fuera de circulación. Dos de los personajes que Benjamin rescata porque tienen otro modo de relacionarse con las cosas y con el mundo son el niño y el coleccionista. Lo que los acerca es su capacidad *de salvar a un objeto de ser convertido en mero valor de cambio o en mero valor de uso*, i.e., de ser convertidos en mercancía.

*Una circunstancia histórica se polariza en un campo de fuerzas* porque, o cuando, la actualidad actúa en ella, es decir, la actualidad la interpela, la interroga, la actualiza, la vuelve actual, incide, abre, ese tiempo homogéneo y vacío. Lo interesante de esto es que el hecho histórico se polariza siempre de nuevo y nunca de la misma manera porque esa transformación se realiza también desde los instantes de peligro que relampaguean en el presente. La relación es dialéctica, pero se trata esta vez de una dialéctica sin síntesis, una dialéctica en suspenso, que se detiene no ya en el discurrir sino en una imagen, en todo lo que tiene de alegórica, de fragmentaria, de indicial, de sugerente, de evitar, por lo mismo, toda clausura del sentido.

En este nuevo modo de entender la historia, resulta novedoso también el modo de situarse frente a la tensión entre el fragmento y la totalidad. *La falsa apariencia de la totalidad se extingue*, dice Benjamin, porque la historia del progreso es en cualquier caso, la versión de los vencedores. Se trata de hacer justicia a la historia de los vencidos -a los vencidos y a los por vencer- no porque esta otra historia sea más verdadera, sino porque ha sido indebidamente negada, soterrada, -porque no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie-.

Uno de los elementos capitales de esta crítica es la noción de discontinuidad, que luego será retomada, en sus diferentes versiones, tanto por la escuela foucaultiana -sobre todo en su etapa arqueológica- como por la segunda generación de los Annales, de la mano de Paul Veyne. La noción de discontinuidad viene a discutir la posibilidad de una exposición

homogénea y continua de la historia, y a *salvar los fenómenos de una tradición que pretende hacerlo honrándolos como herencia* (Benjamin, 2005:475). En cambio, dice, hay una tradición que es catástrofe, y el materialista histórico la actualiza en la medida en que la carga con presente, puesto que hace estallar la homogeneidad de la época.

Aquello que mencionábamos acerca de *pasarle a la historia el cepillo a contrapelo* puede articularse en un principio teórico-metodológico que Benjamin condensa en unas pocas palabras: *recuperar para la historia el principio del montaje* (Benjamin, 2005:463). Se inspira para ello en dos gramáticas de vanguardia: el lenguaje cinematográfico y el surrealismo, que anotaremos brevemente. Respecto del *cine*, uno de los descubrimientos capitales en los estudios de óptica del siglo XIX sirve como metáfora para el análisis: la persistencia retiniana (esto es, la capacidad del ojo de retener una imagen fracciones de segundos después que ésta ha desaparecido) es uno de los estudios que le permite al cine crear esa ilusión de continuidad o ilusión de movimiento en la que miramos, efectivamente, 24 fotogramas por segundo y tenemos la sensación de que eso constituye una continuidad, una narración. Desde luego, recuperar para la historia el principio del montaje implica asumir el carácter fragmentario del relato, y asumir también la operación, el salto, que implica configurar una continuidad a partir del fragmento, de la ruina. En lo que toca al surrealismo, dos métodos, entre otros, revelan la importancia que adquiere aquí el principio del montaje; el collage y el automatismo, en tanto denota el carácter no-lineal, fragmentario del proceso de producción, y en tanto cuestiona el carácter único y unívoco de la obra de arte, es decir, discute el concepto mismo de obra. El principio del montaje implica una re-construcción que es siempre una destrucción -sobre todo, dirá Benjamin, de la idea de un curso sucesivo de la historia- que tiene en cierta teología su referente capital: la idea de historia como interrupción, como ruptura, una apocalíptica de la modernidad que viene a discutir la historia del progreso, y de la sangre derramada en su nombre.

Hasta aquí, lo que toca al planteo benjaminiano. Ahora bien, centrándonos en las *Tesis sobre el Concepto de Historia*, dar cuenta de su recepción en distintos autores y corrientes filosóficas resulta de por sí una empresa inabordable, más para un trabajo de estas características. Por lo tanto, lo que presentamos a continuación son meras hipótesis teóricas, un ensayo de posibles líneas de pensamiento que sólo tienen un valor heurístico: pensar cómo

las *Tesis* impactaron en la filosofía política y cómo esos cimbronazos pueden sentirse hasta hoy.

En junio de 1941 Adorno recibió de Hannah Arendt una copia de las tesis de Benjamin. En este momento, Horkheimer y Adorno se encontraban trabajando en los primeros proyectos de lo que luego iba a conformar *Dialéctica de la Ilustración*, por lo que estas *Tesis* se convierten en un fuerte impulso teórico para los autores. Para Adorno, Benjamin plasma en las *Tesis* algo que ellos mismos pensaban hacia tiempo: la idea de la historia como catástrofe permanente, la crítica al progreso y a la dominación de la naturaleza y la posición respecto de la cultura (Wiggershaus, 2010:392). *La visión de la historia que finalmente se le impone a Horkheimer coincide ya con las que articulan las famosas Tesis: la historia como catástrofe, como historia natural; el progreso como regreso. A Adorno no hizo falta que se le impusiera esta visión; la compartía con Benjamin desde hacia tiempo* (Sánchez, 2009:22). Si pensamos que *Dialéctica* representa un giro en los planteos de la Escuela de Frankfurt, esto es, un abandono del proyecto interdisciplinario característico de Horkheimer en la década del 30, una radicalización de la crítica a la 'teoría tradicional' y al proyecto ilustrado, podemos leer esta obra en 'clave benjaminiana'.

En *Dialéctica* se hace patente un alejamiento de la filosofía de la historia marxista, una suspensión de la esperanza puesta en el proletariado como *sujeto de la historia*, y por tanto, quizás, un acercamiento al materialismo histórico planteado por Benjamin, más que al que había sustentado los escritos de Horkheimer en los '30, i.e., un materialismo histórico que aniquila en su interior la idea de progreso.

El pensar la historia como catástrofe se vuelve para los autores en una filosofía de la historia negativa. En los frankfurtianos esto va a implicar volver la Ilustración contra sí misma, que se va a traducir en una relación no sojuzgadora con la naturaleza externa e interna del hombre, y por ende, un nuevo concepto de razón que haga justicia a esto. La tesis fundamental de estos "fragmentos filosóficos" es que el proceso de Ilustración, que quiso ser liberador, estuvo viciado desde el principio (en relación a la equiparación que hacen los autores entre Ilustración y mito) y se ha desarrollado históricamente como un proceso de racionalización, alienación y cosificación. La crítica de la Ilustración se radicaliza tanto en esta obra, que mina su propia condición de posibilidad. Hablar de la autodestrucción de la Ilustración implica cerrar las posibilidades emancipatorias de la crítica, proyecto este que era

la *raison d'être* de la Escuela de Frankfurt. Esta aporía a la que llega *Dialéctica* es lo que la hace al mismo tiempo fascinante y blanco de críticas a Adorno y Horkheimer.

Sin embargo, *no eludir la aporía, mantenerse en ella sin huir hacia salidas irracionales, era justamente lo que distinguía su crítica de la crítica conservadora a la razón occidental, en aquellas fechas tan pujante* (Sánchez, 2009:28). Y en esto puede verse también un acercamiento al planteo benjaminiano.

Después de *Dialéctica*, la 'primera generación' de la Teoría Crítica se abocará a explicitar los términos de una crítica de la *razón instrumental*, a una búsqueda de otras formas de comprender la racionalidad que no se cifren en el *progreso* marcado por la Ilustración.

Por su parte, otra pensadora que ha sido clave en la filosofía política del siglo XX es Hannah Arendt. Sus planteos teóricos, alejados de los que le dieron vida a la Teoría Crítica (Hegel, Marx, Lukàcs, Weber) y mucho más cercano al planteo heideggeriano, comparten sin embargo la crítica al progreso con estos autores. Pero para la teórica política las experiencias totalitarias del siglo XX constituyen una novedad y no simplemente la cumbre de la razón moderna. No equipara sin más razón moderna con totalitarismos, no hay una idea de necesidad en la historia que ha conducido a ellos, aunque esto no le impide hacer un diagnóstico de qué se ha perdido en la modernidad que hizo posible una experiencia política que ella ve en el campo de concentración como paradigmático. La política, a diferencia de la sociedad que busca normalizar y homogeneizar, necesita de la diferencia, y esa diferencia se expresa en el discurso. La modernidad sustituye lo político por lo social, ese abandono, esa ruptura con la tradición termina en el nazismo. En un mundo en el que la más importante actividad humana ha dejado de ser la acción y triunfa el *animal laborans*, peligra también la identidad personal, la posibilidad de insertar la propia historia en la Historia. Como puede verse, la crítica asume aquí características muy distintas. Desde un mismo diagnóstico, la apuesta final de Arendt consiste en revitalizar la posibilidad de la política.

## II. Para una crítica de la (categoría de) violencia

Una primera ruptura que le cabe a una crítica de la violencia y la exclusión radica en desplazar el problema. Así, Judith Butler sostiene que *el problema no es meramente cómo incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, sino considerar cómo las*

*normas ya existentes asignan reconocimiento de manera diferencial* (Butler, 2010:20), en otras palabras, cabe retomar aquí la crítica del joven Marx a la economía política, y no partir de lo que en verdad debiera ser explicado<sup>3</sup>. Este desplazamiento se emparenta con la tradición crítica en la medida en que asume una crítica radical de lo existente. Poner en discusión tanto el proceso social como las categorías de análisis, esto es, tanto las condiciones que hacen posible una sociedad que produce excluidos, como la productividad o no que tiene, en términos teóricos, seguir pensando desde esas categorías de análisis.

En este sentido, la antropóloga Rossana Reguillo, sostiene que volver a pensar la *exclusión*, es pensarla como una categoría relacional (quiénes están excluidos, de qué, quién plantea al otro como excluido y qué supone, si supone que la búsqueda del excluido es incluirse, etc.). Para la autora, en Ciencias Sociales es una categoría improductiva y desmovilizadora, en tanto supone cierta aceptación de lo existente, por ello considera teóricamente más conveniente pensar en inclusiones desiguales, o cuerpos mal emplazados. Su propuesta puede situarse en la línea de los desafíos biopolíticos, que proponen, como Agamben, pensar en inclusiones paradójicas o excluyentes<sup>4</sup>. Actores no convenientes al modelo de los que no puedan preverse sus acciones con anterioridad a su emergencia. Lo que en definitiva implica repensar el carácter indecidible de ciertas categorías teóricas como adentro/afuera, inclusión/exclusión, o excepción/regla. En ese orden para discutir esta *aceptación de lo existente* en un nivel categorial, es necesario desencializar los binomios que usualmente guían los análisis, como violento/no violento, violencias legítimas/ilegítimas, anomalías/normalidad, exterior/interior. Esto implica, en primer lugar, que la violencia y la exclusión no pueden ser categorías exteriores (siempre el violento es otro, siempre la academia, desde un implícito lugar de inclusión, se pregunta por los excluidos) y, en segundo lugar, no ceder al vértigo mistificador de estos problemas (la seducción que eventualmente ejercen) sino reponerles su contexto y pensarlas en su transversalidad.

---

<sup>3</sup> Así, en las primeras páginas de los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844 [El trabajo alienado], Marx sostiene que «partir del hecho» no hace más que *relegar al problema a un claroscuro lejano y nebuloso. Supone que en la forma del hecho, del acontecimiento, ya está dado lo que [se] debería deducir de él (...) supone como un hecho, en forma histórica, lo mismo que debería explicar.* (Marx, K. s/f: 100-101)

<sup>4</sup> Cf. Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I, El poder soberano y la nuda vida*, España: Pre-Textos.

En este sentido, pensar en ejes de identidad/alteridad resulta fructífero toda vez que uno sea capaz de poner en cuestión el propio eje de análisis; esto es, no pensar en categorías diádicas sino más bien relaciones. Si uno parte de la dialéctica del reconocimiento -sobre todo en la recuperación hegeliana que realiza Honneth (1997)- es necesario volver a pensar entonces en términos de lucha por el reconocimiento, por eso no cabe pensar, grosso modo, *la cuestión de la otredad*, como lo radicalmente otro, sino con arreglo a los dispositivos productores y sostenedores de esa otredad, especialmente cuando esa otredad es excluyente.

Recuperamos de nuevo a Reguillo, ofreciendo esta vez, una propuesta teórico-metodológica que tiene tres puntos centrales para reconsiderar la investigación en Ciencias Sociales: la historización de los objetos de estudio, la restitución de la politicidad a las zonas problemáticas y la necesaria producción de extrañamiento respecto del lugar abordado. La historización aquí cobra un particular sentido en tanto implica devolverle a la historia su carácter de pregunta, y a la pregunta por la historia, su carácter constructivo que, en clave benjaminiana, siempre supone una destrucción<sup>5</sup>. La restitución de la politicidad tiene que ver con volver a pensar el carácter eminentemente conflictivo y trágico (en el sentido de irresoluble) del problema en cuestión, ello en consonancia con la propuesta arendtiana de no sustituir lo político por lo social. Como vimos, la política, a diferencia de la sociedad que busca normalizar y homogeneizar, necesita de la diferencia, y esa diferencia se expresa en el discurso. La producción de extrañamiento apunta aquí a la puesta en suspenso de cierta perspectiva teórico-metodológica que debemos, una vez más, volver a poner en cuestión

Finalmente, queda señalar cómo es que cierto modo de pensar la violencia y la exclusión en términos identidad/alteridad redonda, o se sostiene, en una filosofía lineal de la historia. Esto ocurre sólo en el estricto sentido de no devolverle a la historia su carácter de pregunta. La propuesta entonces, es *pasarle a la historia el cepillo a contrapelo*, es decir, dejarse interpelar por la historia, volver a preguntarse por las condiciones de posibilidad de la exclusión y la violencia en un sentido transversal y no diádico, cuáles son los procesos y los dispositivos que habilitaron y que posibilitan esas exclusiones y esas violencias. En palabras de Butler, *repensar el complejo y frágil carácter del vínculo social y considerar las*

---

<sup>5</sup>En palabras de Benjamin, *para el materialista histórico es importante distinguir con el máximo rigor la construcción de una circunstancia histórica de aquello que normalmente se llama «reconstrucción». La «reconstrucción» en la empatía sólo tiene una fase. La «construcción» presupone la «destrucción».* (Benjamin, 2005:472).

*condiciones para que la violencia sea menos posible, las vidas más equitativamente dignas de duelo y, en general, más merecedoras de vivirse* (Butler, 2010:11).

## **Referencias:**

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I, El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (1989) Tesis sobre el concepto de historia. En: *Discursos Interrumpidos I*, Filosofía del arte y de la historia. Argentina: Taurus.
- Benjamin, W. (2005) *Libro de los Pasajes*, ed. Rolf Tiedemann Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2007) Para una crítica de la violencia. En: *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. Murena y Vogelmann. La Plata: Terramar.
- Butler, J. (2003). Violencia, luto y política, Íconos, Flacso, 17, 82-99.
- Butler, J. (2010) *Marcos de Guerra, Las vidas lloradas*. Argentina: Paidós.
- Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Marx, K. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Disponible en <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/44mp/>
- Sánchez, J.J. (2009) Introducción. Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración. En Adorno., T. y Horkheimer, M. (2009) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. México: UAM-FCE.