

El hilo sutil de la rememoración. Felicidad y redención histórica en la obra de Walter Benjamin

Sandra Viviana Palermo*

Resumen

El texto presenta un análisis de la estructura del tiempo mesiánico que Benjamin intenta pensar desde el punto de vista de su indisoluble conexión con los conceptos de felicidad y redención. El recorrido conceptual va desde los escritos de juventud, en los que la constelación felicidad-redención adquiere una fisonomía definida –conjugándose con una crítica elegante y puntual de la modernidad– a las tesis *Sobre el concepto de historia*, en las cuales tal constelación se entrelaza con la figura del *Eingedenken*, que determina un desplazamiento conceptual importante en el horizonte teórico del autor, y representa además la especificidad y la riqueza de su reflexión sobre el tiempo y la historia.

Palabras clave: mesianismo - redención histórica - felicidad

Abstract

This paper presents an analysis of the structure of Messianic time that Benjamin tries to think from the point of view of its inextricable connection to the concepts of happiness and redemption. The conceptual discussion starts with the early writings, in which the constellation happiness-redemption acquires a definite physiognomy –combining with an elegant and specific critique of modernity– to the theses *Über den Begriff der Geschichte*, in which this constellation is intertwined with the figure of *Eingedenken*, which determines an important conceptual shift in the author's theoretical horizon, also representing the specificity and richness of his reflections on time and history.

Key words: messianism – historical redemption – happiness

* Universidad de Perugia, Universidad de Pavia (Italia). Correo electrónico: svsur@yahoo.it.
Recibido el 04/10/2010.



I. Hendiduras del tiempo: felicidad y redención

El 16 de marzo de 1937, comentando su texto sobre Eduard Fuchs, Max Horkheimer le escribe a Benjamin:

La constatación de lo inconcluso es idealista, si no incorpora lo concluso. La injusticia pasada ha sucedido y está conclusa. Los golpeados han sido realmente golpeados... Si se toma lo inconcluso con toda seriedad, entonces hay que creer en el juicio final... Quizá respecto de lo inconcluso exista una diferencia entre lo positivo y lo negativo, de modo que únicamente la injusticia, el horror y el dolor del pasado sean irreparables. La justicia practicada, las alegrías, las obras, poseen otra relación con el tiempo, pues su carácter positivo queda ampliamente negado por la caducidad. (Horkheimer, en Benjamin, 1974 / 1982, V. 1, p. 588; trad. Benjamin, 2004, p. 473).

Benjamin incluye esta carta entre los materiales preparatorios para la obra sobre los *Pasajes* de París, y añade el siguiente comentario:

...el correctivo a este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración [*Eingedenken*]. Lo que la ciencia ha “establecido” puede modificarlo por la rememoración. La rememoración puede hacer de lo incumplido (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos (Benjamin, 1974 / 1982, V. 1, p. 589; trad. Benjamin, 2004, p. 473-474).

Estamos convencidos de que en estas palabras se condensan algunos de los elementos más importantes de la concepción benjaminiana de la historia, cuyo foco está justamente en la posibilidad de una correspondencia, de una conjunción peculiar, que enlace pasado y presente en una *constelación* inseparable, gracias a la cual el pasado se redescubra actual y, por ende, incumplido. De hecho, es muy probable que mientras escribía estas palabras, Benjamin tuviese presente una de las tesis que su amigo Scholem había pensado en regalarle en 1918, para su cumpleaños número 26: “El tiempo del *w habipuk* [inversión] es el tiempo mesiánico” (Scholem, 1995b, pp. 287-295). Como recuerda Agamben, el sistema verbal hebraico distingue las formas verbales no tanto según los tiempos

–pasado, presente–, sino según los aspectos –cumplido, incumplido– y el *w* de inversión transforma la calidad de la acción indicada por la forma verbal, de suerte que se podría decir que, agregando el *w habipuk*, la acción cumplida se vuelve incumplida, mientras que la incumplida se presenta como cumplida. Si esto es así, el tiempo del *Eingedenken* es el tiempo mesiánico por excelencia, pues es el tiempo de la inversión de los modos del tiempo, en el cual pasado y presente, *así fue* y *no aún*, se entrelazan generando un cortocircuito, en cuyo relampagueo se cela la posibilidad de una redención del dolor y del sufrimiento de las generaciones de vencidos que nos han precedido. El tiempo del *Eingedenken* no es instante extra-temporal, no es un fuera-del-tiempo, sino más bien una contracción cargada de tiempo hasta estallar.

Aquí está el punto de mayor divergencia entre la concepción benjaminiana de la temporalidad y la concepción de un autor que Benjamin amaba mucho, como Marcel Proust. Como recuerda Peter Szondi, a pesar de los muchos elementos en común que pueden encontrarse entre el escritor francés y el filósofo alemán, y a pesar de las innumerables imágenes proustianas diseminadas a lo largo de toda la obra de Benjamin, la *búsqueda del tiempo perdido* no persigue el mismo objetivo en estos pensadores. La afinidad es sólo aparente: “Proust se lanza en la búsqueda del tiempo perdido, que es el pasado, para intentar escapar [...] de los límites que el tiempo le impone. La búsqueda del tiempo perdido como pasado para Proust tiene como objetivo la pérdida o disolución del tiempo como tal” (Szondi, 1978, p. 278 y ss., trad. nuestra). La felicidad para Proust es algo extratemporal, posible sólo cuando una interferencia entre un momento del pasado y un momento del presente permite escapar a las amenazas del tiempo –a su caducidad–, observar y gozar de las cosas en su esencia a-histórica; de ahí que el objetivo que el escritor francés persigue sea el de la liberación del terror de estar sometidos a las *leyes del tiempo*. Benjamin, en cambio, no quiere deshacerse de la temporalidad; más bien busca en el pasado *las huellas del futuro*. No se trata de una evocación de lo perdido para liberarlo, en el recuerdo, del peso insostenible del *así fue*, sino antes bien de descifrar el futuro que ha quedado atrapado en el pasado, ese futuro que pudo ser y no fue, futuro sólo en *potencia*, que un *shock* o la ruptura de la tradición podrían hacer emerger. El pasado, entonces, no está definitivamente

concluido; debajo de las cenizas de lo que fue se esconden las brasas de lo nuevo, del *noch-nicht*. Y es por ello que “existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra”; por ello, “como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *débil* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos” (Benjamin, 1974 / 1982, I 2, p. 693). Esta exigencia, escribe Benjamin, no es fácil de cumplir, mas sólo en tal búsqueda reside para el hombre una *felicidad posible*.

La peculiaridad de la reflexión benjaminiana, entonces, está en su intento de pensar el *lugar temporal* de ese pequeño milagro que es la felicidad, cuya imagen, se lee en las tesis *Über den Begriff der Geschichte*, “se halla enteramente teñida por el tiempo en el que de una vez por todas nos ha relegado el decurso de nuestra existencia” (Benjamin, 1974 / 1982, I 2, p. 693; trad. Benjamin, 1994b, p. 178). En un texto de los años '30, el filósofo alemán escribía:

Él [el ángel] quiere la felicidad: el conflicto en el que reside el éxtasis de lo único, nuevo, aún no vivido con aquel júbilo de lo que es todavía una vez más, de lo reconquistado, de lo vivido. Por eso, si se lleva consigo a un nuevo ser humano, no tiene en modo alguno nada nuevo que esperar más que el regreso a casa. Así es como yo, en cuanto te vi por primera vez, viajé contigo de vuelta hacia el lugar de donde venía. (Benjamin, 1974 / 1982, VI, p. 523 y en Scholem, 1988, p. 46).

En las páginas siguientes analizaremos la estructura del tiempo mesiánico que Benjamin intenta pensar, desde el punto de vista de su indisoluble conexión con los conceptos de felicidad y redención. El modo en el cual estos conceptos se conjugan con la figura tardía del *Eingedenken* determina la especificidad y la riqueza de una reflexión sobre el tiempo y la historia en un contexto, como es el de la primera mitad del siglo XX, en el cual se multiplican los intentos de pensar una nueva forma de temporalidad, capaz de hacer estallar el tiempo lineal y cronológico que las ciencias del espíritu han tomado del modelo de las ciencias naturales. Nuestro recorrido se detendrá sobre todo en los escritos de juventud del filósofo alemán, pues ya en ellos la constelación felicidad-redención adquiere una fisonomía definida, conjugándose además con una crítica elegante y puntual de la modernidad como tiempo del dominio de lo mítico. Por otro lado, el análisis de los escritos y fragmentos juveniles

debería permitirnos ver, en contraluz, el desplazamiento conceptual que la figura del *Eingedenken* introduce en la reflexión del filósofo.

II. Divino y profano: la contracción del tiempo

En 1932 Adorno dicta una conferencia en la Universidad de Frankfurt, cuyo título es *Die Idee der Naturgeschichte*. Aquí, el filósofo de la *Dialéctica negativa* sostiene que la historia implica el generarse de un elemento *cualitativamente nuevo*; es decir que el movimiento histórico no puede ser un movimiento que se resuelve “en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya allí, sino uno en el cual sobreviene lo nuevo, y que alcanza su verdadero carácter gracias a lo que en él aparece como novedad” (Adorno, 1970, p. 346; Adorno, 1970, p. 104). El elemento crucial de la conferencia reside claramente en el intento de mostrar que la historia, hasta tanto siga presentándose como proceso privado de conciencia, quedará congelada dentro del horizonte de la historia natural, cuya concepción de la temporalidad se realiza bajo el signo mítico de la predeterminación y que está sujeta a una dinámica ciega y fatal que no se deja reconducir a la auténtica racionalidad.

Fuente de inspiración de la conferencia es el texto benjaminiano sobre el *drama barroco*, que Adorno no deja de recordar. De hecho, el elemento de lo mítico constituye el punto nodal alrededor del cual se articula todo el diálogo intelectual entre ambos pensadores; elemento sobre el que Benjamin nos ha dejado algunas páginas sugestivas y profundas en la memorable obra sobre los *Pasajes* parisinos: “la esencia del acontecer es retorno”. En él, como figura oculta, se inscribe la inutilidad que llevan escrita en la frente algunos héroes del submundo (Tántalo, Sísifo y las Danaides). Volviendo a pensar en el siglo XIX el pensamiento del eterno retorno, Nietzsche representa a aquel en quien la fatalidad mítica se cumple de nuevo. La eternidad de los castigos del infierno quizá haya suavizado en la Antigüedad el aspecto más terrible de la idea del eterno retorno. Pues se pone así la eternidad de las penas en el lugar que ocupaba la eternidad de un proceso circular (Benjamin, 1974 / 1982, V 1, p. 178; Benjamin, 2004, p. 144-145). Lo mítico es entonces la petrificación de la vida en el círculo encantado del eterno retorno; no sólo en el sentido de que sucede siempre lo mismo, sino sobre todo en el sentido de que “la faz del mundo, precisamente en aquello que es lo novísimo, jamás se

altera, de que esto novísimo permanece siendo de todo punto siempre lo mismo” (Benjamin, 1974/1982, V 1, p. 651; Benjamin, 2004, p. 559).

He aquí la dialéctica de lo *nuevo* y de lo *siempre igual* que en el *Passagen-Werk* Benjamin presenta como una de las imágenes de la modernidad¹, cuyo signo más eficaz se encuentra en el ritmo penetrante de la moda, en las aceleraciones del tráfico y en la velocidad de transmisión de las noticias. Mas esta reposición de lo nuevo en el contexto de lo que siempre fue, esta reduplicación infinita de lo mismo, es justamente lo que define a la modernidad como *época del infierno*. Lo mítico es entonces lo infernal, en el sentido de ineluctable e infinita reproducción de lo mismo en el espacio de la historia. Desde este punto de vista, lo mítico, en Benjamin, como también en Adorno, parece estar íntimamente entrelazado con el concepto de *destino*, que indica justamente el sometimiento ciego a un elemento fatal, desde el cual no es posible concebir ninguna vía de liberación. El destino, escribe Benjamin en *Destino y carácter* (1919), se muestra «en cuanto observamos una vida como algo condenado»; el destino representa un orden cuyos elementos constitutivos son la infelicidad y la culpa. La esfera de lo mítico es, pues, la continuidad del destino como dominio sobre lo viviente; dominio que el joven Benjamin identifica con la esfera del derecho y de la violencia.

Siempre en *Destino y carácter*, se lee:

¿Es la dicha, como sin duda es la desdicha, categoría constitutiva del destino? Más bien, la dicha es lo que saca al dichoso de la concatenación de los destinos y de la red misma de su destino. No es ninguna casualidad que Hölderlin denomine “carentes de destino” a los dioses bienaventurados. Así, la dicha y la bienaventuranza sacan de la esfera del destino, igual que la inocencia. Un orden cuyos únicos conceptos constitutivos son la desdicha y la culpa y dentro del cual no hay camino pensable de liberación (pues algo que es destino es al tiempo también desdicha y culpa) no puede ser religioso, por más que el malentendido concepto de culpa lo haga parecer. (Benjamin, 1974 / 1982, II 1, p. 174; trad. esp. Benjamin, 2007, II 1, p. 178).

Es necesario entonces buscar otro campo en el cual cuenten sólo

¹ «Definición de la “modernidad” como lo nuevo en el contexto de lo que ya siempre ha estado ahí. El paisaje de landa siempre nuevo, siempre el mismo, de Kafka (*El proceso*) no es una mala expresión de este estado de cosas [...]», (Benjamin, 1974 / 1982, V 1, p. 650; Benjamin, 2004, p. 558). Sobre este tema, cf. el texto de Desideri, 2001.

infelicidad y culpa, una balanza en la cual inocencia y bienaventuranza resulten tan ligeras que puedan subir. Y esa balanza es la del derecho. Pues el derecho eleva las leyes del destino (la desdicha y la culpa) a medidas ya de la persona; es desde luego falso suponer que tan sólo la culpa se encuentra en el contexto del derecho, pudiéndose mostrar sin duda alguna que todo tipo de inculpación jurídica no es en realidad sino desdicha. Bien equivocadamente, debido a su indebida confusión con lo que es el reino de la justicia, el orden del derecho (que tan sólo es un resto del nivel demoníaco de existencia de los seres humanos, en el que las normas jurídicas determinaban no sólo las relaciones entre ellos, sino también sus relaciones con los dioses) se ha mantenido más allá del tiempo que abrió la victoria sobre dichos demonios (Benjamin, 1974 / 1982, II 1, p. 174).

El orden de lo mítico es el orden de la repetición perpetua de la secuencia culpa-castigo, en un ciclo en el que cada momento, configurando una nueva culpa y una nueva maldición, reclama al infinito una nueva expiación.² El orden de lo mítico es el orden del dominio de la apariencia, que sobrevive aún en la esfera del derecho. No es por azar, escribe Benjamin en el fragmento 71, conocido como *El significado del tiempo en el mundo moral*, que las instituciones del derecho permiten establecer hechos y juicios respecto de épocas remotas; pero

lo que le confiere al derecho este interés y este poder sobre el pretérito remoto es —muy lejos de representar la presencia de la moral en éste— una tendencia que lo deslinda de la manera más exacta del mundo moral, la tendencia a la retribución [venganza] (*Vergeltung*). [...] La retribución

² Esta imagen del mundo mítico como mundo de la culpa y del castigo, como mundo dominado por el *destino*, está presente también en el fragmento 74 (escrito probablemente a mediados de 1921). Sin embargo, es interesante observar que aquí Benjamin lo identifica con el capitalismo: «En el capitalismo hay que ver una religión» y una de las características más importantes de esta estructura religiosa, además de la de ser una pura religión cultural, y de constituirse como religión en la que no existe día laboral, pues todos los días son días de fiesta, es que el capitalismo es religión generadora de culpa: «El capitalismo probablemente representa el primer caso de un culto que no elimina el pecado, sino que genera culpa. [...] Una inmensa conciencia de culpa, que no sabe liberarse del pecado, que recurre al culto no para expiar a través suyo la culpa, sino para volverla universal, para machacarla en la conciencia y sobre todo para incluir a Dios mismo en esta culpa, a fin de que él mismo tenga, finalmente, interés en la expiación» (Benjamin, 1974 / 1982, VI, p. 100, trad. nuestra).

es, en el fondo, indiferente con respecto al tiempo, en la medida en que no disminuye en fuerza a través de los siglos [...] (Benjamin, 1974 / 1982, VI, 97).³

Esta polémica contra la esfera del derecho como esfera de la condena eterna de lo viviente a la culpa y a la maldición reaparece en un texto de algunos años más tarde, cuyo título es *Zur Kritik der Gewalt*. Como en el fragmento apenas citado, también aquí el mundo del derecho es concebido como un mundo dominado por la *venganza*, al cual le es inaccesible el inconmensurable significado del día del juicio. La esfera del derecho es inseparable de la violencia, pues sólo la violencia es creadora de derecho: “Instauración de derecho (*Rechtsetzung*) equivale a instauración de poder (*Machtsetzung*), y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia” (Benjamin, 1974 / 1982, II 1, p. 198; Benjamin, 1991a, p. 40, trad. levemente modificada). La violencia que comienza como expresión de fuerza concluye su ciclo sólo imponiéndose como poder, manifestando su dominio en la forma del derecho. No existe derecho, entonces, en cuyas raíces no haya fuerza (poder) y violencia. Mas la función de la violencia creadora de derecho no desaparece cuando ha alcanzado su objetivo, es decir, cuando ha logrado establecerse como poder, cristalizando en normas y leyes sus propios fines. De hecho, de ahora en adelante, escribe Benjamin, la fuerza que se ha instaurado como derecho y, por ende, como poder, debe ser garantizada y protegida por esta misma violencia creadora. Es más, sólo ahora se convierte, en el sentido más estricto, en

³ El inconmensurable significado del día del juicio “no se abre en el mundo del derecho, donde domina la retribución [venganza], sino solamente donde se le contrapone a ésta, en el mundo moral, el perdón (*Vergebung*)”; y aun: “el significado del tiempo en la economía del mundo moral, en el cual no sólo borra las huellas del delito, sino también auxilia, en su duración, de manera completamente misteriosa –más allá de todo recuerdo u olvido– al perdón, aunque nunca a la reconciliación” (Benjamin, 1974 / 1982, VI, p. 98). Probablemente el fragmento debe ser colocado cronológicamente en torno al 1921, pues hay en él varias asonancias con la parte final de *Zur Kritik der Gewalt*. Utilizamos, con alguna pequeñísima variación, la traducción de Pablo Oyarzún Robles, en Fariás, Oyarzún, y Fontaine Talavera, 2001, pp. 29-30. El traductor llama la atención sobre la polaridad existente en el texto entre *Vergeltung* (traducido como “retribución”, más en el sentido de venganza o revancha, pues el verbo *gelten* que forma parte del sustantivo indica justamente el “pagar con la misma moneda”) y *Vergebung* (traducido como “perdón”, pues aquí aparece el verbo *geben*, que indica en cambio el gesto de dar, donar, en el sentido de borrar la marca del delito, de la culpa.

violencia creadora de derecho, pues instauro como derecho, con el nombre de poder, no un fin inmune e independiente de la violencia, sino “un fin íntima y necesariamente ligado a ella” (Benjamin, 1974 / 1982, II 1, p. 198; Benjamin, 1991a, p. 40).

A la esfera del derecho Benjamin contrapone la esfera de la justicia: “Justicia es el principio de toda instauración divina de fines; poder es el principio de toda mítica instauración de derecho” (Benjamin, 1974 / 1982, II 1, p. 198; Benjamin, 1991a, p. 40, trad. modificada). Y añade:

Si la violencia mítica instauro derecho, la divina lo aniquila; si la primera establece límites, la segunda arrasa con ellos; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea; si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta (Benjamin, 1974 / 1982, II 1, p. 199; Benjamin, 1991a, p. 41, trad. modificada).

La violencia divina es violencia pura, violencia que tiene un impacto absolutamente destructivo, aniquilador y fulmineo sobre la esfera terrenal.⁴ La violencia divina no contrata, no instauro equivalencias; su principio no es el del intercambio, sino más bien el principio purificador del perdón, que atraviesa la historia, barriendo todas las huellas del crimen, de la angustia y de la culpa; como un huracán que devasta la tierra, aun cuando fuera para borrar todo residuo de culpa.⁵ No existe, pues,

⁴ La reflexión benjaminiana sobre la justicia y su contraposición con la esfera del derecho, como esfera de la apariencia mítica, está íntimamente ligada a la suprema importancia que la categoría de la justicia conserva en el hebraísmo. De hecho, la reflexión sobre la justicia como cualidad fundamental de la condición divina constituye uno de los temas centrales de las conversaciones entre Benjamin y Scholem durante el primer período de su amistad. En los *Diarios* del estudioso de mística hebraica encontramos varios fragmentos de estas discusiones, aunque es difícil establecer si tales reflexiones pertenecen sólo al filósofo alemán o son el resultado de una personal reelaboración scholemiana de aquellas largas tardes de discusión; sobre este tema, cfr. Bonola, Giorgio, 2000.

⁵ «Pues el tiempo en que Ate persigue al criminal no es la solitaria calma chicha de la angustia, sino la clamorosa tempestad del perdón que viene bramando ante el juicio que se aproxima a cada momento, contra el cual aquélla nada puede. Esta tempestad no es solamente la voz en la que se hunde el grito de angustia del criminal, también es la mano que destruye las huellas de su delito, aun si para ello tuviese que asolar la tierra. Tal como el huracán purificador que arrecia antes de la tormenta, así mismo ruge la ira de Dios en la tempestad del perdón a través de la historia, para limpiar todo lo que tendría que ser devorado en los rayos de la tormenta divina para siempre» (Benjamin, 1974 / 1982, VI, p. 98; Farías, 30).

ninguna posibilidad de *comercio* entre la violencia sangrienta y dolorosa de la esfera de la apariencia mítica y la violencia pura e inmediata de lo divino. Mientras que la primera apunta a crear y a sostener el perdurar del derecho y del poder, la segunda tiene un impacto destructivo y arrasador. La esfera divina se realiza en la esfera de lo profano sólo en la forma de una *tempestad*, de una borrasca, de un huracán que se traga definitivamente las huellas del crimen y del dolor.⁶ No hay, entonces, una realizabilidad *positiva* de la justicia divina; no es lícito hablar de una realización o cumplimiento, en la dimensión profana, de lo divino como tal. Todo el esfuerzo de Benjamin apunta a salvaguardar la alteridad radical existente entre estas dos dimensiones. En el fragmento 73 se lee:

[...] allí donde el poder divino penetra en el mundo terreno, éste respira destrucción (*Zerstörung*). Por ello, en este mundo, no ha de fundarse nada de duradero y ningún orden sobre la base de aquél; ni hablar del dominio (*Herrschaft*) como su principio supremo (Benjamin, 1974 / 1982, VI, 99; trad. nuestra).⁷

La imposibilidad de fundar algo duradero sobre la base del poder divino decreta, para Benjamin, la falsedad de toda forma de teocracia. También en el *Theologisch-politisches Fragment* el filósofo insiste sobre la imposibilidad de fundar el poder teológicamente y sobre la insensatez del concepto mismo de teocracia; lo divino no puede ofrecer ningún

⁶ La imagen de la tormenta, de la borrasca, retorna muchas veces a lo largo de la obra benjaminiana; de ahí que no sea casual que la volvamos a encontrar en la célebre tesis novena de *Über den Begriff der Geschichte*, que constituye el corazón mismo de las tesis. Scholem insiste mucho sobre el carácter catastrófico del evento mesiánico en su texto sobre la idea mesiánica en el hebraísmo: «El mesianismo judío es en sus orígenes y por su naturaleza [...] una *teoría de la catástrofe*. Esta teoría subraya el elemento revolucionario y cataclísmico en la transición de todo acontecimiento histórico presente hacia el futuro mesiánico», Scholem, 1971, p. 7. Otro de los elementos fundamentales del concepto hebraico de redención sería el carácter público de esta última: para el hebraísmo, escribe Scholem, se trata de un evento que tiene lugar en el escenario de la historia, en el mundo visible y dentro de la comunidad.

⁷ «(En este mundo la violencia divina es superior a la no-violencia divina. En el mundo por venir la no violencia divina es superior a la violencia divina). Tal manifestación ha de buscarse no en la esfera de lo social, sino en la de la percepción reveladora y, al final, y sobre todo, en la de la lengua y con prioridad, en la de la lengua sagrada» (Benjamin, 1974 / 1982, VI, p. 99).

fundamento a las formas de dominación, pues “Sólo el Mesías mismo consume (*vollendet*) todo suceder histórico, y en el sentido precisamente de crear, redimir, consumir su relación para con lo mesiánico” (Benjamin, 1974 / 1982, II.1, 203; Benjamin, 1994a, p. 193). Por ello, lo que pertenece a la esfera de la historia no puede querer ponerse por sí mismo en relación con lo mesiánico; el contacto entre divino y profano no es un resultado de lo profano y por ello nada en la esfera de lo profano puede erigirse apuntando a la idea del Reino de Dios como su meta o como su tarea última: “El Reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica; no puede ser propuesto aquél como meta de ésta. Visto históricamente no es meta, sino fin” (Benjamin, 1974 / 1982, II.1, 203; Benjamin, 1994a, p. 193). Otra vez, entonces, el abismo entre profano y divino. La llegada del Mesías consume el suceder histórico, mas en el sentido de que implica el fin de este último; el Mesías conduce la historia a su cumplimiento y, por ende, a su resolución. Como vimos en el fragmento *Mundo y tiempo* (fragmento 73), en el devenir manifiesto de lo divino en el mundo, éste queda sometido a un gran proceso de descomposición. La redención de la historia significa, entonces, que ella ha agotado su función y alcanza su cumplimiento y su desaparición.

La diferencia radical entre profano y divino hace imposible para lo profano un acercamiento positivo y progresivo al Reino. Éste, como la justicia, no puede constituir un objeto de posesión para la criatura; mucho menos puede presentarse como ideal o deber infinito. El Reino no es un concepto límite que indica un deber realizable sólo al infinito, sino un ad-veniente que detiene la dinámica histórica. Entre el ámbito intrascendible de la esfera de lo creado y el orden mesiánico no hay entonces relación directa o lineal; el orden de lo profano no procede hacia el Reino y no es posible construir un itinerario de acercamiento progresivo al Reino mesiánico. Por ende, no hay en Benjamin, ni habrá durante todo el arco de sus reflexiones sobre la historia, ninguna inclinación hacia un mesiánico entendido en el sentido neokantiano de *unendliche Aufgabe*.⁸ Tampoco hay —y Benjamin se mantendrá fiel a esta concepción

⁸ Cfr. tesis XVIIa, en Benjamin, 1974/1982, I 3, p. 1231). Giacomo Marramao sostiene que el mesianismo benjaminiano no puede considerarse cercano al concepto kantiano o neokantiano de *Ideal*, pues la concepción de Benjamin se coloca por fuera

hasta sus últimas *Tesis*—ninguna forma de teleología escatológica.⁹ Sin embargo, la diferencia infinita entre la criatura y Dios, entre histórico y eterno —diferencia que, como hemos dicho, hace imposible la construcción de un camino orientado hacia el Reino— tampoco genera una forma de *indiferencia escatológica*. En sus *Diarios*, Scholem anota algunas reflexiones benjaminianas sobre la justicia, tratando de integrarlas con la tradición hebraica: la esencia de la idea hebraica de la justicia como “esfuerzo de hacer del mundo el bien supremo”, como escribía Benjamin, se expresa profundamente en las palabras *casi* intraducibles de los sabios que Hirsch asocia a Gen. 24, 1: *Zadichim jachinu schichinab ba arez* (los justos prepararán la [llegada de la] *schechinah* sobre la tierra), traduciéndolo muy bien de este modo es posible recuperar una parte del significado, un matiz que suena como si Benjamin lo hubiera conocido:

del “Futurismus occidental, cuyos símbolos son, por un lado, la promesa de la salvación de las religiones monoteístas y, por el otro, la *Fortschrittsgläubigkeit* de la moderna filosofía de la historia”. Desde este punto de vista, el mesianismo benjaminiano se constituye como un “mesianismo sin espera” y aquí residiría uno de los elementos más innovadores y radicales de la teología política del pensador alemán; Marramao, 2005. Massimiliano Tomba, en cambio, sostiene que es posible pensar la reflexión kantiana como cercana a la reflexión de Benjamin, sobre todo respecto de la cuestión de la justicia y de la relación justicia-derecho. En Kant, el desfase incolmable entre Idea y realidad —en lenguaje benjaminiano: entre divino y profano— implica la imposibilidad de lo fenoménico de presentarse como adecuado a la Idea, y abre de este modo, al menos *quoad nos*, el espacio infinito de una *práctica* llamada a medirse siempre con la instancia ideal. La concepción kantiana desplazaría el baricentro desde la *realización de la idea* a la *praxis conforme a la idea*; es decir que la Idea no puede entenderse como mero ideal, meta o fin que debe realizarse al infinito y que, como tal, se presenta como justificación de los medios necesarios para su cumplimiento. Justamente lo que aquí salta es la relación medios-fines, pues criterio de la justicia de la acción es sólo la participación de ésta última en la instancia universal; participación que no puede ser juzgada diacrónicamente, sino sólo sincrónicamente. La afinidad Benjamin-Kant estaría entonces no sólo en el hecho de que ambos pensadores permiten la reapertura de la pregunta sobre la justicia y su relación con el derecho, sino además en el hecho de que el cuadro teórico que los dos filósofos trazan impone una reconsideración radical del binomio teoría-praxis, que se substraerá a la *Zweck-Mittel Relation*, típica de gran parte de la racionalidad moderna; Tomba, 2006; cfr. también Folkers, 1979, pp. 25-57.

⁹ Jacob Taubes, en su seminario sobre las *Tesis de filosofía de la historia*, afirma que “Benjamin introduce la idea del fin en el tiempo mismo. Y esto significa una irrupción puntual e improvisa [...] Benjamin no sostiene ningún tipo de futurologismo mesiánico; antes bien, el suyo es un *actualismo mesiánico*”, “Walter Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen (Seminar – Wintersemester 1984-85)”; en Taubes, 2006 (trad. nuestra).

“Los justos prepararán la tierra para que en ella pueda morar lo divino. Esto es justicia; hacer que la tierra se convierta en la sede de la *schechinah*, atraer la *schechinah* hacia abajo”.¹⁰

Se trata, entonces, en la interpretación scholemiana de Benjamin, de preparar la tierra para la llegada del Mesías. Los justos son aquellos que ponen todo su esfuerzo en hacer de la tierra un lugar digno. Con su acción, ellos «llaman» (*rufen*) al Mesías, invocan su justicia. Queda claro entonces que la imposibilidad del orden profano de acercarse al orden de lo divino, su incapacidad de producir por sí solo la relación con la potencia eterna de la justicia divina, no implica un complacerse o abandonarse a la intrascendible *mundaneidad* de lo creado; no implica, justamente, ninguna indiferencia, sino más bien un esfuerzo para hacer que el orden mundano se vuelva digno de lo divino, para prepararlo para la presencia de la *schechinah*. Y es por ello que también en el *Theologisch-politisches Fragment*, a pesar de la distancia que establece entre profano y divino, Benjamin no niega la posibilidad de una relación entre estos dos órdenes. Si el abismo no pudiese ser colmado, no existiría siquiera la posibilidad de la salvación. No se daría redención.

El orden de lo profano, escribe Benjamin siempre en el *Fragmento*, puede ser construido teniendo como meta, no la idea del Reino de Dios, sino la de la felicidad:

Si una flecha indicadora señala la meta hacia la cual opera la *dynamis* de lo profano y otra señala la dirección de la intensidad mesiánica, es cierto que la pesquisa de la felicidad de la humanidad libre se afana apartándose de la dirección mesiánica. Pero igual que una fuerza es capaz de favorecer en su trayectoria otra orientada en una trayectoria opuesta, así también el orden profano de lo profano puede favorecer la llegada del Reino mesiánico. Lo profano no es desde luego una categoría del Reino, pero sí que es una categoría, y además atinadísima, de su quedado acercamiento». (Benjamin, 1974 / 1982, II 1, p. 204; Benjamin, 1994a, p. 193-94).

Sólo la felicidad puede constituirse como el *telos* de la *dynamis* histórica. Pero la búsqueda de la felicidad, si bien no puede promover directamente la venida del Reino, puede hacerlo de manera indirecta. La felicidad se presenta de este modo como la aliada más fiel del Reino.

¹⁰ Scholem, G., 1995a, p. 419 (trad. nuestra).

Añade Benjamin:

En la felicidad aspira a su decadencia todo lo terreno, y sólo en la felicidad le está destinado encontrarla [...] A la *restitutio in integrum* de orden espiritual, que introduce a la inmortalidad, corresponde otra de orden mundano que lleva a la eternidad de una decadencia (*Untergang[es]*) y el ritmo de esa mundaneidad que es eternamente fugaz (*ewig vergehenden*), que es fugaz en su totalidad, que lo es en su totalidad tanto espacial como temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Porque la naturaleza es mesiánica por su eterna y total fugacidad (*aus ibrer ewigen und totalen Vergängnis*. (Benjamin, 1974 / 1982, II 1, p. 204; Benjamin, 1994a, p. 194).

Imágenes muy intensas ilustran lo que el mismo Benjamin llama “concepción mística de la historia”. Concepción a la cual el pensador alemán se mostrará siempre fiel; aunque, como veremos, las últimas *tesis* introducen en este cuadro teórico algunos imperceptibles desplazamientos conceptuales. Por ahora volvamos al *Fragmento*. ¿Por qué Benjamin escribe que la felicidad constituye el fulcro en virtud del cual el orden profano puede transformarse en la categoría más idónea de acercamiento al Reino? ¿En qué sentido y de qué forma la felicidad conspira, aunque de manera indirecta, hacia el Reino? Y sobre todo, ¿qué significa que la felicidad es el ritmo de un ocaso, de un pasar eterno y total? Es necesario entonces indagar la correspondencia de *restitutio in integrum* espiritual y *restitutio in integrum* mundana. Esta última, dice Benjamin, se caracteriza por su continuo e inagotable *Vergehen*; mas en la visión benjaminiana, tal *transire* eterno no define la condena de lo viviente. La caducidad no aparece en ningún momento ligada al pecado que lleva consigo la maldición de la degradación y de la muerte. Al parecer, es todo lo contrario: la caducidad refrenda el carácter mesiánico del ámbito de lo creado. De hecho, escribe el joven Benjamin, la naturaleza es mesiánica justamente por su decaer eterno y total. Y la transitoriedad de todas las cosas que pasan y se declinan eternamente traza un movimiento, cuyo ritmo es la felicidad. Ésta es el motor que empuja el movimiento de la historia profana, es su *intentio* más íntima; pero no, como veremos mejor, en el sentido de que la felicidad constituya una suerte de sucedáneo de la redención, concedida a la criatura, como si se quisiera afirmar la posibilidad para lo viviente de aferrar, en la felicidad, un modelo *débil*

de la salvación, o un pálido reflejo de la misma.

Es probable que la convicción de la alteridad radical entre profano y divino haya permitido a Benjamin pensar la felicidad en un sentido aún más extremo, que quizás podamos aferrar volviendo nuestra mirada a las palabras que el filósofo dedica a la obra de Kafka. En el memorable texto del '34, Benjamin cita el siguiente pasaje kafkiano:

la vida es asombrosamente corta. Ahora en mis recuerdos, todo se conjuga de tal manera que apenas si puedo concebir que un joven decida galopar hasta el pueblo vecino, sin temer que el tiempo requerido para tal empresa, dejando de lado accidentes imprevistos, sobrepase ampliamente la duración ordinaria y feliz de una vida.

Y añade que «la vida, demasiado breve para una cabalgata, hace alusión a esta cabalgata que es, sin duda, lo bastante larga como para durar una vida», hasta que "... largadas las espuelas, porque no hay espuelas, abandonadas las riendas que tampoco existían; la tierra ante su vista como una pradera segada, y ya no hay ni cuello ni cabeza de caballo" (Benjamin, 1974 / 1982, II.2, 436; Benjamin, 1991b, pp. 157, 160). Demasiado larga es la cabalgata sólo para el caballero que, atado a su rocín, se propone una meta, un objetivo futuro, aun cuando fuere el más próximo e inmediato; demasiado larga para aquel que, no habiendo comprendido que hay "bastante esperanza, infinita esperanza, sólo que no para nosotros", se obstina en atarse a sus posesiones, a los triunfos y a las futuras conquistas, y no se da cuenta de que sólo para quien deja ir las riendas, que no existen, el viaje se vuelve "feliz y vacante [...] sin ser una carga para su corcel" (Benjamin, 1974 / 1982, II 2, p. 436; Benjamin, 1991b, p. 160). Sólo para quien se echa a andar en una cabalgata que marcha contra ella misma, sopla el viento mesiánico. Sólo para quien, sin esperar, con paciencia atiende. Como los locos, o los ayudantes de Kafka, que no duermen nunca: como los estudiantes que velan siempre, porque la virtud suprema del estudio reside justamente en *tenerlos en vela*. Curvos, sin aliento sobre estudios que *no significaron nada*, ellos vigilan, pues alguien debe hacerlo. Alguien tiene que estar presente.

La felicidad, entonces, no se puede pensar bajo el signo de la posesión o de la conquista; mucho menos como posibilidad de aferrar una cifra anticipadora, aunque débil, de la salvación. En Benjamin, dice Jacob

Taubes, no hay espacio para la analogía, para el kantiano *como sí*; y aquí, según el estudioso del hebraísmo, se consume la distancia sideral que existe entre la concepción benjaminiana del Mesías –contrapuesta a toda neutralización o domesticación de su venida– y la versión del mesianismo que nos ofrece Adorno en el último aforismo de *Mínima moralia*: la figura dominante del texto adorniano es el *als ob* kantiano y por ello el de Adorno sería un «mesianismo estetizante», que nada tiene que ver con el *mesianismo substancial* de Benjamin, cuya cifra podemos rastrear sólo en el *hōs mē* paulino.¹¹ El de Adorno sí puede considerarse como un «mesianismo sin Mesías»; el de Benjamin no, pues “hay, por cierto un Mesías [...] Sin ninguna neutralización nebulosamente ilustrada o romántica” (Taubes, 1993, p. 98; trad. esp., p. 85).

Por ello, la felicidad de la que habla Benjamin en el *Fragmento*, aunque se ponga como meta de la *dynamis* profana, no puede ser construcción erecta y estable, sino que hay que entenderla en el sentido de la caducidad, bajo el signo del ocaso o del *transire* que, como decíamos antes, se parece a una cabalgata sin puntos de apoyo; bajo el signo de un desplazamiento inagotable, de una revocación incesante, de la anulación de toda posesión y de todo contenido. Ocaso es aquí la cifra del tiempo mesiánico en el sentido de la destrucción, o, mejor aún, del despojo de todo rol, de toda función o meta, de toda objetividad. Pasar, decaer es la desposesión que se abandona a la propia insuperable mundaneidad, a una suerte de *grado cero* en el cual las mediaciones o compromisos dialécticos devienen inoperantes y sólo queda el gesto en su pureza vacía. No es casual que en las últimas palabras del *Fragmento* Benjamin afirme que la política mundial, “cuyo método debe llamarse nihilismo”, tiene que esforzarse para propender hacia ese “decaer”. Caducidad y ocaso que recuerdan el nietzscheano “aspirar al propio ocaso”, pero que tienen su antecedente más directo en la advertencia de Pablo, I Cor. 7, 29-32:

Esto, pero, digo, hermanos, el tiempo contraído está; el resto de modo que también los que tienen mujer como no teniendo(la) sean, y los que

¹¹ Cfr. Taubes, 1993, pp. 103-104. Véase también “Walter Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen”, op. cit., p. 70. Sobre esta intuición taubesiana, Agamben basa su lectura del *hōs mē* paulino como fórmula de la vida mesiánica, cuyo núcleo sería el *como no*, lejano del *como sí* kantiano; cfr. Agamben, 2000.

lloran como no llorantes. Y los que (se) alegran como no alegrándose, y los que compran como no poseyentes, y los que usan el mundo como no abusando (de él); pasa, pues, la figura del mundo este. Quiero, empero, que vosotros sin cuidados estéis. (Traducción al español, 2006, de la I carta a los Corintios, 7, 29-32, de Agamben, 2000, p. 157)

III. *Jetztzeit*: el gesto rememorativo

Casi veinte años separan al *Theologisch-politisches Fragment* de las tesis *Über den Begriff der Geschichte*. Veinte años durante los cuales el horizonte teórico benjaminiano ha ido matizándose y enriqueciéndose con nuevas experiencias: el acercamiento al teatro de Brecht y a la escritura surrealista; el encuentro con el materialismo histórico y con la experiencia cinematográfica soviética; la guerra y el exilio, que generan en el pensador una sensación de claustrofobia y de soledad extrema. Poco antes de su trágica muerte en la frontera española escribe:

El aislamiento en el que me encuentro desde hace tiempo se ha intensificado a causa de las actuales circunstancias. El residuo de inteligencia que les ha quedado a los judíos tras todo lo que han pasado, parece ser un poco inconsistente. El número de los que se encuentran a gusto en este mundo disminuye más y más [...]. (Carta del 11 de enero de 1940, en Benjamin, Scholem, 1980; trad. 1987, p. 289)

En este contexto moral, Benjamin redacta las tesis *Über den Begriff der Geschichte*. Escrito concebido en un estado de precariedad y caracterizado por la situación mundial de emergencia, las *Tesis* constituyen un documento de interrogación radical sobre la historia y acerca del concepto de tiempo sobre el cual ésta se funda. Como en el *Fragmento* y en los otros escritos de juventud, el filósofo niega con firmeza una imagen de la historia como proceso, como marcha hacia adelante, o como perfectibilidad infinita de la humanidad y de sus conquistas. Escribe en la tesis número 13:

La teoría socialdemócrata, y todavía más su práctica, ha sido determinada por un concepto de progreso que no se atiene a la realidad, sino que tiene pretensiones dogmáticas. El progreso, tal y como se perfilaba en las cabezas de la socialdemocracia, fue un progreso en primer lugar de la humanidad misma (no sólo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar era un progreso inconcluyente (en correspondencia con la infinita perfectibilidad

humana). Pasaba por ser, en tercer lugar, esencialmente incesante (recorriendo por su propia virtud una órbita recta o en forma espiral). Todos estos predicados son controvertibles y en cada uno de ellos podría iniciarse la crítica. Pero si ésta quiere ser rigurosa, deberá buscar por detrás de todos estos predicados y dirigirse a algo que es común. La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso. (Benjamin, 1974 / 1982, I 2, p. 700-701; Benjamin, 1994b, p. 187)

Benjamin renueva entonces, aquí, su rechazo a la representación de la historia como totalidad objetiva que se mueve teleológicamente hacia la perfección. La categoría de progreso, como marca del curso de la historia en su totalidad, congela el tiempo histórico dentro de leyes inmutables que explican todo acontecimiento histórico a la luz de una supuesta mejoría futura, la cual, a su vez, resulta útil a la justificación de todo lo *inoportuno y doloroso* que la historia encierra, el horror inmenso, las mutilaciones y deformaciones que en ella tienen lugar. No es todo. Dentro de una concepción de este tipo, el espacio del presente termina enredado en una suerte de torbellino infernal *que lo empuja irresistiblemente hacia el futuro*, transformándolo en un mero puente entre lo que ha sido —y que por ende no es más que muerta posesión— y lo que será —que se configura, a su vez, como un *así fue*, pues resulta predeterminado de antemano—. Por esto, la historia bajo el signo del progreso no es más que historia congelada dentro del dominio de la apariencia mítica, dentro del dominio del destino, en el cual no hay espacio para la redención. Mas sin redención no hay historia, sino sólo una perpetua ciclicidad, el eterno retorno de lo idéntico, que es la anulación del tiempo, pues es mera estaticidad: puro espacio cartesiano sin tiempo, siempre igualmente lleno e igualmente vacío. En el apéndice B de las *Tesis* se lee:

[...] Se sabe que a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. En cambio la Thora y las plegarias les instruyen en la conmemoración [rememoración, *Eingedenken*]. Esto desencantaba el futuro, al cual sucumben los que buscan información en los adivinos. Pero no por eso se convertía el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías. (Benjamin, 1974 / 1982, I 2, p. 704; Benjamin, 1994b, p. 191)

Aquí, como ya en el *Theologisch-politisches Fragment* y en los fragmentos de los años '20, la venida del Mesías irrumpe en la historia. No puede ser calculada ni prevista; puede ser solamente invocada. Es por ello que Benjamin previene contra esa hipertrófica futurización del tiempo, típica de la Modernidad que, como habría de decir Koselleck algunos años más tarde, termina por agotar *el espacio de experiencia* en el *horizonte de expectativas*, aniquilando de este modo el presente como *lugar y tiempo* de la acción. Esto quiere decir que si el proyecto *progresivo* que inaugura el mundo moderno implica el sacrificio del presente y de la experiencia en nombre del por-venir –por-venir concebido bajo el signo de la perfectibilidad infinita e irresistible de la humanidad–, en el tiempo de la entropía hiper-moderna, la aceleración cada vez mayor de un tiempo completamente irreversible impone, en cambio, un sofocamiento de esa apertura que el futuro, como *horizonte temporal de un fin determinado*, representaba. El tiempo de la entropía, escribe Koselleck, no es más que el tiempo del *futuro pasado*, tiempo en el cual el futuro se presenta a los individuos como consumido de antemano; existe sólo para transformarse en pasado, para ser suprimido, para desaparecer en la asfixiante estancia del *así fue* y terminar alimentando el suculento botín que alimenta el museo de la historia.¹²

Ante esta situación, escribe Benjamin, el materialista histórico debe esforzarse para pensar una nueva temporalidad, pues la noción de *continuum* temporal sobre la cual se erige la concepción historicista no sólo es incoherente y imprecisa, sino que además, en cuanto la ilusión de la progresividad y de la calculabilidad de la perfección humana, se disuelve, muestra su rostro más dispersivo y caótico. He aquí que el *continuum* temporal se muestra en toda su vacua ferocidad, como inexorable fluir que no está ni lleno, ni vacío, pues, como dice Bloch en sus *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, “es por dondequiera igualmente denso o, como cosa abstracta, igualmente vacuo”. Es por eso que se deja transformar en serie numérica, en el tiempo cronológico del reloj, absolutamente indiferente a sus propios contenidos; puro no-ser, en el cual la puerta a través de la cual puede entrar el Mesías queda definitivamente sellada. Pero ¿en

¹² Cfr. Koselleck, 1979. Sobre el mismo argumento, cfr. también Marramao, 1995.

qué difieren este tiempo, que no conoce otra cosa más que la furia de un desvanecerse incesante, y el tiempo como eterno pasar, del que hablaba Benjamin en el *Fragmento teológico-político*? ¿O es que la transitoriedad ya no define el carácter mesiánico de la criatura para el Benjamin de las *Tesis*? Como afirma Jacob Taubes, el tema de la caducidad constituye un *dictus* siempre presente en Benjamin; también aquí, en las *Tesis*. La diferencia, o si se quiere, la novedad, es que ahora el carácter mesiánico de lo profano se cumple en el enlace entre el desvanecerse del presente y el *hilo de paja* del *Eingedenken*, el único que puede *salvar* los eventos para que no sucumban bajo la pesada piedra del «así fue», del *perfectum*, de lo ya concluido. Esta sutil urdimbre conceptual, en la cual la *débil* fuerza mesiánica de la «rememoración» se ciñe alrededor de una concepción del tiempo como *discontinuum*, marca la diferencia entre las *Tesis* y los escritos benjaminianos juveniles sobre la historia. Además, en esta *débil* fuerza mesiánica que el *Eingedenken* nos concede está el secreto de la posibilidad de pensar la felicidad como unida indisolublemente con la idea de la redención.

Afirmar la transitoriedad, el devenir, el pasar de la figura del mundo, no significa sostener una imagen del tiempo como *continuum* homogéneo y vacío, pura forma que fluye indiferente al propio contenido. Al contrario. A ese fluir infinito y abstracto, el filósofo berlinés opone la ruptura de la unidad temporal, el in-stante, como *lugar* que retiene en sí todo el devenir. Para Benjamin, escribe Fabrizio Desideri, el *continuum* “es la antítesis más poderosa del devenir»; es la forma del tiempo mítico, el tiempo de la repetición inagotada e inagotable, que no concede el *jamás*, que no conoce grietas; pero que, justamente por esto, no conoce la posibilidad de lo nuevo. Pues es este *jamás*, que acuna y envuelve al tiempo bajo la amenaza de una irremediable caducidad, el que hace que el instante adquiera un rostro destellante, *única* posibilidad desvaneciente de redención. Y esta posibilidad le pertenece a aquella *débil* fuerza mesiánica que nos ha sido otorgada y sobre la cual *el pasado tiene derecho*, la rememoración:

El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. ¿Acaso no nos acaricia también a nosotros un soplo del aire que rozaba a quienes estuvieron antes que nosotros? ¿En las voces a las que prestamos oídos no resuena el eco de otras voces, ahora mudas?

¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas no llegaron a conocer? Si es así existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Entonces alguien ha estado esperando por nosotros sobre la tierra. Entonces a nosotros como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *débil* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. (Benjamin, 1974 / 1982, I 2, p. 693; Benjamin, 1994b, p. 178).¹³

Está quien espera por esta *débil* fuerza mesiánica, porque ella es la única que puede iluminar, *citar* una zona de nuestro pasado, que de otro modo quedaría condenada para siempre a la oscuridad y al olvido. Y no podemos fallar a esa cita, pues fallar implicaría el definitivo naufragio de ese pasado que *a nosotros* se remite, que está esperando *por nosotros*. El gesto rememorativo del pensamiento rasga la costra temporal y se impone, de golpe, en el momento del peligro. De esta manera, un determinado *lugar* del pasado atraviesa fulmineo el cielo de la historia y, enlazándose con nuestro *ahora* en una inesperada *constelación*, funda un concepto de presente, “como *tiempo-ahora* [*Jetztzeit*] en el que se han metido esparciéndose astillas del tiempo mesiánico” (Benjamin, 1974 / 1982, I 2, p. 704; Benjamin, 1994b, p. 191). El gesto de la rememoración, entonces, rompe la apariencia del *continuum* del tiempo, donando a nuestro presente la posibilidad de acceder, no al *así fue* de la historia, sino al *revés del tiempo* de los dominadores, a las cifras de esa historia que *nunca* ha sido escrita, esa historia que pudo ser y no fue. Las imágenes de la historia que el *Eingedenken* permite recuperar son las imágenes de *otro* mundo que yace detrás del mundo de la tradición victoriosa.

Es por ello también que la salvación que puede cumplirse a través del *Eingedenken* es posible sólo aferrando algo que se está perdiendo irremediablemente; aferrando esa “imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad”. Las coordenadas

¹³ La traducción ha sido modificada, pues hemos añadido algunas frases que no figuran en la traducción de Aguirre (desde “Acaso...” hasta “Si es así...”), que probablemente ha sido llevada a cabo sobre la versión de los *Schriften* en dos volúmenes, publicados en 1955, siempre por la editorial Suhrkamp, gracias a la insistencia de Theodor Adorno. Los editores de los *Gesammelte Schriften* –cuya edición empezó en 1972 y se concluyó en 1989– eligieron, en cambio, como base de la publicación el texto mecanografiado conocido como T1, con algunas correcciones y adiciones basadas en las otras versiones mecanografiadas o manuscritos de las *Tesis*.

de esta salvación son el «demasiado temprano» y el «demasiado tarde»; pues la imagen que atraviesa fulmínea y se impone a la humanidad en una época determinada es una imagen que un instante más tarde podría desvanecerse para siempre; una imagen que se disgrega ante cada presente que no esté listo para aferrarla. La tarea del materialista histórico es vigilar, para que ese instante irreplicable que precipita en nuestro presente, trayendo consigo la imagen de un *jamás*, no se disuelva sin dejar huellas de sí. Asir esa imagen es retener por un instante el devenir; es más, la constelación que forman pasado y presente constituye esa suspensión: una contracción de los *kronoi* del tiempo, en cuyo seno se *indica* al tiempo como salvo, como redimido. Mas tal contracción no puede ser *ab-soluta*; no es una definitiva detención, sino más bien un *in-star*, un imprevisto entre-tiempo. Escribe Benjamin sobre la interrupción mesiánica, en uno de los *Materiales preparatorios para las tesis*:

[...] se presenta... como una felicidad fugaz, como el *akmé* de los griegos: el fiel de la balanza no oscila sino débilmente. No me espero verlo arrancar de vuelta, y menos aún el momento de detención absoluta, más bien atiendo, en el milagro de esta inmovilidad vacilante, el temblor ligero, imperceptible, que me indique que está vivo. (Benjamin, 1974 / 1982, I 3, p. 1229, trad. nuestra).

IV. La débil fuerza mesiánica

Si lo que hemos dicho es cierto, es posible afirmar que el *Eingedenken* es la figura clave de toda la arquitectura de las *Tesis* e introduce un leve desplazamiento en la trama conceptual que hemos analizado, sin alterar, sin embargo, el carácter unitario de la concepción benjaminiana de la historia y de la temporalidad. Si en el *Fragmento* la felicidad era sólo la meta del orden de lo profano, cuya flecha seguía una dirección opuesta a la flecha del orden de lo divino, aquí Benjamin escribe explícitamente que en la idea de felicidad vibra la idea de redención. Y el *lugar* en el cual felicidad y redención se conjugan es el instante vacilante y tembloroso de la rememoración: el tiempo del *w habipuk* que invierte la relación entre pasado y presente, desencuadrando la linealidad entrópica del tiempo cronológico y transformando lo cumplido en incumplido. Ese tremor ligero *indica* al tiempo como salvo; sin embargo, no es él mismo la salvación del tiempo. Desde este punto de vista, el cuadro conceptual

de los años '20 se mantiene intacto: como allí los sabios y los justos, aquí el gesto rememorativo evoca e invoca la llegada del Mesías, preparando la tierra para su venida, pero no puede producir tal ad-venimiento. Es por ello que la fuerza de la rememoración es *débil*: el gesto rememorativo puede ser salvífico, mas sólo en la medida en que, resquebrajando el *continuum* temporal aparente, se traduce en una apertura improvisa, en una grieta que *puede* ser la puerta a través de la cual entre el Mesías. Y esto queda claro también a partir de la afirmación de Benjamin según la cual la imagen del pasado que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad es una imagen que irrumpe de manera *involuntaria*: “la historia, en sentido estricto, es una imagen surgida de la rememoración involuntaria, imagen que se le impone súbitamente al sujeto de la historia en el instante del peligro”.¹⁴ Involuntariedad de la imagen del pasado y debilidad mesiánica de la fuerza rememorativa activan ahora, en el orden profano de la historia, una tensión que estaba ausente en los textos juveniles.¹⁵

Debe quedar claro, entonces, que la introducción de la figura del

¹⁴ (Trad. nuestra) Es evidente que el carácter involuntario de esta imagen, que corre el riesgo de desaparecer y desvanecerse, si no existe un presente capaz de aferrarla, retoma de algún modo la crítica benjaminiana a la idea de la verdad como posesión objetiva, reintroduciendo el concepto de la «muerte de la intención» del texto sobre el *Drama barroco*.

¹⁵ Somos conscientes de que colocar el *Eingedenken* como figura clave en toda la arquitectura de las tesis *Sobre el concepto de la historia* puede dar la idea de que se deja a un lado o se abandona el carácter práctico-político del texto, que para el último Benjamin era fundamental. Cabe aclarar, entonces, que no es ésta nuestra intención. Sin embargo, estamos convencidos de que la figura de la rememoración permite acceder a la especificidad de la concepción benjaminiana de la historia, que tiene su raíz, a nuestro modo de entender, en la tradición hebraica y en su concepción mesiánica del tiempo —de ahí la continuidad y el carácter unitario de la reflexión benjaminiana sobre la historia, desde los escritos de juventud hasta las últimas *Tesis*, pero que “corrige” el carácter “futurista” que tal concepción presenta a través de la idea que el “ahora” de la cognoscibilidad de la historia ha de corresponder al llamado, a la invocación del pasado más que al mandato del futuro. Aquí estaría el carácter distintivo del mesianismo político de Benjamin, pues se asiste a una radical inversión simbólica de la noción de espera mesiánica, que hace de la generación presente el “objeto” de la espera y el “sujeto” de la redención. Como se lee en la segunda tesis, hay un pasado

que espera por nosotros. Tal redención, sin embargo, a pesar del carácter urgente de las *Tesis*, ha de ser leída a partir del concepto de “débil fuerza mesiánica”, pues la acción revolucionaria del materialista histórico jamás podrá consumir la infinita diferencia que separa profano y divino.

Eingedenken no implica una anulación de la tensión entre mesiánico y Mesías: el tiempo mesiánico no es el tiempo de la *parousia*, pues el *Eingedenken* es fuerza humana, demasiado humana que, al igual que el ángel de la historia, “bien quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado”, pero la imagen del pasado que relampaguea en el instante del peligro, imponiéndose involuntariamente en el cielo de la historia, está destinada también ella a ser arrastrada hacia el futuro. He aquí la diferencia abismal entre el gesto conmemorativo de la propuesta benjaminiana y el nietzscheano «así lo quise»: ambos gestos se vuelven hacia el pasado y ambos intentan revocar esa pesada piedra que aplasta y condena al resentimiento. Sin embargo, mientras que el “así lo quise yo”, “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!” de Nietzsche, se conjuga dentro de una concepción circular de la temporalidad en la cual no hay espacio para la irrupción de la alteridad, pues la coincidencia anamnésica de voluntad y mundo –de un sí volitivo que, queriéndose, quiere a la totalidad del mundo y, queriendo a la totalidad del mundo, se quiere a sí mismo– es absoluta inmanencia de conciencia y vida, la conmemoración benjaminiana es invocación de la alteridad, y es salvífica sólo en la medida en que mantiene este estatuto.¹⁶ En Nietzsche la absoluta

¹⁶ Estamos de acuerdo con Jacob Taubes, cuando sostiene que existe una distancia enorme entre la concepción benjaminiana de la historia y la concepción nietzscheana de la misma (Taubes, 2006, pp. 67-92). Es cierto, como dice Marramao, criticando la posición taubesiana, que Benjamin había leído con gran interés a Nietzsche y que su polémica y hostilidad estaban dirigidas casi exclusivamente a Heidegger; pero esto no quita la diferencia radical de actitud y temperamento filosófico de ambos pensadores; y tampoco se puede negar que la filosofía benjaminiana rechaza toda forma de inmanentismo (Marramao, 2005, pp. 119-134). Sobre el concepto de historia en Benjamin y en Nietzsche véase también Mazzarella, 1983, pp. 168-187. Mazzarella pone en evidencia una oscilación en el concepto de *débil* fuerza mesiánica de las *Tesis*, que llevaría a Benjamin a un abandono de la *debilidad* de tal fuerza y a una intensificación de la misma, orientándola hacia el concepto nietzscheano de «voluntad de potencia»: “La fuerza mesiánica de los agentes históricos tiende, de hecho, a pretender para sí un *quantum* de fuerza plástica capaz de reducir a un valor igual a cero la necesidad de olvidar: en otros términos, el horizonte a partir del cual se instituye la acción histórica queda colocado en el infinito, recuperando para sí la totalidad del acontecer histórico –la redención total y definitiva del pasado que las tesis reclaman necesita, de hecho, en virtud de su misma lógica, una anamnesis total” (p. 171). A partir de lo que hemos dicho en el texto, queda claro que no estamos de acuerdo con esta lectura, aunque es cierto que la insistencia benjaminiana en la acción revolucionaria del materialista histórico crea una cierta ambigüedad y hace pensar en una intensificación radical de tal fuerza mesiánica.

circularidad coincide con el máximo de voluntad y esta consunción recíproca de temporalidad y voluntad es entumecimiento del devenir en un idéntico que retorna incesantemente igual a sí mismo; absoluta estaticidad. En Benjamin, la *débil* fuerza mesiánica ni detiene ni consume la historia, pues se cumple como un *pequeño salto en medio de la catástrofe continua*.

En las *Tesis*, Benjamin parece dejar a un lado la idea de una detención absoluta del tiempo y se concentra en cambio sobre estas suspensiones vacilantes del tiempo que el *Eingedenken* permite: *Jetztzeit* que mantiene en sí unidos, pero como infinita diferencia, histórico y eterno. En este sentido, a diferencia de lo que ocurría en el *Fragmento*, cuando Benjamin descartaba cualquier forma de analogía débil, aquí la *Jetztzeit*, como constelación prismática, parece constituirse como una suerte de modelo de lo mesiánico en la historia.¹⁷ Si en el *Fragmento* el cumplimiento de la política mundial tenía que llamarse *nihilismo*, si la historia tenía que *hacerse desierto* para prepararse a la llegada arrasadora del Reino, aquí Benjamin ve en la *débil* fuerza mesiánica que nos ha sido concedida la posibilidad de encender esa chispa capaz de iluminar y por ello *salvar*, si bien sólo por un instante, todo el dolor que el *matadero de la historia* lleva consigo. Sin embargo, otra vez, la *Jetztzeit* no es captura del eterno presente del Reino. El hombre no puede remontar el exilio, recomponer lo destruido. Puede sólo, con su gesto conmemorativo, hacer llegar a su corazón las astillas en las cuales resuenan los gritos entrañables de lo viviente y, al mismo tiempo, el eco lejano del Reino de Dios que se acerca con pasos sigilosos.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (1970). *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. W. (1992). *La actualidad de la filosofía*. (Trad. J. Arántegui.). Barcelona: Paidós.
- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai*

¹⁷ Es probable que la urgencia de los hechos políticos que estaban devastando Europa en aquellos años haya llevado a Benjamin a acentuar el carácter anticipatorio de la espera mesiánica que a través de la fuerza de la rememoración es capaz de hacer disparar la acción revolucionaria.

- Romani. Torino: *Bollati Boringhieri*. (Trad. esp, 2006, de A. Piñero, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid: Trotta).
- Benjamin, W. (1974-1989). *Gesammelte Schriften*. 7 Bde, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W.- Scholem, G. (1980). *Briefwechsel 1933-1940*, (ed. a cargo de G. Scholem). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Trad. esp. de R. Lupiani-B. Llovet, 1987, *Correspondencia (1933-1940)*, Buenos Aires: Taurus).
- Benjamin, W. (1991a). Para una crítica de la violencia. En Benjamin, W., 1991, *Iluminaciones IV* (trad. R. J. Blatt, Buenos Aires: Taurus).
- Benjamin, W. (1991b). Franz Kafka. En Benjamin, W., 1991, *Iluminaciones IV* (trad. R. J. Blatt.). Buenos Aires: Taurus, pp. 135-161.
- Benjamin, W. (1994a). Fragmento político-teológico. En, Benjamin, W. *Discursos Interrumpidos* (trad. J. Aguirre,). Barcelona-México D. F.-Bs.As.: Planeta-Agostini.
- Benjamin, W. (1994b). Tesis de Filosofía de la historia. En *Discursos interrumpidos* (trad. J. Aguirre). Barcelona-México D. F.-Bs.As.: Planeta-Agostini.
- Benjamin, W. (2004). *Libro de los pasajes*. Tiedemann, R., (ed), (trad. L.F. Castañeda-I. Herrera-F. Guerrero). Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2007). *Obras Completas* (trad. J. Navarro Pérez.). Madrid: Abada.
- Bonola, G. (2000). Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del 'politico' nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1920). En *Fenomenologia e società: Walter Benjamin: pensare la storia*, 2, año XXIII, pp. 3-36.
- De Michele, G. (2000). L'impercettibile tremolio della felicità. Tempo e dialettica in stato di arresto. En *Fenomenologia e società: Walter Benjamin: pensare la storia*, n. 2, año XXIII, pp. 58-71.
- Desideri, F. (2001). Teología dell'inferno. Walter Benjamin e il feticismo moderno. En Mistura, Stefano (ed), *Figure del feticismo*. Torino: Einaudi, pp. 175-196.
- Fariás, V.; Oyarzún, P., y Fontaine Talavera, A. (2001). Heidegger y la política. En *Estudios Públicos. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 83, 17-43.
- Folkers, H. (1979). Zum Begriff der Gewalt bei Kant und Benjamin. En

- Figal, Gunter y Folkers, Horst (Hrsg.), *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Heidelberg: Fest, pp. 25-57.
- Koselleck, R. (1979). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Trad. esp. de N. Smilg, 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós).
- Mazzarella, E. (1983). L'angelo e l'attesa. Allegoria e simbolo nelle 'Tesi di filosofia della storia' di Walter Benjamin. En *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Napoli: Guida, pp. 168-187.
- Marramao, G. (2005). Messianismo senza attesa. Sulla teologia politica di Walter Benjamin. En *Aut-Aut*, 328, 119-134.
- Marramao, G. (1995). *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*. Roma: Editori Riuniti.
- Scholem, G. (1971). *The Messianic Idea of Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. Nueva York: Schocken Books.
- Scholem, G. (1995a). *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923, I. Halbband 1913-1917* (hrsg. von K. Gründer und F. Niewöhner), Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- Scholem, G. (1995b). 95 Thesen über Judentum und Zionismus. En *Zwischen den Disziplinen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 287-95
- Scholem, G. (1998). *Walter Benjamin y su ángel*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Szondi, P. (1978). Hoffnung im Vergangenen. W.B. und die Suche nach der verlorenen Zeit. En *Schriften II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Taubes, J. (1993). *Die politische Theologie des Paulus*, München: Fink Verlag. (Trad. esp., 2004, de M. García-Baró, *La teología de Pablo*, Madrid: Trota).
- Taubes, J. (2006). Walter Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen (Seminar – Wintersemester 1984'85). En *Der Preis des Messianismus*, (hrsg. von E. Stimilli), Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 67-92.
- Tomba, M. (2006). *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*. Macerata: Quodlibet.

