

US 1587069
CB 1094313

J. 34
Justiçoe

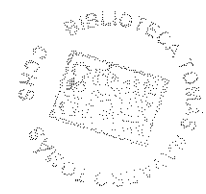
JUSTIÇA E MEMÓRIA

Para uma crítica ética da violência

Organizador
Castor M. M. Bartolomé Ruiz



EDITORA UNISINOS
2009



W. Benjamín: crítica del capitalismo y justicia mesiánica¹

José Antonio Zamora²

El análisis de la estructura temporal de modernidad capitalista constituye el núcleo de la crítica benjaminiana del presente catastrófico que le tocó vivir y ofrece la clave imprescindible para desentrañar su propuesta de reformulación mesiánico-anamnética de las tradiciones emancipatorias europeas. Pero este análisis hunde sus raíces en la experiencia histórica y personal de un autor que reúne en sí el carácter de intérprete increíblemente lúcido del presente y de testigo en cuyo destino es posible reconocer el signo de las fuerzas que actúan destructivamente en ese presente.³ Benjamín es al mismo tiempo un testigo del peligro nacionalsocialista y su carácter destructor y uno de sus más importantes intérpretes teóricos. Su suerte está unida al desmoronamiento del sujeto con poder histórico para oponerse al fascismo: la clase obrera. Por eso no pueden leerse sus escritos de un modo meramente esteticista.

A veces se intenta establecer una evolución en su pensamiento desde una fase más teológico-metafísica hasta una fase más política. Como todas las esquematizaciones también ésta resulta insuficiente si se quiere hacer justicia a su pensamiento, que ciertamente sufre modulaciones y reformulaciones, pero que mantiene intenciones originarias hasta el final y desafía permanentemente el dualismo entre lo teológico y lo político, sin caer en la trampa de una teología política afirmativa.

Leamos el texto que sigue a continuación e intentemos ponerle una fecha de modo espontáneo.

Hay una concepción de la historia que, partiendo de la base de un tiempo considerado infinito, distingue la velocidad de los hombres y épocas en función de la mayor o menor rapidez con que transcurren por el camino del progreso. De ahí la carencia de conexión, la falta de precisión y de rigor de dicha concepción con respecto al presente. La reflexión que viene a continuación, por el contrario, señala una situación en la que la historia parece hallarse concentrada en un núcleo tal y como antiguamente aparecía en las concepciones de los pensadores utópicos. Los elementos del estado final no se manifiestan en una tendencia progresiva aún sin configurar, sino que se encuentran incrusta-

dos en el presente en forma de obras y pensamientos absolutamente amenazados, precarios y hasta burlados. La tarea de la historia no es otra, en consecuencia, que representar el estado inmanente de la perfección como algo absoluto, y hacerlo visible y actuante en el presente. Ahora bien, este estado no debe definirse mediante una descripción pragmática de particularidades (instituciones, costumbres etc.), pues se encuentra muy lejos de todo eso, sino que ha de captarse en su estructura metafísica, como, por ejemplo, el reino del Mesías o la idea de Revolución Francesa.⁴

En este texto de juventud (1914-15) se encuentran apuntados todos los temas que acompañarán la reflexión de W. Benjamin sobre la historia a lo largo de su vida: la crítica de la idea de progreso, en la medida en que se basa en una visión lineal y continua del tiempo histórico; la correlación de esta visión de la historia con una actitud política de resignación respecto al presente; la definición de un método histórico nuevo, que ya no tiende a seguir los procesos históricos en su evolución, sino a inmovilizarlos y a describir (en la sincronía y no en la diacronía) articulaciones fundamentales, a identificar en estas articulaciones los elementos utópicos y a evocarlos en forma de imágenes, descifrando el momento utópico precisamente en todo lo que, en el pasado, ha venido a cuestionar el orden establecido o ha sido aniquilado por él; la lectura, en fin, de la imagen de la utopía desde el doble modelo, teológico y político, del Mesianismo y de la Revolución. Pero vayamos por partes.

Capitalismo, progreso y catástrofe

Capitalismo como religión

Entre los muchos fragmentos benjaminianos que no llegaron a alcanzar forma acabada y sólo han sido editados póstumamente destaca uno que lleva por título "Capitalismo como religión" (1921).⁵ Este título evoca inmediatamente asociaciones con la conocida tesis de M. Weber, según la cual las actitudes y el comportamiento que toman forma en la idea de profesión y en el estilo de vida ascéticos del calvinismo puritano influyeron poderosamente en el desarrollo del capitalismo en Europa, es decir, que el capitalismo está condicionado en su génesis por la religión. Pero ya se encarga Benjamin de advertirnos desde el comienzo que él pretende ir más allá de esa tesis para mostrar no sólo un condicionamiento religioso, sino la estructura religiosa del capitalismo, es

decir, para mostrar que se trata de "un fenómeno esencialmente religioso".⁶ La igualdad funcional que sustenta esta afirmación es que ambos, religión y capitalismo, dan respuesta "a las mismas preocupaciones, suplicios e intranquilidades".

Pero, ¿cuáles son los rasgos que definen al capitalismo como religión? En primer lugar, nos dice Benjamin, se trata de una religión puramente cultual, sin dogmática ni teología. Está orientada a una práctica ritual. Un rasgo que la identifica como religión pagana. En segundo lugar, su culto es continuo, no conoce pausa ni treguas. Todos los días son festivos, el ciclo de producción y consumo no tiene interrupción ni conoce descanso. En tercer lugar, se trata de un culto que produce culpa/deuda. No está destinado a expiarla, sino a reproducirla. Estamos pues ante el primer caso de una religión que no produce expiación. Al contrario de las religiones tradicionales, el capitalismo universaliza el endeudamiento, culpabiliza a todos. Es más, su lógica endeudadora y culpabilizadora no conoce límite. Atrapa incluso al mismo dios en un proceso de endeudamiento, que convierte todo cuanto somete a su lógica en desecho y escombros. Y en cuarto lugar, desaparece la referencia trascendente. El superhombre es el cumplimiento de la religión capitalista en que queda entronizada la inmanencia total. Estos rasgos ciertamente van más allá de las tesis weberianas. A los ojos de Benjamin el capitalismo actúa como un parásito que absorbe la sustancia de las religiones que le han precedido, especialmente el cristianismo, para abandonarlas como cáscaras vacías. Se apropia de sus elementos míticos para "constituir su propio mito".⁷

Este fragmento es en muchos sentidos sugerente, por más que sus afirmaciones constituyan tan sólo un esbozo sobre el que se pueden formular muchas conjeturas. Aquí nos interesa subrayar algunos elementos que apuntan a la crítica del tiempo estructurado por el capitalismo. Por un lado, Benjamin afirma que el capitalismo rompe con el dualismo entre la inmanencia de la reproducción material de la vida y la esfera trascendente de una divinidad solícita con sus criaturas. Las preocupaciones de la vida pueden ser afrontadas desde la pura inmanencia. Pero, por otro lado, esa inmanencia clausurada sobre sí adquiere un carácter mítico, el del fetichismo de la mercancía y el del culto sin pausa de la reproducción e incremento del capital, el nuevo dios, que exige un sacrificio continuo y en última instancia la destrucción del mundo. En el furor productivo y consumidor del capitalismo se mani-

fiesta un instinto de supervivencia desbocado que abandonado a sí mismo pone en peligro la propia supervivencia.

Este carácter mítico del capitalismo se condensa en el concepto de culpa/deuda (*Schuld*), cuya doble significación económica y religiosa se pierde en otros idiomas. Benjamin caracteriza el tiempo de la culpa en una nota próxima cronológicamente al fragmento en cuestión de la siguiente manera: "El tiempo del destino es el tiempo que puede realizarse en cada momento *simultáneamente* (no de modo presente). Se encuentra bajo el orden de la culpa que determina en él la estructura. Es un tiempo no autónomo y no hay en él ni presente, ni pasado, ni futuro" (VI, 91). No hay ningún instante que no sea intercambiable con otro, que no retorne en cada otro instante o sea el retorno de cualquier otro. Cada instante está en deuda con otro y endeuda al siguiente. Se trata de un tiempo sincronizado que no permite desprenderse de él, ganar la distancia y la libertad que harían posible un comportamiento moral. La festividad sin pausa del culto capitalista produce un tiempo sin vida, en el que el movimiento de producción y autoproducción nunca alcanza descanso. Es el tiempo suspendido de la expectativa de más producción. Festividad y trabajo coinciden. El domingo de este culto es el perenne día laborable de la plusvalía y el plustrabajo. Un tiempo sin final que convierte la historia en una eternidad muerta.

Este ceremonial sin respiro del invertir y obtener ganancias no puede ser detenido. No hay otra manera de saldar las deudas que por medio de nuevas inversiones y obteniendo ganancias que exigen nuevo endeudamiento. La promesa de dar respuesta a las preocupaciones y angustias de las criaturas se revela pues engañosa, porque el culto capitalista aumenta la preocupación y la inseguridad existencial, convierte a todos en deudores/culpables. Pero si el capitalismo, considerado como el proyecto histórico más importante de endeudamiento (inversión) de cara a obtener mayores réditos (beneficios) para proyectar expiación, debe ser visto como una operación que lleva irremediablemente a la culpa/deuda, ciertamente es un proyecto que ha fracasado en su promesa de bienestar, de liberación de la existencia de intranquilidades y angustias.

La promesa de expiación no puede cumplirse en un sistema que produce y reproduce la deuda: "El capitalismo, en cuanto sistema objetivo de compensación de todos los intercambios y créditos, en toda liquidación deja algo no compensado, aparente-

mente *à fond perdu*, pero que no cesa de crecer, un fondo de deuda cada vez mayor, que no es capitalizado, ni capitalizable y por ello tampoco es saldable, sino que, en cuanto acumulación de carácter secundario, representa algo insaldable de proporciones inmensas".⁸ La instancia más elevada de esta religión, el capital/dios, que debería expiar la culpa, está pues sometido a ella. Como Marx describe en su análisis de la acumulación primitiva del capital, el capital se constituye a partir de un crédito y una plusvalía sin garantías, que nunca encuentra en la producción y circulación de mercancías una correspondencia real. El capital absoluto no es más que crédito. El dios/capital no es más que deuda/culpa. En cuanto sujeto automático de la revalorización es pura deuda de sí mismo. Y como Benjamin advierte en relación con otro fenómeno mítico, el derecho, bajo la relación de culpa y venganza no puede haber experiencia del tiempo, que no es una figura del derecho, sino de la justicia y el perdón, es decir, que tiene que ver con la posibilidad de algo verdaderamente nuevo que escape a la coacción de la repetición.

Capitalismo: lo nuevo y lo siempre igual

Es en el capitalismo avanzado del siglo XIX cuando la novedad alcanza verdadera significación, hasta convertirse en el nuevo canon de las imágenes dialécticas.⁹ Para Benjamin lo nuevo no puede separarse de su opuesto, lo siempre igual. Pero en vez de pensar esta relación como mera contraposición de contrarios, él la piensa de modo dialéctico. Y lo que revela dicha relación dialéctica es precisamente que ambas categorías son reflejo ideológico de un proceso que contribuyen a enmascarar. Sacar a la luz su poder ideológico y contrarrestarlo es la tarea de la protohistoria de la modernidad que Benjamin pretende llevar a cabo al servicio de la posibilidad de lo "verdaderamente nuevo". Pero este calificativo está señalando que no estamos ante una categoría unívoca. Si por un lado lo nuevo representa la "quintaesencia de la falsa conciencia",¹⁰ por otro es el signo inequívoco del verdadero progreso, de un progreso que no "encuentra acomodo en la continuidad del curso temporal, sino allí donde por primera vez algo verdaderamente nuevo se hace sentir con la sobriedad del amanecer".¹¹

Benjamin subraya el crecimiento desorbitado y hasta entonces desconocido de la producción de mercancías en el capitalismo del siglo XIX: cambios en las comunicaciones, innovaciones tecnológicas, producción en masa de bienes de consumo y creci-

miento de las poblaciones urbanas. La aparición de las masas tanto de personas, como de cosas o acontecimientos bajo el modelo del valor de cambio que las convierte en magnitudes comparables lleva a que sea percibida una igualdad ilusoria, que, sin embargo, las hace manejables para la conciencia. Una conciencia que no está en condiciones de dominar esa masificación ni la velocidad de los cambios. De modo que el esquema de la igualdad que le ofrece el valor de cambio es aplicado a todo lo que ya no puede convertirse en objeto de experiencia. Dicho valor de cambio actúa como "sustrato de igualdad" de las mercancías.¹² Y dado que su origen permanece en gran medida inconsciente, este esquema de igualdad resulta tremendamente efectivo, adquiere un carácter casi sensible: "lo siempre igual aparece plásticamente por primera vez en la producción en masa".¹³ Algo similar ocurre con el trabajo.¹⁴

En la fetichización modernista de lo nuevo la sociedad burguesa se oculta a sí misma el hecho de que sólo sucede lo "siempre igual": la revalorización del valor de cambio. De ello da cuenta su aparente contrario: el eterno retorno de lo mismo. Esta idea representa a los ojos de Benjamin una consecuente aplicación del carácter fetichista de la mercancía a la historia.¹⁵ "La idea de eterno retorno convierte el acontecer histórico en artículo de masas."¹⁶ Nietzsche, su más afamado representante, la contraponen a la idea de progreso que dominaba sin restricciones la visión de la historia desde el racionalismo optimista del siglo XVII hasta el siglo XIX. Convertida en ideología dicha idea de progreso no pone el acento en la definición cualitativa de lo nuevo, sino que convierte el proceso histórico en un movimiento automático que confiere a lo nuevo una significación meramente temporal. Lo más reciente es lo mejor, independientemente de cualquier análisis cualitativo. Contra esta mistificación de la idea de progreso se dirige la crítica de Nietzsche, Blanqui o Baudelaire.

Pero la concepción del progreso como secuencia lineal y continua de cambios de un tiempo que transcurre de forma completamente homogénea produce paradójicamente la impresión de un "completo vacío del curso del tiempo".¹⁷ "La conciencia que sucumbe al *spleen* ofrece un modelo en miniatura del espíritu universal, al que habría que atribuir la idea del eterno retorno".¹⁸ La sensación de aburrimiento tematizada por Baudelaire es radicalizada por Nietzsche en la idea del eterno retorno de lo mismo, con la que éste se hace cargo de la desaparición de cualquier *telos* inmanente al proceso histórico. Para Benjamin, sin embargo, esta negación

de la idea de progreso es tan falsa como ella misma. Es su complemento: Ambas terminan negando la posibilidad de una auténtica novedad.

Bajo el imperio de la producción masiva de mercancías la búsqueda de lo nuevo se articula como búsqueda de lo exclusivo, de lo raro, de la especialidad.¹⁹ Pero en esta búsqueda pierde el objeto otra vez su diferencia cualitativa para dejar paso al aspecto de la ventaja temporal que se adelanta a la previsible masificación de lo que antes fuera exclusivo. Las "novedades" son productos para la masa, su diferencia es sólo relativa frente a otros productos. Novedad es tan sólo lo más reciente, aquello que no está disponible todavía para todos. "La dialéctica de la producción de mercancías en el capitalismo avanzado: la novedad del producto recibe como estímulo de la demanda [...] – una significación hasta ahora desconocida".²⁰

La economía de las mercancías resulta ser, por tanto, la condición de posibilidad de la percepción de una igualdad ilusoria, pero efectiva, que se manifiesta plásticamente en la repetición de lo siempre igual. Pero, simultáneamente, ella misma exige que las mercancías no deban ser vistas como iguales, que deban tener el toque de la novedad. Para asegurar la circulación del capital es necesario romper la aparente igualdad repetitiva de las mercancías. Ésta es la razón de que lo siempre igual adquiera una valoración negativa y lo novedoso una positiva. Instruidos en la percepción de lo siempre igual, los consumidores codician lo nuevo, por más que la novedad no suponga más que la signatura temporal de lo más reciente. De ahí que las novedades sean vistas como avances, como progresos que suponen mejoras o al menos ofrecen distinción, lujo que distingue de la masa a la que se pertenece por participar en el consumo. No otra es la función de la moda: "Lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. [...] Es la quintaesencia de la falsa conciencia, cuyo agente incansable es la moda. Esa apariencia de lo nuevo se refleja, como un espejo en otro, en la apariencia de lo siempre igual".²¹

Con la aureola de la novedad las mercancías quedan envueltas con un misticismo que sugiere, más allá de toda diferencia cualitativa, un progreso o una mejora. En la moda la pura novedad temporal se convierte en valor (de cambio), en un fin en sí mismo, en "una especie de competición por la primera plaza en la creación social".²² Se trata, sin embargo, de una carrera en la que los triun-

fos duran poco tiempo. La novedad sólo se mantiene mientras no aparece algo más reciente que le arrebatara el puesto. Por eso Benjamin describe la moda como el "eterno retorno de lo nuevo".²³ Todas las novedades nacen con fecha de caducidad, y el plazo que ésta señala es cada vez más corto. Cuanto más rápida debe ser la circulación del dinero, tanto más acelerado es el ritmo con que deben sucederse las novedades.

Algo parecido ocurre en el mercado de los valores del espíritu que se encarga de organizar la prensa.²⁴ Aquí la aceleración se condensa en el instante, la duración más breve de lo actual. "La información queda pagada con el instante en que ha sido nueva. Vive de ese instante. Tiene que entregarse a él completamente y declararse sin pérdida de tiempo".²⁵ Lo paradójico es que la fetichización de la novedad convierte a ésta en una propiedad meramente formal y, en cierto sentido, repetitiva y siempre igual. Se produce una inflación de lo nuevo reducido a marca de los artículos, a calificativo que nada dice de ellos, que vale para todo lo que es nuevo. Sólo se percibe que hay algo continuamente nuevo, sin que se llegue a experimentar verdaderamente lo que hay de nuevo en lo nuevo.

Como bien advierte Benjamin, él no pretende afirmar que siempre ocurra lo mismo. No se trata pues de sumarse a la doctrina nietzscheana del eterno retorno. Se trata más bien de que "el rostro del mundo, precisamente en aquello que es lo más nuevo, no se transforma, que lo más nuevo sigue siendo completamente lo mismo. — Esto constituye la eternidad del infierno. Determinar la totalidad de los rasgos en los que se conforma lo moderno significaría representar el infierno".²⁶

Progreso y catástrofe²⁷

Estas categorías de lo nuevo y lo siempre igual, resultado del fetichismo de la mercancía, no sólo conforman la experiencia, también imprimen su sello a la conciencia histórica. La idea de progreso que encontramos tanto en la filosofía burguesa de la historia como en la concepción socialdemócrata reúne en sí los rasgos de infinitud, perennidad e irreversibilidad, y estos rasgos son según W. Benjamin los que ponen de manifiesto su falsedad. Bajo la idea de progreso el pasado aparece como definitivamente cerrado, como antesala del presente convertido en canon de una historia representada como secuencia de acontecimientos que forman un

continuo. Benjamin rechaza esta idea entre otras cosas porque es una historia de vencedores, una historia estilizada en favor de los que dominan el presente. Y fundamentalmente de eso se trata, del presente, pero no como transición, como pequeño punto en una serie infinita, sino como momento en el que el tiempo se detiene.

Lo que no cabe en el concepto moderno de progreso es la idea de interrupción, de final. La historia transcurre a través de un tiempo abstracto y el presente en cada caso no es más que un punto en una línea infinita. El procedimiento de la historia universal es de carácter "aditivo: moviliza una masa de datos para rellenar el tiempo homogéneo y vacío".²⁸ Por medio de una especie de lógica sacrificial todo es funcionalizado para la construcción de un futuro supuestamente mejor que ha de instaurarse más o menos indefectiblemente. Sin embargo, lo que Benjamin percibe en el presente histórico que le toca vivir es que el tiempo posee una estructura catastrófica.

Por eso se atreve a decir que el "concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que siga 'avanzando así' es la catástrofe. Ésta no es lo que está por ocurrir, sino lo dado en cada caso".²⁹ Lo interesante de esta propuesta de fundar el concepto de progreso en la idea de catástrofe es que la catástrofe no es un acontecimiento futuro, no es tanto un final o una meta de progreso, sino su carácter constitutivo, que consiste en producir continuamente, por la fuerza de su avance, algo que queda desbancado, abandonado en los márgenes, algo que no puede mantener el ritmo, que sin poder estar a la altura del tiempo se desmorona, se convierte en ruinas. No estamos pues ante los negros augurios del catastrofismo al uso, que aventura predicciones más o menos sombrías sobre un futuro amenazante. Lo catastrófico del progreso mismo consiste precisamente en que, a pesar de las numerosas catástrofes que ya tienen lugar en él, su marcha resulta imparable. Los acontecimientos generadores de sufrimientos masivos pierden irremisiblemente significación para un avance imparable y sin final del tiempo. La idea moderna de progreso, tanto en sus variantes burguesas como socialistas, permanece insensible a esta pérdida, reproduce sin más la dinámica del avance inmisericorde propio de la lógica de acumulación del capital. Esto es lo que la hace *moralmente* inaceptable, por más que refleje en cierto modo la realidad.

El núcleo duro de esta idea de progreso es su concepto de tiempo. En una de sus tesis sobre el concepto de historia Benja-

min refiere la acción de los revolucionarios de disparar a los relojes de las torres el primer día de la Revolución de Julio y la pone en relación con la acción de Josué contada en el antiguo testamento, cuando manda detenerse al sol. Parece como si quisiera subrayar que los relojes no son una técnica cualquiera más, contrarrestable con un cambio del sentido subjetivo de experimentar el tiempo, sino que se trata de un sistema tan fundamental y condicionante de la vida como pueda serlo el movimiento de los planetas. La naturaleza hace tiempo que ha sido transformada técnicamente por el poder dominante. Dicho poder llega tan lejos que ha podido introducir unas nuevas relaciones temporales capaces de generar en los seres humanos un comportamiento y una forma de experiencia completamente diferentes. El tiempo abstracto, vacío, ininterrumpible, irreversible... se ha convertido en una "segunda naturaleza", tan difícil de transformar como el curso de los planetas. Dicho tiempo ha alcanzado un rango cuasi cosmológico o transcendental, es la condición social y epistemológica de la perceptibilidad del tiempo.

Sin embargo, tanto el tiempo vacío y homogéneo como el progreso ilimitado e irreversible poseen un origen histórico y social, son resultado de decisiones concretas de sujetos sociales determinados. La conciencia que se sirve del pensamiento abstracto y el tiempo vacío y homogéneo se condicionan mutuamente y hacen posible la conjunción de medios y fines en el nuevo modo de producción capitalista. Se trata de un pensamiento que no tiene consideración de los contenidos, la materialidad y la coseidad y que, por ello, produce infinitud, ilimitación, ausencia de contenido; un pensamiento que se realiza pasando por alto y destruyendo objetos y sujetos concretos. Este pensamiento reproduce las características del proceso real de progreso al que va unido y del que es condición de posibilidad al mismo tiempo.

Pero este tiempo abstracto, constituido en naturaleza segunda, no sólo encubre el carácter histórico de su génesis, para así poder perpetuarse mejor, sino que oculta con el brillo deslumbrador de lo supuestamente nuevo los sufrimientos y catástrofes que en dicho proceso afectan tanto a la naturaleza como a los seres humanos. Lo establecido posee el poder de ocultar a la mirada aquello que fue machacado y se perdió, y así configurar la manera de percibir la historia por medio de la "evidencia" de la marcha victoriosa de lo que se impuso en última instancia. A la injusticia sufri-

da por los oprimidos y aniquilados se une la eliminación de las huellas que puedan recordarlos.

Sin embargo, según Benjamin, la mirada alegórica que él intenta hacer suya no es víctima de esa ceguera. Para ella no son significativas las "victorias" que, según la historiografía dominante, hacen aparecer la historia como un proceso de avance y ascenso, sino las "estaciones de su descomposición", las quiebras catastróficas que hacen saltar por los aires el continuo de la lisa superficie del progreso con el que dicha historiografía ha intentado remendar las grietas y rupturas, y que se manifiestan al final como lo verdaderamente continuo en el trasfondo.

Las estaciones del desmoronamiento que se hacen visibles en las ruinas que el progreso deja a su paso confirman la marcha triunfal de la dominación, pero al mismo tiempo la desmienten al poner al descubierto la discontinuidad que es imposible subsumir bajo ninguna totalidad estructural: todo cuanto de fracaso, regresión y barbarie es inherente al proceso civilizador. Pues la historia no sólo transcurre de modo pseudonatural a causa de su carácter coactivo y su rigidez, que se sustrae al poder de determinación de los seres humanos, también es pseudonatural en cuanto historia de la descomposición, que la interpretación alegórica es capaz de leer en las ruinas y fragmentos del mundo.

La posibilidad de detener la catástrofe persistente está tan poco garantizada, como inadmisible es elevarla a estructura ontológica de la historia. Por eso es necesario rechazar tanto una ontologización de la dimensión catastrófica de la historia como el postulado de una astucia de la razón que conduce todo hacia la reconciliación última. Frente a estas dos actitudes Benjamin subraya el valor epistemológico y práctico del duelo por aquello que desaparece, por aquello que no llegó a realizarse, pues es ese duelo el que preserva paradójicamente una idea de felicidad sin menoscabo que permite mantener la distancia frente a lo dado, frente al curso catastrófico de la historia. Aquello que bajo el punto de vista alegórico podría quebrantar la negatividad de lo existente no son las perspectivas de victoria de lo que posee poder histórico, que sólo refuerza su dominio, sino aquello que fue derrotado y aniquilado y de modo negativo reclama la redención pendiente.

El esquema temporal de pasado, presente y futuro pretende "liberar el instante presente del poder del pasado, colocándolo tras la frontera absoluta de lo irrecuperable y poniéndolo a disposición del presente como saber práctico".³⁰ La conciencia tempo-

ral sirve de instancia para privar de poder al pasado y hacer servible el presente para el futuro en la constitución del sujeto. El sujeto no se puede constituir, tomar conciencia, estar presente a sí mismo, sin una conciencia del tiempo que desprecia el pasado y privilegia el futuro. Pero sólo contra ese desprecio es posible una experiencia sin recortes. La conciencia cosificada se constituye por medio del olvido y éste significa un empobrecimiento de la experiencia.

El sometimiento de los individuos al aparato social, económico y cultural estrecha y empobrece el mundo experiencial. La mediación por el todo social establece el primado de la producción y el intercambio y exige una adaptación casi completa de la capacidad de percepción, reacción y pensamiento de los que quedan sometidos a él. Del mismo modo que el propio pasado que no se somete aquí y ahora a los requisitos de la producción organizada socialmente tiene que ser neutralizado como factor perturbador, la sociedad también reprime toda forma de duelo que interfiere el funcionamiento sin fricciones del mecanismo productivo. Nada define mejor la cosificación de la conciencia que ese olvido que acompaña la reificación del sujeto.

Imagen: dialéctica detenida

Sin embargo, la constelación entre presente y pasado no responde a una continuidad ininterrumpida del curso histórico, a un nexo causal entre lo anterior y lo siguiente, más bien se presenta como un relámpago en forma de una imagen. "Imagen es aquello en lo que el pasado se junta con el presente en una constelación de modo instantáneo. Dicho de otra manera: la imagen es dialéctica detenida".³¹ Benjamin concibe la imagen dialéctica de modo que ésta se hace accesible al conocimiento de la historia como determinación cualitativa del instante histórico. Sin embargo, que esté libre frente al curso histórico no quiere decir que carezca de determinación histórica. En la instantaneidad encontramos ya un índice temporal, cuyo complemento es el momento de su perceptibilidad.

En la imagen dialéctica anida el tiempo, por mucho que represente una negación del curso temporal del mundo tal como éste transcurre. Esto es lo que viene a expresar el concepto de "dialéctica detenida" (*Dialektik im Stillstand*). Se trata de romper con los esquemas habituales de percepción e interpretación del tiem-

po. Benjamin reconoce el mismo esquema evolutivo en el historicismo, en la socialdemocracia, en el revisionismo marxista etc. Es el esquema temporal dominante en la modernidad. Y, como hemos visto, este esquema degrada tanto a las personas como a las cosas en meros elementos de un proceso objetivo que no es más que la manifestación del sistema de dominación que en cada caso somete y oprime lo singular. Este enmascaramiento que se celebra a sí mismo como evolución sólo puede ser combatido rompiendo el hechizo que supone la representación del avance. Para ello es necesario concebir la historia como una constelación de peligros que es preciso percibir, entre ellos el no menos importante de imaginarse marchando con los vencedores a la cabeza del devenir histórico.

La competencia del historiador depende de su conciencia agudizada de la crisis en la que se encuentra el sujeto de la historia en cada caso. Ese sujeto no es en absoluto un sujeto transcendental, sino la clase oprimida y en lucha en su arriesgada situación. Conocimiento histórico sólo existe para ella y sólo en el instante histórico. Con esta determinación queda confirmada la liquidación de la dimensión épica de la representación de la historia. Al recuerdo involuntario – a diferencia de al voluntario – no se le ofrece nunca un desarrollo, sino sólo una imagen.³²

Se trata de un instante que puede ser pasado por alto, que se puede perder, si no es aprovechado como oportunidad de conocimiento histórico y acción revolucionaria. "La dimensión temporal en la imagen dialéctica sólo puede ser constatada por medio de la confrontación con otro concepto. Ese concepto es el ahora de la reconocibilidad".³³ Sólo en ese momento es reconocible una imagen determinada. Pasado ese instante son otras las constelaciones que se establecen y son otras las imágenes que pueden ser reconocibles. En cada nuevo instante se constituyen nuevas constelaciones con el pasado, se hacen reconocibles otras imágenes. Podría decirse que hay instantes del pasado que esperan esa oportunidad de configuración con el presente, que están citados secretamente con él para cristalizar en una imagen dialéctica, que como un fregonazo confiere a ese presente una plenitud que Benjamin identifica con "lo verdaderamente nuevo".

Para Benjamin la imagen dialéctica sólo es accesible al conocimiento histórico en la determinación cualitativa del instante histórico. Y como hemos visto existe un criterio fundamental para la configuración entre pasado y presente que constituye el funda-

mento de dicha determinación: la discontinuidad. El ahora de la reconocibilidad produce un shock, una conmoción. No es lo esperado, lo que resulta deducible del curso dominante del tiempo y de la historia. Existe una discontinuidad entre el pasado y el presente que se configuran en la imagen dialéctica. Ese pasado no es un instante integrado en la historia de los vencedores. Irrumpe sin mediación, conformando una constelación objetiva pero no intencional.

De qué manera *ese* ser ahora (que no es nada menos que el ser ahora [Jetztsein] de la actualidad [Jetztzeit]) significa ya en sí una concreción mayor – esa cuestión no puede captarla el método dialéctico dentro de la ideología del progreso, sino sólo en una filosofía de la historia que ha superado completamente esa ideología. Aquí habría que hablar de una creciente condensación (integración) de la realidad, en la que todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un mayor grado de actualidad que en el momento de su existir.³⁴

La percepción del pasado en el momento de su existir no está en condiciones de reconocer lo que la constelación con el presente revela: las posibilidades no realizadas, sus vínculos con un futuro no esperado, las similitudes con otros momentos históricos etc. Lo descompuesto históricamente posee una vida más allá del pasado y de su transmisión en la historia. Pero ésta sólo puede ser despertada cuando se reconoce una dimensión política de proximidad que chispaguea momentáneamente y puede ser interpretada en una constelación de peligros actual. Con la actualización de los momentos históricos del pasado reprimido es posible mostrar la discontinuidad de la historia encubierta por la ideología del progreso y establecer nuevas continuidades mediante la realización actual de las posibilidades frustradas y las esperanzas incumplidas. Pero esto nos aboca a la cuestión de la praxis política como praxis mesiánica.

Mesianismo y política

En los textos de Benjamin nos encontramos con una tensión no resuelta entre su interés político en la lucha contra el fascismo del lado de la clase trabajadora y la experiencia de impotencia frente a la universalización de la barbarie y frente a la aniquilación inminente de los sujetos de la praxis liberadora. Inseparablemente unida a esa tensión se encuentra la tensión entre los

intereses políticos y los teológicos.³⁵ “Existe un antagonismo” – escribe a este respecto a Adorno el 9 del diciembre de 1938 – “del que no desearía verme libre ni en sueños”.³⁶

Esta tensión no resuelta entre teología y materialismo histórico es constitutiva de la obra tardía de W. Benjamin.³⁷ Resulta ser el trasfondo productivo del intento de obtener una “nueva unidad entre teoría y praxis”, capaz de decidir positivamente la lucha de clases bajo presupuestos históricos diferentes a los formulados inicialmente por Marx.³⁸ Sin embargo, R. Tiedemann, el editor de su obra, percibe el peligro de “que con la re-traducción del materialismo a teología se pierdan ambas cosas: se volatilice el contenido secularizado y se evapore la idea teológica”.³⁹ El resultado sería entonces un mesianismo político que “ni toma en serio el mesianismo ni puede seriamente ser trasladado a la política”.⁴⁰ R. Tiedemann parte de conceptos predefinidos de lo que es la política o la teología y realiza una interpretación de la tensión que constata como re-traducción de uno de los polos en el otro. Sin embargo, la dialéctica que intenta revitalizar Benjamin entre teología y materialismo histórico es una dialéctica que pasa a través de los extremos y no disuelve un polo en el otro por medio de una “re-traducción”. En realidad dicha dialéctica no se resuelve en el ámbito de la especulación, sino que sólo puede ser concebida dentro de la constelación histórico-política concreta desde la que cristaliza.⁴¹

La contradicción y el quebrantamiento inherentes a la relación han sido resaltados por I. Wohlfarth en su interpretación del “carácter destructivo”, en el que salvación y lucha de clases, mesianismo y revolución anarco-comunista están indisolublemente entrelazados. Las imágenes conceptuales en las que se articula la dialéctica entre teología y materialismo histórico no buscan una armonización de ambos, sino *trastocar* sus puntos de referencia.⁴² Ese trastocamiento a la vista del peligro histórico sigue siendo un reto tanto para la teología como para una política de izquierdas.

Ciertamente W. Benjamin recurre a la religión o la teología desde la quiebra que supone el mundo secularizado moderno, ni es un creyente ni es un teólogo. No pretende salvar el discurso teológico de modo explícito, sino sólo en el incógnito mundano. Para explicar esto, recurre a la imagen del tampón: “Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de ella. Si por el secante

fuera no dejaría resto de lo que hay escrito".⁴³ Si nos fijamos detenidamente en esta imagen, nos daremos cuenta que no se trata simplemente de trasladar o traducir los contenidos teológicos a conceptos secularizados, no se trata de elevar hegelianamente a concepto racional depurado las verdades religiosas, sino que se trata de una forma de pensar que se orienta por un "vuelco paradójico" de momentos dispares, que busca la configuración y la confrontación de los extremos. El tampón desearía absorber toda la tinta, pero no es seguro que lo logre. Quizás no todo puede o debe ser absorbido, quizás el tampón no posee esa capacidad, quizás la modernidad quiso absorber y eliminar la religión, pero ha dejado de la "tinta" lo más importante, aquello que es decisivo y que Benjamin quiere absorber en su pensamiento. A la modernidad secularizada le gusta presentarse como heredera que cancela la herencia y la amortiza. Pero, ¿es así?

Veámoslo con un ejemplo concreto. En uno de los muchos fragmentos que acompañan la redacción de las tesis Benjamin afirma: "Marx secularizó la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases".⁴⁴ Podríamos pensar que se trata de una afirmación parecida a la de otros pensadores, como K. Löwith, que ven en bastantes de los conceptos modernos de la historia un trasfondo teológico que los convierte en herederos de las visiones judeo-cristianas. Pero señalando esa relación W. Benjamin pretende algo más, como pone de manifiesto otro fragmento: "Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y ciertamente en interés de la política revolucionaria del proletariado mismo".⁴⁵ Al referir la teología al materialismo histórico, la teología da un vuelco en su opuesto de manera que ya no da ningún concepto de sí, sino que sólo se hace perceptible en la forma como se ha introducido y ha quedado abismada en lo profano, pero la revolución recibe de esa manera un rostro mesiánico, su verdadero rostro. La revolución ya no es vista como la "locomotora de la historia" de la que hablara Marx, como un salto de tigre hacia un futuro abstracto en el que, como hemos visto, se perpetúa la dominación y la catástrofe, sino como un echar mano al freno de emergencia, como una ruptura de la dinámica ciega de un sistema, el capitalista, que en su avance imparable reproduce la dominación y con ella incontables víctimas convertidas en precio irrelevante de un progreso sin final.

Veamos otra alegoría de esta "teología inversa", la que W. Benjamin nos ofrece en la primera tesis sobre el concepto de historia:

Como es sabido parece haber existido un autómatas construido de tal manera que respondía a cada jugada de un maestro en el ajedrez con una jugada en contra que le aseguraba la victoria de la partida. Un muñeco vestido a la turca, con una pipa de agua en la boca, estaba sentado frente al tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. Por medio de un sistema de espejos se provocaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos lados. En realidad dentro estaba sentado un enano jorobado que era un maestro en el ajedrez y dirigía la mano del muñeco mediante hilos. Podemos imaginarnos un complemento de este aparato en la filosofía. Siempre ha de ganar el muñeco que se llama 'materialismo histórico'. Se puede enfrentar a cualquiera si toma a su servicio a la teología, que como se sabe es hoy pequeña y fea y de ningún modo debe dejarse ver.⁴⁶

La teología no debe dejarse ver: es un enano jorobado y feo. Como en la imagen del tampón debe desaparecer completamente. Pero, paradójicamente, así es como puede entrar al servicio del Materialismo Histórico. No interesa la teología con presencia y prestancia histórica, aliada de los dominadores. W. Benjamin había sido testigo del apoyo de los grandes teólogos alemanes a la declaración de guerra en 1914. Al contrario, es más bien la inapariencia y pequeñez de la teología la que la convierte en índice de la verdad y de la posibilidad de salvación. En aquello que a los ojos del mundo irredento aparece como pequeño y feo: en lo humillado, ofendido, marginado, oprimido, explotado etc. se encuentran las huellas del camino hacia el bien. No hay más esperanza que la que se nos ha dado por los que carecen de ella.⁴⁷

Con todo, no queda claro quién es quien dirige la alianza. El Materialismo Histórico aparece como un muñeco en manos de la teología, pero luego puede atreverse con cualquier contrincante porque tiene a su servicio al enano. Éste acumula una gran experiencia y sabiduría, fraguada en mil luchas y vicisitudes. Es más, parece que si el Materialismo Histórico declara obsoleta la herencia teológica en su metodología corre peligro de volverse un puro artículo de fe. Esto es lo que le ha ocurrido al asumir la idea de progreso. Dilapidando la clave mesiánica de la secularización contenida en el "instante revolucionario", la socialdemocracia convirtió dicha idea en un "ideal", es decir, en una "tarea infinita", en una especie de idea regulativa, lo que suponía de facto la renuncia a su

realización. Pero cuando el Materialismo Histórico condena la teología a un fuera de juego político, se produce un vuelco curioso. Sus afirmaciones sobre el progreso histórico adquieren dimensión religiosa, tal como parece insinuar la referencia a la pipa (¿de opio?) que fuma el muñeco.

La presencia de lo teológico se manifiesta pues en el cuestionamiento de la omnipotencia de la realidad histórica en nombre de una exigencia ética en favor de los que carecen de esperanza. Los conceptos que Benjamin toma de la mística judía le sirven para socavar la racionalidad histórica ofreciendo una nueva oportunidad a todo aquello que ha sido derrotado y olvidado. La esperanza mesiánica no consiste en alimentar una utopía que se realizará al final de los tiempos, sino en la capacidad de constatar lo que en cada instante permite atisbar la "fuerza revolucionaria" de lo nuevo. Lo que el enano jorobado enseña al historiador materialista es que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico que aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante.

Mesianidad e historia

Un texto paradigmático de la tensión no resuelta entre lo teológico y lo político es sin duda el *Fragmento teológico-político*, escrito probablemente a comienzos de los años veinte.⁴⁸ En este texto de apenas dos páginas ambas realidades, el orden de lo profano y el de lo mesiánico, son presentadas como polos contrapuestos. La razón de esta contraposición es que sólo "el Mesías mismo da cumplimiento a todo acontecer histórico y, por cierto, en el sentido de que sólo él redime, da cumplimiento y crea su relación con lo mesiánico".⁴⁹ De ahí que carezca de sentido que algo histórico pretenda por sí y desde sí establecer esa relación. La "política mundana" nada tiene que ver con el establecimiento de un orden político teocrático. La dinámica de lo profano no se fundamenta en ninguna autoridad de origen trascendente, ni tiene como meta el Reino de Dios.

Sin embargo, en su contraposición, el orden profano y el mesiánico se impulsan mutuamente. La polaridad no significa simple contradicción, tal como ilustra la imagen de las direcciones que marcan las dos flechas favoreciéndose en su movimiento la una a la otra.⁵⁰ Benjamin quiere mantener la política libre de toda ingerencia teológica. Pero en la polaridad la teología sigue presente asegurando paradójicamente en la tensión de esa polaridad la

profanidad de lo profano, que, como el fragmento sobre *Capitalismo como religión* pone de manifiesto, en cuanto inmanencia clausurada, fácilmente da un vuelco en mitología. Benjamin no deja de insistir a lo largo de toda su obra sobre el hecho de que una re-teologización de la política no se produce sólo bajo el signo de un retorno de las religiones tradicionales al ámbito político.

El Reino de Dios, por tanto, no es la meta de la dinámica histórica sino su final. Pensar la historia dirigida por la astucia de la Razón hacia un estado de plenitud había sido la obra de la filosofía moderna de la historia tanto en sus versiones burguesas como socialdemócratas. Pero esta comprensión, inseparable de una teodicea justificadora del sufrimiento y la injusticia como precio del avance hacia la meta, representa la visión de los vencedores, a la que, según el Benjamin de las Tesis, las víctimas han de oponerse con todas sus fuerzas, pues compartirla significa verse a sí mismas con la mirada de quienes los oprimen y aniquilan y perder casi toda la capacidad de combate. Esta secularización representa en el *Fragmento* una falsa teologización de la dinámica histórica a la que Benjamin opone una manera diferente de relación entre lo mesiánico y lo político que permite una completa profanización de lo profano.

La manera como la dinámica de lo profano sigue su dirección sin consideraciones de ningún tipo, dejando fuera lo mesiánico, es lo que permite que "dé un vuelco sin mediaciones en su opuesto mesiánico".⁵¹ El orden de lo profano ha de orientarse exclusivamente hacia la consecución de la felicidad. Pero esa ausencia de relación, incluso la contraposición, es una forma de relación, es la manera, dice Benjamin, de impulsar la llegada del Reino. Lo profano verdaderamente profanizado, libre de toda forma de teologización, también de las formas secularizadas de re-teologización de la historia, no es una categoría del Reino, pero sí de su "más silenciosa aproximación".⁵²

Lo primero a que invitan las enigmáticas frases de Benjamin es a rechazar toda forma de considerar la felicidad como un estadio anterior a la redención, que sería su prolongación y plenificación. La redención (lo mesiánico) significaría entonces la afirmación eminente de la felicidad alcanzada en la historia.⁵³ Benjamin no niega la legitimidad de esta búsqueda profana de la felicidad. Muy al contrario, también en ella centellean chispas de redención. Pero una manera lineal de ver la relación se muestra ciega a las quiebras, catástrofes, sufrimientos etc. que caen fuera

de una lógica de progresión escalonada o proyección plenificante. Si es posible pensar una relación de lo histórico con lo mesiánico ésta no puede ser lineal. Esta linealidad deja fuera de consideración lo que señala la idea de historia natural, tan familiar a Benjamin como a Adorno, esto es, la recaída de la historia en naturaleza bajo el signo del progreso.

En la teoría de la alegoría de Benjamin encontramos una clave importante para entender cómo lo histórico se pone en relación no lineal con lo mesiánico a través de una naturaleza sometida al ritmo del devenir y perecer. En la alegoría la historia adquiere un carácter enigmático precisamente a través de su recaída en la naturaleza: naturaleza e historia convergen en el elemento de la caducidad que en el drama barroco es representado en el escenario por medio de las ruinas. En ellas, en los fragmentos de realidad, es posible reconocer lo que se ha desmoronado y descompuesto, aquello que no soportó la marcha y se desvaneció en el camino, aquello que fue víctima del proceso histórico en su "progreso". Para la mirada alegórica lo más significativo son las "estaciones de su descomposición". La idea de naturaleza en cuanto historia sedimentada del sufrimiento, que se reproduce inconscientemente en lo mitológico y se expresa en la imagen de la tierra en ruinas, es la signatura invertida del anhelo de salvación y de liquidación del hechizo que pesa sobre todo lo histórico. Por eso afirma Benjamin en el *Fragmento* que "la naturaleza es mesiánica a partir de su caducidad eterna y total".⁵⁴

El método que ha de adoptar la política que quiera dar cuenta de esta relación de lo profano con lo mesiánico lo llama Benjamin "nihilismo". Éste consiste en la exclusión de cualquier teocratismo político y en impedir toda sublimación ontológica de una meta histórica. Se trata de un nihilismo que, a diferencia del de Nietzsche, posee una procedencia teológica. Benjamin lo concretará más tarde en la figura del "carácter destructivo".⁵⁵ Éste no busca la destrucción por la destrucción, sino hacer sitio a lo nuevo, a aquello que no se deja producir intencionalmente. Entrega a la destrucción lo nulo y carente de valor de lo existente. "El carácter destructivo no tiene ante sí ninguna imagen. Tiene pocas necesidades, y ésta sería la más modesta: saber qué ocupará el lugar de lo destruido. Pero de entrada, al menos por un instante, el espacio vacío, el lugar donde estuvo la cosa, donde vivió la víctima. [...]. Puesto que ve caminos en todas partes, en todos sitios ha de apar-

tar del camino y hacer sitio. No siempre con violencia bruta, a veces con violencia refinada".⁵⁶ ¿En qué violencia piensa Benjamin?

Crítica de la violencia

El artículo que lleva ese nombre, en el que Benjamin analiza las relaciones entre derecho y violencia bajo la impresión de la I Guerra Mundial y de la crisis del parlamentarismo, le sirve para abordar a través de George Sorel la figura y la doctrina de C. Schmitt. La República de Weimar representaba para Schmitt la situación caótica que justifica el establecimiento violento de un orden que en su ejecución efectiva encuentra y manifiesta la razón de su existir, pero que en absoluto supone una completa quiebra del orden jurídico. Lo auténticamente excepcional para Schmitt es la descomposición social y el caos de un Estado supuestamente amenazado con desmembrarse y sucumbir a causa de la lucha de clases. El dominio nazi no sería en esta perspectiva más que la imposición de una legislación presidencial a través de decretos que en absoluto suspende el orden jurídico, sino que lo hace posible en una situación excepcional, casi revolucionaria. Precisamente en el caso en el que el Estado, en cuanto "orden" autónomo, se enfrenta con el orden jurídico para poder darle cumplimiento, está demostrando su "superioridad indudable" frente a cualquier "validez de la norma jurídica".⁵⁷ En su poder está determinar la existencia del estado de excepción y acabar con él. En esto consiste la transcendencia del soberano.⁵⁸ Una transcendencia que posee una "analogía sistemática" con la soberanía divina.

Benjamin, por el contrario, pretende mostrar el carácter catastrófico de un horror que se despliega de modo regular y conforme a la ley, y para ello señala las circunstancias en las que el poder se impuso a través del estado de excepción que se ha convertido en la regla. Se trata pues de agudizar la conciencia de excepcionalidad del horror que sus apologetas califican de estabilidad y legalidad. En el artículo en cuestión Benjamin analiza críticamente la relación entre violencia y derecho/justicia. Su punto de partida es la contraposición entre fin y medio. El objeto de su análisis es la violencia considerada como medio. A partir de aquí señala las diferencias entre las dos concepciones fundamentales del derecho: el positivismo y el jusnaturalismo. En el derecho natural se parte de que la violencia es un hecho natural y de lo que se trata es de garantizar la justicia de los fines a los que ella sirve como me-

dio. En el positivismo jurídico se ve la violencia como algo que se ha constituido históricamente y por eso centra su reflexión en la justificación de la legitimidad de los medios. Sin embargo, el dogma fundamental que comparten ambas escuelas es que los "fines justos sólo pueden ser alcanzados por medios legítimos y sólo se pueden emplear medios legítimos para fines justos".⁵⁹ La violencia no puede ser ni legítima ni ilegítima si no se tiene en cuenta si los fines perseguidos por ellas son justos o injustos.

A partir de aquí, lo que Benjamin pretende es desarrollar criterios que permitan juzgar precisamente la violencia considerada legítima. ¿En qué se basa habitualmente esta consideración? Se basa en que el derecho se realiza dentro de un orden jurídico sancionado históricamente cuya característica fundamental es la "monopolización de la violencia".⁶⁰ Ese monopolio es inseparable del poder del Estado. Bajo estas premisas el orden jurídico del Estado es el marco que establece los límites que separan la violencia legítima de la ilegítima. Ésta última sería la que proviene de fuera del orden jurídico. Sin embargo, existen dos casos en los que éste se ve amenazado, podríamos decir, desde dentro: el derecho de huelga y el derecho de guerra. Los trabajadores en huelga aparecen de pronto junto al Estado como el único sujeto jurídico al que se le reconoce un derecho a la violencia. Cuando esa violencia amenaza el orden jurídico y el poder del Estado, éste la considera ilegítima. Esta contraposición entre derecho de huelga y orden jurídico vigente aparece con toda claridad en la huelga revolucionaria. En ella se trata de derribar el orden jurídico existente para sustituirlo por otro. La violencia de la huelga revolucionaria muestra de esta manera su capacidad de establecer y fundamentar una nueva situación jurídica. Como en el caso de la confrontación bélica, la violencia posee la capacidad de establecer un nuevo orden jurídico. A ella se opone siempre la violencia encargada de mantener el orden jurídico existente.

Pero si Benjamin subraya esta diferencia es, paradójicamente, para mostrar que ambas violencias se encuentran mezcladas y que resulta imposible una distinción limpia. En cada una de ellas se hace sentir la otra. La una lleva a la otra. En toda fundación de un Estado emerge un nuevo derecho y esto sucede siempre con el uso de la violencia, como ha subrayado J. Derrida en su discutida lectura del texto benjaminiano.⁶¹ En el momento de la fundación esa violencia no sería ni legítima ni ilegítima, lo que parece aproximarnos a la doctrina de la soberanía schmittiana. Ambos

coinciden en que la violencia que establece un orden jurídico se presenta como una forma del poder. Pero mientras que para Schmitt esta pretensión de poder resulta legítima y para ello basta su ejercicio efectivo, el poder se legitima a sí mismo por su capacidad de establecer el nuevo "orden", Benjamin ve en este dato la prueba de la "corrutibilidad" de toda violencia jurídica. La estructura interna del derecho lo convierte en expresión del poder en cuanto violencia. Ambos no se dejan distinguir y separar limpiamente. Lo que amenaza al derecho es parte constitutiva del mismo. Ningún orden jurídico ha nacido sin violencia, sin injusticia. La violencia empleada en sostenerlo no es de una naturaleza diferente de la que lo amenaza.

Esta indecibilidad es la que fuerza, según Benjamin, a preguntarse por otros tipos de violencia diferente a las que son objeto de consideración de las teorías positivista y jusnaturalista del derecho. Y para ello es preciso cuestionar el punto de partida, la reducción de la violencia a medio. Benjamin explora la posibilidad de la existencia de una forma de violencia directa que no es instrumento, sino manifestación. Pero aquí resulta necesario distinguir a su vez entre la manifestación de violencia mítica, que no es más que una demostración de poder, y la violencia divina. Mientras que la primera revela una sorprendente semejanza con la violencia del Estado, la violencia pura y directa está llamada a ponerle freno. "Así como Dios se enfrenta al mito en todos los ámbitos, del mismo modo se enfrenta la violencia divina a la mítica".⁶² Este enfrentamiento define la misión de la violencia divina: "Si la violencia mítica instituye derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpabiliza y repara, la divina perdona; si aquella amenaza, esta golpea; es aquella sangrienta, ésta es letal sin derramamiento de sangre".⁶³

El principio de la violencia divina no es el poder, que más bien es el principio de toda instauración mítica del derecho, sino la justicia. En Dios violencia y justicia son inseparables. La capacidad que Benjamin atribuye a esa violencia es la desbaratar el hechizo de todas formas míticas de derecho, de desinstituirlo junto con los poderes que lo necesitan y de los que se sirve para mantenerse. Una manifestación histórica de esa violencia divina, que permite presentir su efecto, es la violencia revolucionaria. El horizonte de un final del hechizo de las formas míticas de derecho remite la violencia revolucionaria más allá del círculo vicioso de la

violencia que instauro el derecho y la violencia que lo conserva, para apuntar a la realización de la justicia. Es el horizonte en el que se inscribe la praxis mesiánica.

Política como praxis mesiánica: interrupción revolucionaria

Un rasgo fundamental de la praxis mesiánica tiene que ver con la manera en que dicha praxis se inserta en el devenir histórico y con la rememoración (*Eingedenken*) del pasado. Si ha de establecerse una relación no cosificadora con el pasado, entonces hay que abandonar la concepción de la historia como un continuo de logros culturales, en el que uno puede integrarse sin más. El materialismo "se dirige a la conciencia del presente que hace saltar en pedazos el continuo de la historia".⁶⁴ Busca ciertamente una imagen del pasado que ha de descubrir cada presente y en la que éste se reconoce aludido, pero no se trata simplemente de que el presente quede iluminado por el pasado o viceversa. Como hemos visto, la imagen a que nos referimos "es aquella en la que, de manera fulminante, lo que fue constituye una constelación con el ahora".⁶⁵ El pasado recibe en esa imagen un grado más alto de realidad que en su propio tiempo de existencia, y esto como material explosivo para la acción política en el momento histórico presente.⁶⁶

La posibilidad de concretar ese '*kairos*', apremia Benjamin, exige situarse fuera de la ideología del progreso: "La actividad del conspirador profesional al estilo de Blanqui no presupone la fe en el progreso, sino de entrada sólo la firme resolución de acabar con la injusticia actual".⁶⁷ El recuerdo no es el medio para reconstruir la continuidad de la historia o la identidad de la totalidad del tiempo. Benjamin no está pensando en un sujeto fuerte y poderoso, en un sujeto absoluto capaz de apoderarse del pasado y de dotarlo de sentido por la elaboración de una unidad orgánica o una cadena causal de los acontecimientos históricos en la que quedasen integrados todos los elementos particulares.⁶⁸ La mirada alegórica, los ojos del ángel de la historia, no perciben una cadena de 'datos' sino "una única catástrofe, que acumula sin descanso ruinas sobre ruinas y se las arroja a los pies".⁶⁹ Para esa mirada, el continuo temporal, que todo siga su curso, es la catástrofe.

El recuerdo en el momento del peligro, en cuanto memoria de un futuro ya pretérito, del futuro no acontecido, del sustraído a la víctimas, no establece un continuo histórico, sino que más

bien hace valer el carácter no cerrado ni finiquitado del sufrimiento pasado y las esperanzas pendientes de las víctimas de la historia. Sólo desde ese futuro ya pretérito es posible pensar que el futuro actual tenga una oportunidad de ser algo más que la consumación de la catástrofe. Pues sólo desde el recuerdo de las esperanzas hechas añicos es posible reconocer las verdaderas dimensiones de la amenaza y poner coto al autoengaño optimista sobre la catástrofe que se aproxima⁷⁰ – y a la que el propio Benjamin habría de sucumbir.⁷¹ Sin embargo, bajo las ruinas del pasado, bajo las cenizas del recuerdo casi extinguido, el tiempo de la espera y del deseo ha buscado refugio frente al destino: ahí se conserva el rescoldo de un futuro olvidado. La constelación repentina de lo arcaico con lo más reciente en las imágenes dialécticas libera lo olvidado y su fuerza revolucionaria.

El pensador revolucionario ve confirmada la peculiar oportunidad revolucionaria de cada instante histórico a partir de la situación política. Pero no menos la ve confirmada por el poder de ese instante para acceder a un aposento del pasado muy concreto y hasta ese momento cerrado. La entrada en ese aposento coincide de modo estricto con la acción política; y es a través suyo como ésta se da a conocer como una acción mesiánica, todo lo destructiva que se quiera.⁷²

Solo a través del recuerdo se convierte el presente en verdadera actualidad, esto es, actualizando un pasado olvidado al ponerlo en relación con el presente. Para ello es necesario el concurso de la voluntad política de realización activa en el ejercicio de la libertad. El instante plenificado por esta constelación con el pasado no es simplemente el instante más reciente, el último momento en la secuencia histórica. La constelación misma es lo cualitativamente nuevo, lo opuesto a lo falsamente nuevo de las novedades del mercado, para las que el pasado permanece incommensurable, carece de cualidad. También para el historicismo el pasado está clausurado y posee definitividad, por eso se busca conservarlo, por más que sus objetos de conocimiento vayan envejeciendo con el paso del tiempo. Por el contrario, en las constelaciones entre el presente y el pasado, en la simultaneidad cualitativa de lo discrónico, el historiador materialista busca liberar energías revolucionarias que anidan en el pasado, en sus expectativas incumplidas, en sus cuentas pendientes, en sus esperanzas utópicas. La actualización del pasado presupone pues su discontinuidad con el presente.⁷³ El olvido que hace posible la aparición

de lo falsamente nuevo es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una actualización políticamente relevante del pasado. Sólo lo que ha escapado a la integración en el continuo histórico de la historia de los vencedores, los momentos del pasado reprimidos y olvidados, pueden formar constelaciones con el presente que quiebren el curso de esa historia y abran una brecha a lo verdaderamente nuevo.

Pero no cualquier sujeto está en condiciones de llevar a cabo un conocimiento histórico de este tipo. Benjamín deja claro que los momentos reprimidos por la historiografía dominante necesitan de un nuevo sujeto epistemológico: "la clase oprimida y luchadora".⁷⁴ Ella es la encargada de interrumpir el continuo histórico de la dominación.⁷⁵ Nuevo conocimiento histórico e interrupción del curso de la historia coinciden. Sólo éste es aval epistemológico del verdadero conocimiento histórico. "La conciencia de hacer saltar por los aires el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción".⁷⁶

Muy al contrario de la historiografía burguesa, el conocimiento histórico materialista no busca una empatía espiritual con el pasado, sino cambiar el curso de la historia. Está pues relacionado con tareas que vienen dadas por el momento presente: "No existe instante que no lleve en sí su oportunidad revolucionaria -sólo quiere ser definida como tal, es decir, como una oportunidad de una nueva solución a la vista de una tarea completamente nueva".⁷⁷ Despertar el recuerdo de las esperanzas incumplidas de los perdedores del pasado ha de reforzar las resistencias frente a la clase dominante. La lucha actual debe mostrar que dichas esperanzas no fueron en vano. Al contrario de la recomendación de Nietzsche de olvidar para poder actuar, la rememoración es la condición de posibilidad de una respuesta apropiada a los retos que plantea el presente a la clase oprimida y en lucha.

Este concepto de revolución como interrupción puede ser visto como secularización de una concepción apocalíptica de la historia, pues el momento utópico se presenta como paralización del continuo histórico, como recomposición de todo lo desbaratado y destrozado, recuperación de todo lo perdido. La comunidad liberada no se ha de producir como consecuencia "del progreso en la historia, sino como su interrupción tan frecuentemente fracasada y finalmente realizada".⁷⁸ Por esa razón, sostiene Benjamín, hay que introducir "tres elementos en la base de la concepción materialista de la historia: la discontinuidad del tiempo histórico,

la fuerza destructiva de la clase trabajadora, la tradición de los oprimidos".⁷⁹ El rescate a que está llamado el acto revolucionario no se produce según la lógica de las "leyes históricas de la evolución", sino contra ellas: encendiéndose frente a ellas como su contrario, resistiéndose a ellas y en esa resistencia conformando su propia identidad y, por tanto, más que deviniendo según la lógica de la evolución, quebrando su curso. Lo que no quiere decir, como tantas veces se interpreta, saltando fuera de la historia.

Como portador de la transformación aparece una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los oprimidos del pasado que lucharon en el instante que les tocó vivir. Rememoración y salvación son pues los polos de una dialéctica específica. La rememoración es la vía de conocimiento sin la que no es posible la praxis realmente transformadora. Es la salvación de las oportunidades de liberación y felicidad en el pasado y el presente frente al olvido interesado que forma parte de la opresión. La detención del acontecer es una interrupción, una quiebra, un salto y un construir de manera completamente distinta en relación con la serie histórica de acontecimientos y con el falso progreso que de modo objetivo, ininterrumpido e interminable parece conducir a través de ellos.

La interpretación apocalíptica de la historia se vuelve significativa en la medida en que prescribe resistencia y martirio cuando el curso aparentemente inexorable de los acontecimientos empuja hacia la catástrofe. La oposición viene exigida también allí donde no es previsible el éxito. Ciertamente pensar la liberación con un proyecto secular supone la existencia de un sujeto intrahistórico de la liberación universal, pero este concepto de liberación resulta abstracto frente al pasado oprimido y debilita la resistencia frente al enemigo. La actitud rememorativa pretende romper con las fantasmagorías con las que los oprimidos y perseguidos se engañan sobre la dimensión real del peligro.

Esa dialéctica en suspenso se comporta de modo consecuentemente negativo respecto al curso temporal homogéneo de los acontecimientos que expresa la permanencia de la dominación. En el momento del peligro lo que amenaza a los oprimidos es una nueva victoria de los dominadores, una prolongación del continuo de la historia como totalidad de opresión. "El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos*

estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer".⁸⁰

Lo que está amenazado es el contenido del recuerdo. Y esto no fundamentalmente sólo por medio del olvido, la represión, el descrédito o el menosprecio, sino por una forma más peligrosa de destrucción que consiste en su trasmisión como "bien cultural", la cultura como "botín" (herencia) de los vencedores. Pero no sólo el recuerdo está amenazado, también lo están los sujetos del recuerdo. Quizás sea esto lo que produce un cambio de perspectiva en las *Tesis sobre la historia*, la pretensión de liberación incluye también a las generaciones pasadas, la praxis de resistencia contra el fascismo está referida también a las esperanzas de liberación de las generaciones pasadas. La lucha por la felicidad tiene que incluir a aquellos que ya no pueden alcanzar la felicidad por sus propias fuerzas. Benjamin está reconociendo de esta manera una pretensión universal de felicidad en todo ser humano que impide acercarse a la historia de modo a-teológico, como sostiene frente a Horkheimer en el conocido y citado intercambio epistolar.⁸¹

La rememoración, al mantener las pretensiones de felicidad del pasado, está comprometida con la realidad de su no realización en el destino individual. El momento en el que la actualidad se vuelve 'integral' en el destello del pasado oprimido, es decir, en el momento en el que tiene lugar en una conciencia y en su competencia perceptiva, en la que todos los instantes del pasado se encuentran presentes, nada fuera de sí es entregado al devenir y perecer, al surgir de la vida y su destrucción. Un momento así se convierte en momento de liberación verdadera.

La imagen que destella en el trance del peligro es el modelo con ayuda del cual puede hablarse de suspensión de la historia. La rememoración supone una concepción del *kairos* revolucionario como suspensión de la marcha catastrófica de la historia. Es una forma específica de espera del Mesías. El tiempo no es homogéneo y vacío sino determinado por acontecimientos. Cada segundo es la puerta por la que puede entrar el Mesías. Cada instante lleva en sí su oportunidad revolucionaria.

Reclamar el carácter mesiánico de la sociedad sin clases significa considerarla como todavía pendiente de realización y concebir su realización como no calculable. El *kairos* mesiánico-revolucionario designa aquella situación histórica en la que presente y pasado se han desgajado del continuo histórico y han formado

una constelación que posibilita una nueva perceptibilidad y una nueva praxis. En esta correspondencia se unen la voluntad de una restitución y sanación de lo aniquilado y la fuerza del Mesías para realizarlo en la interrupción mesiánica de la historia. Esta espera del Mesías era quizás en 1940 la última oportunidad de mantener esa voluntad de sanación y restitución de lo aniquilado y resistir frente a la amenaza nacionalsocialista. Tan solo "una débil fuerza mesiánica".⁸²

Referências bibliográficas

- ARES, E. JOHNY, I y ROTTLÄNDER, P. (eds). *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf, 1991.
- BENJAMIN, W. *Briefe*. Edit. y provisto de notas por G. Scholem y Th.W. Adorno, 2 tomos. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- BOCK, W. *Walter Benjamin - die Rettung der Nacht: Sterne, Melancholie und Messianismus*. Bielefeld: Aisthesis-Verl., 2000
- BOLZ, N y FABER, R. (eds.): *Antike und Moderne: zu Walter Benjamins "Passagen"*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986
- BULTHAUP, P (ed.): *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975
- DERRIDA, J. *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos, 1997.
- DOBER, H. M. *Die Moderne wahrnehmen: Über Religion im Werk Walter Benjamins*. Gütersloh: Kaiser. 2002;
- GUERRA, G. *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie: eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*. Bielefeld: Aisthesis-Verl., 2007.
- HEBER, K.-H.: *Zerstörung und Restitution: Zum Verständnis der religionsphilosophischen, messianischen und mystischen Dispositionen in den Schriften Walter Benjamins*. Frankfurt et. al.: P. Lang, 2001.
- LINDNER, B (ed.): *Walter Benjamin im Kontext*. Königstein/Ts, 1985.
- OESMANN, Astrid(Org.). *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- OPITZ, M y WIZISLA, E. *Benjamins Begriffe*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- SCHOLEM, G. *Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
- SCHMITT, C. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humbolt, 1996.

THILEN, H. *Eingedenken und Erlösung. Walter Benjamin*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

WITTE, B y PONZI, M. (eds). *Theologie und Politik: Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*. Berlin: Schmidt, 2005.

Notas

- 1 Este trabajo forma parte de investigaciones llevadas a cabo durante una estancia de investigación en la Freie Universität y en el W. Benjamin-Archiv de la Akademie der Künste en Berlín en el verano de 2007 dentro del Proyecto Intramural Especial "Tiempo, experiencia y memoria" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 2 Dr. Filosofía. Investigador Titular del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.
- 3 Mi aproximación a los textos de Bejamin debe mucho a Ottmar John, cuyas publicaciones son un referente permanente de mis trabajos, entre otros. Cfr. O. John: *...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört. Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*. (Tesis doct.) Münster 1982; "Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr": E. Arens, O. John - P. Rottländer, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Düsseldorf: Patmos, 1991, p. 13-80; "Einführung in die Ware" - Eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne": *Concordia* 21 (1992), p. 20-40; "Benjamins mikrologisches Denken. Überlegungen aus theologischer Perspektive", en: K. Garber y L. Rehm (eds.): *benjamin global. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress, 1992*, München: W. Fink, 1999, p. 73-71- 91; "Zwischen Gnosis und Messianismus. Jüdische Elemente im Werk Walter Benjamins", en: J. Valentin y S. Wendel (eds.): *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: WBG, 2000, p. 51-68.
- 4 W. Benjamin: "Das Leben der Studenten", en: *Gesammelte Schriften*, con la colab. de Th.W. Adorno y G. Scholem, ed. por R. Tiedemann/H. Schwepenhäuser. 7 Tomos y supl. Frankfurt: Suhrkamp, 1972-1989, T. II, p. 75. Las referencias de las citas Benjamin se indicarán en el cuerpo del texto consignado número de tomo y página de esta edición; en la notas como GS, tomo y página.
- 5 La importancia de este fragmento viene avalada por el interés que ha despertado entre los estudiosos del pensamiento de W. Benjamin. Sin pretensión de exhaustividad, cfr. R. Thiessen: "Kapitalismus als Religion", en: *PROKLA* 24/3 (1994), p. 400-418; N. Bolz: "Kapitalistische Religion - Die Antike in Walter Benjamins Moderne", en: W. Müller-Funk (ed.): *Die berechnende Vernunft. Über das Ökonomische in allen Lebenslagen*. Wien: Picus, 1993, p. 253-269; Id.: "Der bucklichte Zwerg", en: R. Buchholz y J.A. Kruse (eds.): "Magnetisches Hingezogensein oder schauernde Abwehr". *Walter Benjamin, 1892-1940*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1994, p. 42-58; U. Steiner: "Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Ben-

- 6 (VI, 100)
- 7 (VI, 102)
- 8 B. P. Priddat: "Deus Creditor: Walter Benjamins 'Kapitalismus als Religion'", en: D. Baecker (ed.): *Kapitalismus als Religion*, op. cit, p. 209-247, aquí 237.
- 9 (V, 56)
- 10 La crítica de la idea de progreso y de sus efectos políticos visibles en la llegada al poder de los nacionalsocialistas y en su política de invasión, guerra y genocidio es unos de los temas centrales de las importantes Tesis "Sobre el concepto de historia". No podemos entrar aquí en todos los aspectos que se abordan en dichas Tesis, aunque sí señalaremos algunos. Remitimos por eso a un magnífico comentario con el que contamos en castellano, que aporta además una versión trilingüe de las tesis, cfr. R. Mate: *Medianoche en la historia. Comentario sobre las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta, 2006. También se pueden consultar otros comentarios de las tesis, cfr. R. Konersmann: *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*. Frankfurt: Fischer, 1991; G. Raulet: *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*. Paris: Oubier, 1997; M. Löwy: *Walter Benjamin: avertissement d'incendie: une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*. Paris: PUF, 2001 (trad. esp., Buenos Aires: FCE, 2003); D. Gentili: *Il tempo della Storia. Le Tesis "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*. Nápoles: Guida, 2002.
- 11 (V, 593)
- 12 (V, 593)
- 13 (I, 680)
- 14 El valor de Baudelaire consiste para Benjamin en haber captado el fenómeno de la masificación, de la empatización con el alma de la mercancía, de la desindividualización, sin percibir en ello la falsedad de la categoría de la igualdad. Y, sin embargo, intenta contraponerle algo a esa masificación, prestarle a la masa amorfa un alma.
- 15 (V, 1166)
- 16 (I, 663)
- 17 (V, 444)

- 18 (V, 693)
 19 (V, 93)
 20 (V, 417)
 21 (V, 55)
 22 (V, 1036)
 23 (I, 677)
 24 (V, 1246)
 25 (IV, 437)
 26 (V, 676)
 27 La crítica de la idea de progreso y de sus efectos políticos visibles en la llegada al poder de los nacionalsocialistas y en su política de invasión, guerra y genocidio es uno de los temas centrales de las importantes Tesis "Sobre el concepto de historia". No podemos entrar aquí en todos los aspectos que se abordan en dichas tesis, aunque sí señalaremos algunos. Remitimos por eso a un magnífico comentario con el que contamos en castellano, que aporta además una versión trilingüe de las tesis, cfr. R. Mate: *Medianoche en la historia. Comentario sobre las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta, 2006. También se pueden consultar otros comentarios de las tesis, cfr. R. Konersmann: *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*. Frankfurt: Fischer, 1991; G. Raulet: *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*. Paris: Oubier, 1997; M. Löwy: *Walter Benjamin: avertissement d'incendie: une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*. Paris: PUF, 2001 (trad. esp., Buenos Aires: FCE, 2003); D. Gentili: *Il tempo della Storia. Le Tese "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*. Nápoles: Guida, 2002.
 28 (I, 702)
 29 (I, 683)
 30 M. Horkheimer - Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, en: Th. W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. T. 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, p. 50.
 31 (V, 576s)
 32 (I, 1243)
 33 (V, 1038)
 34 (V, 1026)
 35 Además de los trabajos citados de O. John, existe un importante número de trabajos que analizan la relación entre teología y política en W. Benjamin, entre los más recientes, cfr. W. Bock: *Walter Benjamin – die Rettung der Nacht: Sterne, Melancholie und Messianismus*. Bielefeld: Aisthesis-Verl., 2000; K.-H. Heber: *Zerstörung und Restitution: Zum Verständnis der religionsphilosophischen, messianischen und mystischen Dispositionen in den Schriften Walter Benjamins*. Frankfurt et. al.: P. Lang, 2001; H. M. Dober: *Die Moderne*

- wahrnehmen: Über Religion im Werk Walter Benjamins*. Gütersloh: Kaiser, 2002; G. Guerra: *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie: eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*. Bielefeld: Aisthesis-Verl., 2007; B. Witte y M. Ponzi (eds.): *Theologie und Politik: Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*. Berlin: Schmidt, 2005; H. Thielen: *Eingedenken und Erlösung. Walter Benjamin*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
 36 W. Benjamin: *Briefe*. Edit. y provisto de notas por G. Scholem y Th. W. Adorno, 2 tomos. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, p. 793.
 37 Cfr. R. Tiedemann: "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?", en: Id.: *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, p. 99-142.
 38 Cfr. op. cit., p. 119.
 39 Op. cit., p. 131.
 40 Op. cit., p. 130.
 41 Cfr. O. John: "Fortschrittskritik und Erinnerung...", op. cit., p. 13ss.
 42 Cfr. I. Wohlfarth: "Der 'Destruktive Charakter'. Benjamin zwischen den Fronten", en: B. Lindner (ed.): *Walter Benjamin im Kontext*. Königstein/Ts., 1985, p.65-99, espec. P, 78ss.
 43 (V, 588)
 44 (I, 1231)
 45 (I, 1232)
 46 (I, 693)
 47 Esto queda subrayado en la interpretación de Kafka, cuyos "siervos" y "locos" son los destinatarios de la esperanza: "Para ellos y sus iguales, los inmaduros y los torpes, existe la esperanza" (II, 414s). En Kafka el prototipo de la deformación es el jorobado (II, 431), que encontramos en la alegoría de la primera tesis sobre el concepto de historia. "Ese hombrecillo es el morador de la vida desfigurada; desaparecerá cuando venga el Mesías, de quien un gran Rabino ha dicho que no transformará con violencia el mundo, sino que lo recompondrá mínimamente" (II, 432). Para la significación de Kafka en el "teología inversa" de Benjamin, cfr. A. Pangritz: "Theologie", en: M. Opitz y E. Wizisla: *Benjamins Begriffe*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 785ss.
 48 G. Scholem: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 117. Una de las interpretaciones más controvertidas de este texto es sin duda la de J. Taubes: "Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?", en: N. Bolz y R. Faber (eds.): *Antike und Moderne: zu Walter Benjamins "Passagen"*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986, p. 138-147; cfr. también I. Wohlfarth: "Immer radikal, niemals konsequent..." Zur theologisch-politischen Standortbestimmung Walter Benjamins", en: op. cit, p. 116-137.
 49 (II, 203)

- 50 (II, 203s)
- 51 I. Wohlfahrt: op. cit., p. 120.
- 52 (II, 204)
- 53 Esta es la interpretación de G. Kaiser: "Walter Benjamins 'Geschichtsphilosophische Thesen'", en: P. Bulthaup (ed.): *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 76, nota 12.
- 54 (II, 204)
- 55 Cfr. G. Raulet: *Le caractère destructeur*, op. cit., p. 194.
- 56 (IV, 397s)
- 57 C. Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin [1922] Duncker & Humbolt, 1996, p. 19.
- 58 Op. cit., p. 63.
- 59 (II, 180)
- 60 (II, 183)
- 61 Cfr. J. Derrida: *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos, 1997. Para una discusión de la interpretación de Derrida, cfr. A. Haverkamp (ed.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.
- 62 (II, 199)
- 63 (II, 199)
- 64 (II, 468)
- 65 (V, 576)
- 66 La fuerza explosiva de las imágenes dialécticas de la que se habla aquí no se genera anticipando oníricamente un futuro victorioso. Como ha mostrado O. John, la percepción en imágenes dialécticas más bien sale al paso de la impermeabilización creciente frente al sufrimiento y la opresión producidos socialmente "al captar las impresiones que conmocionan tanto como las imágenes que se encienden súbitamente en tanto que imágenes de una catástrofe y como los relámpagos destructores." Sólo de esta manera se puede hacer consciente la necesidad de liberación y detener el debilitamiento de la percepción de la negatividad amenazadora por parte de las víctimas de la opresión. Cfr. O. John: "...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört". *Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*. (Diss.). Münster, 1982, p.330.
- 67 (GS I, 687)Cfr. GS V, p. 495. Sobre esto cfr. O. John: "Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr", en: E. Ares, O. John y P. Rottländer: *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorfm 1991, p. 13-80.
- 68 "Para que un fragmento del pasado sea afectado por la actualidad no debe existir entre ellos ninguna continuidad" (GS V, p. 587).

- 69 (I, 697)
- 70 Pues el despertar puede no coincidir con la llegada del Mesías, tal como Benjamin parece apuntar en la interpretación de su despertar del sueño en la *Infancia en Berlín*: "Y sólo entonces pareció que el espanto con que la luna acababa de cubrirme anidaba para siempre, desconsoladamente, en mí. Pues, a diferencia de otros, este despertar no le había señalado al sueño una tarea, sino que me delataba que ésta se le había escapado y que el dominio de la luna que había experimentado siendo niño había fracasado hasta un próximo eón." W: Benjamin: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, en: GS IV, p. 302.
- 71 Cfr. W. Kraushaar: "Auschwitz ante. Walter Benjamins Vernunftkritik als eine Subtheorie der Erfahrung", en: D. Diner (ed.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt, 1988, p. 240s.
- 72 (I, 1231)
- 73 (V, 587)
- 74 (I, 700)
- 75 Cfr. E. Wizisla: "Revolution", en: M. Opitz y E. Wizisla: *Benjamins Begriffe*, op. cit., p. 676ss.
- 76 (I, 701)
- 77 (I, 1231)
- 78 (I, 1231)
- 79 (I/3, 1246)
- 80 (I, 695)
- 81 Benjamin define en su ensayo sobre Fuchs el trabajo de rememoración del historiador materialista como el de un trapero. Éste atesora cada momento del pasado reprimido para segregarlo de la transmisión dominante que es la historia de los vencedores. "Para él la obra del pasado no está clausurada" (W. Benjamin: "Eduard Fuchs, der Sammler und Historiker", GS II, p. 477). Esta afirmación es la que le parece inaceptable a Horkheimer: "La constatación del carácter no clausurado es idealista si en ella no se incluye la clausura. La injusticia pasada ha sucedido y está clausurada. Los aniquilados están verdaderamente aniquilados" (Carta de 16/3/1937, citada por W. Benjamin en GS V, p. 589). Horkheimer desea mantener el "anhelo infinito" que fue designado en la tradición con el nombre de Dios, pues precisamente es ese anhelo lo que preserva la Teoría Crítica de una superficialidad positivista y de la banalidad de un ateísmo vulgar. Pero el cumplimiento de ese anhelo infinito no puede ser pensado ni afirmado con sentido si tenemos en cuenta seriamente la finitud de la existencia y de la capacidad de conocimiento del ser humano. "Lo que les ha sucedido a los hombres que han sucumbido no puede ser curado por ningún futuro. No serán llamados a gozar en la eternidad. La naturaleza y la sociedad ya han hecho su trabajo en ellos, y la idea del Juicio Final, en la que ha quedado recogido el anhelo infinito de los oprimidos y moribundos, constituye sólo un resto de pensamien-

to primitivo que pasa por alto el nulo papel del hombre en la historia natural y atribuye rasgos humanos al universo" (M. Horkheimer: "Zur Bergsons Metaphysik der Zeit", en: *Kritische Theorie*, T.1 Frankfurt: Fischer, 1968, p. 198). Desde este punto de vista el intento de Benjamín de salvar lo pasado; de querer pensar de modo materialista el reencuentro de todos los aniquilados, tiene que parece una especie de criptoteología que no quiere asumir las consecuencias últimas de la desesperación ante la injusticia irrevocable. Pero probablemente Benjamín lucha por un concepto de praxis política mesiánica capaz de resistir en un contexto histórico en que las posibilidades de una transformación necesaria se han oscurecido hasta extremos insospechados.

82 (I, 694)