

MESIANIDAD E HISTORIA EN WALTER BENJAMIN



José A. Zamora

El número 50 de Reseña Bíblica estuvo dedicado al mesianismo. Desde categorías filosóficas, este artículo nos permite reflexionar acerca del mesianismo en la época posmoderna llevándonos hacia uno de los grandes filósofos contemporáneos de la Escuela Crítica, de origen judío y de cuño universal, Walter Benjamin. La actitud ante la historia que mantiene la rememoración es idéntica con la dirección del movimiento de la venida del Mesías. En ella 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. Sólo en el instante del peligro pueden presente y pasado cristalizar en una presencia integral que es encendida por las chispas de las esperanzas incumplidas. Son las esperanzas de los derrotados y oprimidos que nos han sido dadas en herencia, y para las que cada generación sólo cuenta con una "débil fuerza mesiánica" encargada de mantener abierta la brecha por la que entraría un Mesías y su redención.

*No existe instante que no lleve en sí
su oportunidad revolucionaria...
La conciencia de hacer saltar por los aires
el continuo de la historia
es propia de las clases revolucionarias
en el instante de la acción*

(W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I/2, 701)

PARA entender la crítica de Walter Benjamin a la visión de la historia que domina en el mundo moderno y su relación con el mesianismo es necesario tomar conciencia primero de la relevancia del factor "tiempo" en la configuración de la modernidad. La economía temporal del trabajo es un elemento esencial del sistema capitalista. La unión de tiempo, dinero, eficacia y beneficio que le es propia ha tenido profundas consecuencias en la organización del trabajo, desde la sujeción temporal de los trabajadores por los nobles industriales de la era victoriana, pasando por el taylorismo, el fordismo y el toyotismo, hasta llegar a las formas actuales de "flexibilización". Pero la economía temporal del trabajo no sólo ha exigido de las poblaciones sometidas a ella enormes cambios organizativos y grandes modificaciones en el desenvolvimiento de la vida cotidiana, sino una auténtica transformación antropológica.

Todos los grandes teóricos sociales de la modernidad han dado cuenta de la importancia del factor "tiempo" en la economía y la organización social. K. Marx sacó a la luz la significación del tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de las mercancías como base de su valor de cambio, así como las formas de dominación que se escondían bajo esa forma de organización del trabajo en el capitalismo. M. Weber subrayaría cómo la concepción económica e instrumental del tiempo se convierte en la base de calculabilidad racional de las acciones propias del estilo de vida específicamente moder-

no. El tiempo vacío, abstracto, estandarizado y fraccionado de manera universal se convierte en una variable económica, en medio de intercambio fijo y descontextualizado.

Esta nivelación del tiempo en la economía hace que la praxis humana sea subsumida, tanto extensiva como intensivamente, bajo objetivos económicos, se vea supeditada a la multiplicación del dinero. Sin embargo, en contraste con la finitud propia de los sujetos sociales y de los medios naturales disponibles para asegurar su supervivencia, la multiplicación del dinero es un objetivo infinito y abstracto. El sistema económico capitalista se enfrenta a este dilema a través de una revolución constante de los medios de producción, es decir, optimizando el empleo de medios limitados del modo más eficiente y rentable posible. Para ello se sirve del sistema financiero y crediticio, que ejerce una función dinamizadora del proceso. Su efecto es una creciente aceleración. Esto es así porque el cobro de intereses constituye un mecanismo esencialmente temporal. El capital es una suma de dinero que después de un lapso de tiempo retorna *incrementado*. Cuanto *más corto* es el lapso de tiempo, tanto más rápidamente puede re-invertirse y producir nuevos intereses. La acumulación del capital es el fin último y el verdadero motor del sistema económico.

Habitualmente se presenta esta forma de funcionar como el mejor modo de racionalizar la producción, de ahorrar recursos y aplicar eficientemente los medios disponibles. Pero la infinitud de la lógica de la acumulación del capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante límite natural o humano alguno. Sólo reconoce como meta el incremento de un *quantum* abstracto. Y para esta abstracción todas las singularidades no son más que obstáculos a superar. Tal y como percibió K. Marx, el capital no posee ningún límite interno, no existe un punto de equilibrio y descanso. Cada vez está más a la vista que si no cambia la racionalidad económica del crecimiento ese final sólo puede alcanzarse por medio de

una catástrofe humana o ecológica. Por eso, la interpretación de la historia bajo la idea de "progreso" que preside de la cultura moderna supone una pérdida de realidad, un enmascaramiento del verdadero carácter del proceso al que están sometidos los individuos y la naturaleza en el sistema capitalista. Se trata de una ensoñación peligrosa de la que es preciso despertar. Al menos así lo veía W. Benjamin, aquel pensador de origen judío que vivió entre 1892 y 1940, tan singular e inclasificable como su propia obra, situada entre la crítica literaria, la filosofía y la teoría social.

1. Crítica de la idea de progreso

BENJAMIN ya se había confrontado con el reverso oscuro y terrible de la industrialización capitalista en la experiencia de la Primera Guerra Mundial y había barruntado la quiebra que representaría la dominación nacionalsocialista. Su propio destino, su huida de los nazis y su muerte en Port Bou ante una frontera, la española, que se cerraba al intento de escapar de sus perseguidores y, cómo no, el carácter fragmentario de su obra resultan, pues, completamente relevantes para la interpretación de todos sus textos. Benjamin es un testigo del peligro fascista y su carácter destructor. Su suerte está unida al desmoronamiento del sujeto con poder histórico para oponerse al fascismo: la clase obrera.

Por eso, sus textos mesiánico-políticos no pueden ser leídos como un intento de *idear* una posible salvación frente a ese enemigo inminente, lo que no poseería sino el carácter de una ilusión. En una situación de extremo peligro de aniquilación y exterminio, y pensemos que esa situación es una realidad cotidiana para millones de seres humanos hoy, el sujeto de la praxis mesiánica/revolucionaria no puede ser anticipado (representado) en la teoría. De él sólo podemos hacernos una idea con motivo de que dicha praxis tenga lugar. Si falta la praxis de re-

sistencia necesaria en el instante del peligro, resulta completamente ilusorio presuponer un sujeto viviente, intacto, competente desde el punto de vista teórico, capaz de concebir un mundo otro. Benjamin siempre fue extremadamente lúcido y consciente de que no existe ningún reservado teórico-crítico frente a la barbarie.

Uno de los obstáculos más importantes a los que tiene que enfrentarse la praxis necesaria es la ideología del progreso. Veamos qué nos dice Benjamin.

"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 incrustados 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" (*La vida de los estudiantes*, 1914-15, II/1, 75)

En este texto de juventud se encuentran apuntados todos los temas que acompañarán la reflexión de W. Benjamin sobre la historia desde su fase inicial, más metafísica, a su fase final, más histórico-materialista: la crí-

rica 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; la lectura, en fin, de la imagen de la utopía desde el doble modelo, teológico y político, del mesianismo y de la revolución.

La idea de progreso que encontramos tanto en la filosofía de la historia burguesa 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. Lo que no cabe en ese concepto es la idea de interrupción, de final. 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 en cada caso está por ocurrir, sino lo dado en cada caso" (I/2, 683). Lo interesante de esta propuesta de fundar el concepto de progreso en la idea de catástrofe es que la catástrofe no es un acontecimiento por venir, 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 des-

morona, 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 ilustrada de progreso, tanto en sus variantes burguesas como socialistas, permanece impermeable 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 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, Benjamin refiere la acción de los revolucionarios de disparar a los relojes de las torres el primer día de la Revolución de Julio y lo 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. 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 casi cosmológico o trascendental, 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 homogé-

no 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 coesidad 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.

La cuestión que urge plantearse llegado este punto es la referida a las posibilidades perceptivas y prácticas de los sujetos sometidos a ese proceso, la capacidad para percibir su negatividad y su poder destructivo y la capacidad para resistir o enfrentarse a su lógica. Para ello es preciso situarse fuera de la ideología del progreso, sabiendo que los sujetos de la acción son los propios individuos sometidos a la descualificación y aniquilación de ese mismo progreso. Para ello resulta imprescindible recuperar la importancia del recuerdo, la memoria del futuro olvidado que perteneció a las generaciones pasadas y quedó frustrado. Sólo la constelación repentina de lo arcaico con lo más reciente en las imágenes dialécticas libera lo olvidado y su fuerza revolucionaria. Las imágenes históricas que se presentan en esas constelaciones deberían coincidir con su utilización política en lo que Benjamin llama el "*kairós* de cognoscibilidad".

2. Teología y materialismo histórico

DESMONTAR la poderosa ideología del progreso y contrarrestar sus perniciosos efectos sobre la praxis política del proletariado puede exigir alianzas sorprendentes. Décadas antes del diálogo entre cristianos y marxistas y con un significado bastante diferente, Benjamin nos propone nada menos que una alianza entre la teología y el materialismo histórico. Pero si nos acercamos a sus textos

buscando una explicación satisfactoria de dicha alianza, no nos encontraremos una elaboración acabada y sistemática de la misma, sino una historia de contradicciones, tensiones extremas, fragmentariedad y ruptura.

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, Benjamin 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" (V, 588). Si nos fijamos detenidamente en esta imagen, nos daremos cuenta de 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 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 dejó escritos, Benjamin afirma: "Marx secularizó la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases" (I/1, 1231). 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. Benja-

min 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" (I/3 1232). 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, como un salto de tigre hacia un futuro abstracto en el que, como hemos visto, se perpetúa 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 en modo alguno debe dejarse ver" (I, 693).

La teología no debe dejarse ver: es un enano jorobado y feo. 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 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 cifra de la verdad y 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.

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 contaminarse con 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.

Podemos concluir que la presencia de lo teológico se manifiesta en el cuestionamiento de omnipotencia de la realidad histórica en nombre de una exigencia ética. Los conceptos que Benjamin toma de la mística judía le sir-

ven 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 enseña al historiador materialista es que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico que los desechos que éste genera. Aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante es lo que muestra lo que ésta es verdaderamente.

3. Mesianismo e historia

EL mesianismo que encontramos en los escritos de Benjamin no se confunde con ninguna forma de exaltación del poder, no tiene nada que ver con una teologización de la historia. Dicha historia presenta un carácter catastrófico precisamente en su rasgo de inexorabilidad y carencia de final. Pensar la relación entre mesianidad e historia supone, pues, en primer lugar, concebir la revolución como interrupción del curso histórico. El Mesías, nos dice Benjamin en el “Fragmento teológico-político”, no viene como consumidor del devenir histórico, sino como vencedor del Anticristo. El Reino no es la plenitud del proceso histórico, sino su interrupción. Por eso, la “conciencia de hacer saltar por los aires el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de la acción” (I/2, 701). Y del mismo modo que en el judaísmo cada instante es como una puerta por la que puede entrar el Mesías, Benjamin afirma que 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” (I/3, 1231).

El mesianismo representa la esperanza de un acontecimiento liberador que no es deducible del curso de la his-

toria, ni previsible en su marcha. Por el contrario, bajo la luz mesiánica el progreso histórico se presenta como una catástrofe en la repetición de la dominación y la explotación continuada en formas diversas. Por eso la comunidad liberada no puede ser vista como el resultado “del progreso en la historia, sino como su interrupción tan frecuentemente fracasada y finalmente realizada” (I/3, 1231). Esto nos obliga a 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” (I/3, 1246).

El bien del pasado que hay que rescatar 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 en la lógica de la evolución, saltando fuera de ella. Como portadora de la transformación aparece una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los oprimidos del pasado, que fueron luchadores en el instante actual de su presente.

La praxis mesiánico revolucionaria necesita, pues, de la rememoración de un pasado que ha sido oprimido por la historia de los vencedores. Rememoración y salvación son los polos de una dialéctica específica. Ella trata de 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. Por eso la llama dialéctica detenida.

La detención 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 conducirnos a través de ellos. 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. Es necesario detener el curso catastrófico de la historia y recomponer lo destrozado, recuperar todo lo perdido.

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 del pasado. Éstas son en cierto sentido su condición de posibilidad. ¿Pero esto qué supone? Al menos que aquellos que ya no pueden realizar su felicidad por sus propias fuerzas no deben ser excluidos de la lucha por la felicidad. Con ello se está reconociendo una pretensión universal de felicidad en todo ser humano que no puede ser ignorada. Mientras haya un solo ser humano que no haya sido liberado de sus suplicios, la felicidad será sólo ilusión.

Por esta razón la quintaesencia de esta idea mesiánica de historia se encuentra en el concepto de “rememoración”. La rememoración, al mantener las pretensiones de felicidad del pasado, está comprometida contra 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, el momento en que nada es entregado al devenir y perecer, al surgimiento de la vida y su destrucción, un momento tal 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 rememorativa de la historia. La rememoración supone la

concepción de un *kairos* como suspensión de la marcha catastrófica de la historia. En el recuerdo hacemos la experiencia que nos prohíbe concebir la historia de modo completamente a-teológico. Es una forma específica de espera del Mesías, para la que el tiempo no es homogéneo y vacío, sino determinado por acontecimientos. Cada segundo es la puerta por la que puede entrar el Mesías. El *kairos* mesiánico 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.

Pero la suspensión de la historia es un acontecimiento que hay que esperar, y la abundancia de imágenes no debe engañar sobre el hecho de que todavía está pendiente de realización. La actitud ante la historia que mantiene la rememoración es idéntica con la dirección del movimiento de la venida del Mesías. En ella 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. Sólo en el instante del peligro pueden presente y pasado cristalizar en una mónada de presencia integral, en lo que Benjamin llama el *Jetztzeit*, en el que ya no hay ningún ser pasado o muerto. Esa presencia integral es encendida por las chispas de las esperanzas incumplidas y pendientes de realización de los derrotados y oprimidos que nos han sido dadas en herencia, y para las que cada generación sólo cuenta con una “débil fuerza mesiánica” encargada de mantener abierta la brecha por la que entraría un Mesías y su redención, Mesías y redención de los que Benjamin sólo podía decir que estaban ausentes.

