



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Variaciones mesiánicas: reflexiones a partir de *Sobre el concepto de Historia*

Gabriel Liceaga*

Resumen:

En este artículo se exponen algunas reflexiones que encuentran en la categoría de mesianismo su referencia fundamental. A partir del análisis de algunas palabras y pasajes clave de las *Tesis* de Benjamin, y teniendo en cuenta muy especialmente el aporte de Giorgio Agamben al respecto, se procura mostrar algunas semejanzas entre el mesianismo de Benjamin y el de Pablo de Tarso. A partir de este trabajo categorial se arriesgan algunas hipótesis acerca de los derroteros históricos que algunos temas mesiánicos habrían tomado en la Modernidad. La posición teórica de Benjamin, sobre este trasfondo, se revela como plenamente vigente.

Palabras clave: Mesianismo, Walter Benjamin, Pablo de Tarso, Redención, Modernidad.

Abstract:

This article deals with reflections fundamentally based on "Messianism" as reference. Starting from the analysis of key words and passages from Benjamin's "Thesis", and taking into special consideration Giorgio Agamben's thoughts on the subject matter, this essay focusses on connections and

* Sociólogo (UNCuyo 2008) y estudiante avanzado de filosofía. Tiene publicaciones en el campo de la filosofía política y la sociología rural. Fue becario de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo, del Departamento Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y docente en el nivel medio y superior. Actualmente se desempeña como becario del CONICET y cursa estudios de posgrado en la Universidad Nacional de Córdoba. Este artículo se basa en la ponencia *Significaciones teológico-políticas del mesianismo en Sobre el concepto de historia: el tiempo como constelación y el rol de la utopía*, presentada en el III Seminario Internacional de Políticas de la Memoria, "Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria". Octubre de 2010, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: gliceaga@mendoza-conicet.gob.ar

likenesses between Benjamin's Messianism and Paul of Tarsus's. Starting from the categorical nature of this essay, some hypothesis are proposed regarding the historic turn of events around some Messianic concepts in Modern times. In this context, Benjamin's theoretical position reveals extremely current.

Key words: Messianism, Walter Benjamin, Paul of Tarsus, Redemption, Modernidad.

Y si la abolición de la burguesía no llega a consumarse antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y económica (señalado por la inflación y la guerra química) todo estará perdido. Es preciso cortar la mecha antes de que la chispa llegue a la dinamita.

Walter Benjamin

Introducción

La categoría central alrededor de la cual gira este trabajo es la de *mesianismo*. Nos interesa reflexionar acerca de la significación teórico-política que tiene el mesianismo de Benjamin en *Sobre el concepto de historia*, texto comúnmente denominado *Tesis de Filosofía de la Historia*. Pretendemos tanto aportar una interpretación acerca de la función que cumplen los conceptos de tinte mesiánico en la armazón categorial de dicho texto, como apuntar algunas coordenadas que estimamos que pueden servir para situar y enmarcar el pensamiento y la praxis de diversos movimientos sociales, críticos y contestatarios de los modelos de desarrollo que se imponen a costa del bienestar humano y la naturaleza.

La centralidad que otorgamos a la cuestión del mesianismo en las Tesis podría dar la pauta de que –tácitamente- hemos tomado una posición a favor de un Benjamin teólogo, en detrimento de un Benjamin marxista, en el clásico debate acerca del cruce entre el mesianismo judío y el materialismo histórico que se presenta en la recepción del pensamiento de dicho filósofo¹. Entendemos, por

¹ La disyuntiva entre un Benjamin materialista, ocupado con aspectos inmanentes, sociales y políticos del pasado y el presente, y un Benjamin con raíces en la teología, la cábala y el mesianismo judío, signó la interpretación de la obra toda de Benjamin (Küpper y Skrandies, 2006) Conocida es la posición de Scholem en este debate, quien ve en Benjamin a un filósofo, en “todas las fases de su actividad y en cada una de las formas que ésta adoptó”, en cuyos escritos aparecen, como ideas regulativas, categorías de raigambre judía La inclinación propia de Benjamin es, para Scholem, la de un teólogo inclinado a lo profano y la originalidad de su materialismo proviene del hecho de que su verdadero método de pensamiento no se ajusta en absoluto a su pretendido método materialista. Benjamin, de acuerdo con Scholem, “habría pagado un precio demasiado alto al intentar equipar a su dialéctica, propia de un metafísico y un teólogo, con la dialéctica materialista” (Scholem, 1998: 15). Jeanne Marie Gagnebin, por su

el contrario, que el mesianismo constituye una interpretación de la historia y de la praxis humana que atraviesa la historia occidental en su conjunto, en cuanto ésta está influida y determinada por motivos de raigambre judeo-cristiana. Por esto, afirmamos, siguiendo a Michael Löwy, que, tratándose de Benjamin, marxismo y mesianismo no son sino dos expresiones de un mismo pensamiento (Löwy, 2002).

Cabe entonces preguntarse: ¿Qué particularidades presenta el mesianismo de Benjamin? ¿Qué función puede cumplir la declinación benjaminiana del tema mesiánico en la construcción de un pensamiento crítico, capaz de pensar y transformar el mundo contemporáneo? ¿En qué sentido las *Tesis* nos brindan algunas claves para comprender el mundo contemporáneo, especialmente las prácticas de quienes no renuncian a una dimensión utópica en su obrar? Estas son algunas de las preguntas que orientan este trabajo.

Para estructurar nuestras reflexiones seguiremos dos vías. En primer lugar, procuraremos interpretar algunos pasajes de *Sobre el concepto de Historia* en relación con conceptos aportados por Giorgio Agamben para la comprensión del “tiempo mesiánico”. Esto nos permitirá destacar algunas de las particularidades que presenta el mesianismo de Benjamin, frente al de otro “pensador mesiánico”, como es el caso de Pablo de Tarso. En segundo lugar, intentaremos reflexionar acerca de algunas posibilidades que cabe vislumbrar en el texto de Benjamin, que podrían resultar fructíferas para la práctica y la teoría crítica contemporáneas. Nos anima en nuestro empeño la idea de que ese texto misterioso y lleno de intuiciones e imágenes que son las *Tesis* no

parte, sostiene que la importancia dada al problema de las relaciones entre marxismo y teología judías, ha tendido a opacar lo que, a su juicio, es el asunto central del texto de Benjamin: la necesidad de construir un imagen (*Bild*) del pasado que no esté comprometida ni con el determinismo de la ideología del progreso, ni con la propuesta supuestamente desinteresada, por parte del historicismo, de realizar una “descripción” de la historia universal. La cuestión central que Benjamin abordaría en las *Tesis* es, a su juicio, de índole político-epistemológica y es en relación con ella que deben tratarse los problemas concernientes a la utilización de “metáforas” y conceptos mesiánicos, así como la crítica a la idea de progreso (Gagnebin, 2006). Michael Löwy señala que existen tres grandes escuelas de interpretación de las *Tesis*: una primera, “materialista”; la segunda, “teológica” (de la que Scholem sería un exponente fundamental); y una tercera denominada como “escuela de la contradicción”, que supone que Benjamin fracasó en la tarea de conciliar materialismo y mesianismo. Representantes destacados serían aquí J. Habermas y R. Tiedemann. A esta le suma una cuarta, la suya propia: Benjamin sería tan teólogo como marxista. El trabajo de este último lograría un esclarecimiento mutuo de las concepciones teológicas y materialistas, de lo que resultaría una articulación coherente y original (Löwy, 2002: 41-42).

está acabado y que es precisamente a partir de su encuentro con otras situaciones y pensamientos que éste debe ser comprendido.

La inflexión benjaminiana del mesianismo

Resulta difícil ponerse de acuerdo acerca de la función que los conceptos de raigambre teológica y profética juegan en la armazón categorial y argumentativa que Benjamin desarrolla. ¿Son acaso “metáforas”? como sugiere Gagnebin (Gagnebin, 2006) ¿Cumplen quizás un papel “instrumental” que permite desnudar y superar aquella otra teología que se escondía en el marxismo dogmático de su época, como sostiene Stephan Gandler?² A nuestro entender, dichos conceptos cumplen un papel más que “metafórico”, más bien son una parte esencial y constitutiva del aparato teórico-crítico con el que Benjamin interpela al historicismo, la socialdemocracia, el comunismo soviético y el positivismo.

Sin embargo, ¿qué características tiene el mesianismo de Benjamin, que es susceptible de ser articulado en un todo con una concepción materialista de la historia y la política?

A fin de introducirnos en esta temática, intentaremos interpretar algunos de los conceptos mesiánicos que Benjamin utiliza destacando su conexión con otros que les son afines, particularmente, con conceptos que han sido destacados como propios del pensamiento mesiánico por Giorgio Agamben, en su libro sobre Pablo de Tarso³. Esta tarea será realizada a partir del análisis de tres términos utilizados por Benjamin en las Tesis: “Redención” (*Erlösung*),

² Gandler afirma que Benjamin “utiliza” a la teología para “superar los restos teológicos en las versiones positivistas del marxismo socialdemócrata y estalinista, es decir, para superar el marxismo dogmático (...) Walter Benjamin intenta superar definitivamente los restos mitológicos y teológicos en el pensamiento ilustrado (en su forma del positivismo), por la vía de poner a su servicio *una última vez*, pero esta vez conscientemente, la teología”. (Subrayado nuestro) (Gandler, 2010). De esta cita cabría interpretar que Benjamin arriesgaría una especie de “autoanulación” de la teología, dejando así libre el campo para un pensamiento plenamente racional o ilustrado. Sin embargo, algunas líneas más adelante, el filósofo austriaco sostiene que el encuentro entre materialismo histórico y teología que propone Benjamin da a luz a una nueva forma de materialismo histórico “que todavía no tiene nombre”. Como comentaremos en el último apartado, nuestra interpretación se encuentra más cerca de esta última hipótesis, que comprendemos como opuesta a la idea de que Benjamin pretendería de algún modo “superar” a la teología.

³ Cfr.: Agamben, 2006.

“Rememoración” (*Eingedenken*)⁴ y “Tiempo-ahora” (*Jetztzeit*). A esto le sumaremos una breve reflexión acerca del parentesco entre las nociones de “tiempo-ahora” de Benjamin y “tiempo presente” (*ho nye kairós*) de Pablo.

Rememoración y redención: figura (*typos*) y recapitulación (*anakephalaíosis*)

Es necesario mencionar, en primer lugar, que los conceptos de “redención”, “rememoración” y “tiempo-ahora” se encuentran fuertemente entrelazados. Como Benjamin afirma en la segunda Tesis no hay una posibilidad plena de rememoración sin una liberación efectiva en el presente⁵; pero no hay tampoco liberación que no encuentre en la “imagen de los antepasados esclavizados su fuerza nutricia” (Benjamin, 1995: 59)⁶. El “tiempo-ahora” aparece precisamente como ese “instante” en el que pasado y presente entran en una constelación que “resume en descomunal abreviatura la historia de la humanidad” (Benjamin, 1995: 64-65)⁷. La rememoración, como ha señalado Löwy, no puede limitarse a ser sólo la contemplación en la conciencia de las injusticias pasadas, tiene que ser, al mismo tiempo, reparación y realización de la utopía social (Löwy, 2002: 59).

Pues bien, ¿con qué conceptos se emparentan la “rememoración” y la “redención”? Según señala Scholem, Benjamin piensa la redención en conexión con el concepto cabalístico de *tikkun* (restauración o reparación mesiánica que enmienda y repone el ser original de las cosas y de la historia) (Scholem, 1998). Löwy comenta que la referencia a dicho concepto implicaría una visión cíclica de la historia: el Paraíso se convertiría así tanto en el origen y el pasado de la humanidad, como en la imagen utópica de su futura redención (Löwy, 2002: 109). La inclusión de la cita de Karl Kraus en la Tesis XIV, “El origen es la meta”, apoyaría, en efecto, dicha Tesis. Sin embargo, de acuerdo con Löwy, quien se diferencia de Scholem en este punto, para Benjamin la sociedad sin clases del futuro no es el retorno liso y llano a la sociedad de la

⁴ Utilizamos, en general, la traducción de *Sobre el concepto de Historia* realizada por Pablo Oyarzún Robles, cuyos datos aparecen en la bibliografía. En este punto, sin embargo, seguimos a Löwy; Oyarzún Robles traduce “*Eingedenken*” como “remembranza”.

⁵ “Sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado” (Benjamin, 1995: 49).

⁶ Tesis XII.

⁷ Tesis XVIII.

prehistoria, sino que contiene en sí, como en una síntesis dialéctica, todo el pasado de la humanidad (Löwy, 2002).

Sobre la base de esta afirmación de Löwy se hace posible ampliar la interpretación de la redención benjaminiana prestando oídos a otros ecos mesiánicos, más precisamente, los de Pablo de Tarso, a través de la interpretación que ofrece Agamben.

El abordaje que el filósofo italiano realiza de las cartas de Pablo lo lleva a desarrollar hipótesis hermenéuticas bastante diferentes de las que dominan las lecturas más comunes del apóstol de los gentiles. Para Agamben lo determinante de las mismas no es la espera de la segunda venida del Mesías y la resurrección de los muertos, sino la peculiar imbricación entre presente (tiempo mesiánico) y pasado que se da en su seno. El tiempo mesiánico, según el italiano, no es un tiempo “suplementario” y, en ese sentido, exterior al tiempo cronológico, sino que puede entenderse más bien como

un tiempo dentro del tiempo –no ulterior, sino interior- que mide sólo mi desfase respecto a él, mi ser en cuanto desfasado y no coincidente respecto a mi representación del tiempo, pero precisamente por eso, también mi posibilidad de completarla y entenderla (Agamben, 2006: 72).

Es decir, para Agamben el tiempo mesiánico es el tiempo excedente que el tiempo da para que todo lo sucedido sea aprehendido. Éste no es, según Agamben, un segmento del tiempo cronológico ni el instante del final, es un tiempo que “urge en el tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo (...) y en este sentido el *tiempo que resta*” (Agamben, 2006: 72).

Ahora bien, ¿en qué consiste esta elaboración y transformación del tiempo? Aquí Agamben recurre a los conceptos de *typos* y *anakephalaíosis*⁸. El *typos*, traducido normalmente por “prefiguración”, ha sido tradicionalmente entendido como el anuncio dado en el pasado de un evento futuro, que debe servir de instrucción en el presente. Las palabras de Pablo parecen atestiguarlo así: “Todo esto les acontecía en figura, y fue escrito para aviso de los que hemos

⁸ Estas son palabras tomadas, naturalmente, del léxico paulino (*typos* en 1 Cor 10, 1-11; *anakephalaíómai* en Ef 1, 10).

llegado a la plenitud de los tiempos” (1 Cor 10, 11-12)⁹. Sin embargo, la relación “tipológica” entre los eventos del pasado y el tiempo mesiánico puede ser interpretada, de acuerdo con Agamben, no sólo como una relación de correspondencia “hermenéutica” sino en términos de “una tensión que comprime y transforma pasado y futuro, *typos* y *antítypos* en una constelación inseparable” (Agamben, 2006: 75). En el tiempo mesiánico se daría una resolución de la tensión entre pasado y presente, que comprimiría, transformaría y cumpliría de alguna manera el pasado. El tiempo mesiánico, dice Agamben, es:

un campo de tensión en el cual los dos tiempos entran en la constelación que el Apóstol llama *ho nyn kairós*, en donde el pasado (completo) vuelve a encontrar su actualidad y se transforma en incompleto, y el presente (incompleto) adquiere una suerte de complejión (Agamben, 2006: 79).

Aquí, sostenemos, es posible encontrar cierta “huella” mesiánica que nos conduce de Pablo a Benjamin, quien afirma:

El historiador que toma de aquí su punto de partida ya no deja más que la sucesión de acaecimientos le corra entre los dedos como un rosario. Coge la *constelación* en que su propia época ha entrado con una (época) anterior enteramente determinada. Funda así un concepto del presente como “tiempo-ahora”, en que están regadas astillas del (tiempo) mesiánico (Apéndice A) (Benjamin, 1995: 65).

A nuestro entender, siguiendo a Pablo y a Benjamin, es posible concebir al tiempo mesiánico no como un “tiempo” entre otros tiempos sino como la conexión misma entre pasado y presente, la contracción del pasado y su actualización. En relación con esto, Agamben comenta respecto de la utilización por parte de Benjamin del término “*Bild*”:

Bild es pues para Benjamin todo aquello (objeto, obra de arte, texto, recuerdo o documento) en lo que un instante del pasado y un instante del presente se unen en una constelación, en la cual el presente debe saber reconocerse como significado en el pasado, y en la que este pasado encuentra en el presente su sentido y

⁹ Las citas bíblicas han sido realizadas siguiendo la traducción presente en la *Biblia de Jerusalén*. Detallamos los datos correspondientes en la bibliografía.

cumplimiento. Pero nosotros hemos encontrado ya en Pablo una constelación similar entre pasado y futuro en lo que hemos llamado <<relación tipológica>> (Agamben, 2006: 138).

La relación “tipológica” entre presente y pasado a la que alude Agamben, y a partir de la cual pueden comprenderse algunos fragmentos del texto benjaminiano, se complementa con la noción de “recapitulación”. Agamben sostiene que “el tiempo mesiánico consiste en una recapitulación sumaria del pasado” (Agamben, 2006: 80) en la que aparecen todas las cosas, la totalidad del pasado, pero de una forma contracta, abreviada. Esta recapitulación produce un *pléroma*, una plenitud, que anticipa el *pléroma* escatológico, cuando “Dios será todo en todos” (1 Cor 15, 28). El *pléroma* mesiánico se muestra entonces como una anticipación del *pléroma* escatológico. Pero es importante resaltar aquí nuevamente que el tiempo mesiánico no se orienta hacia el futuro (aunque lo anticipe) sino hacia el pasado, ya que “para Pablo recapitulación, *anakephalaíosis*, significa que (...) el tiempo presente, es una contracción del pasado y del presente, y que, en la instancia decisiva, debemos arreglar cuentas sobre todo con el pasado” (Agamben, 2006: 81).

Una vez más es posible volver al texto de Benjamin, y pensar si no serán éstas, tal vez, algunas de las claves para comprender la reflexión del filósofo judío acerca de la relación entre memoria y liberación, es decir, entre rememoración y redención:

El tiempo ahora, que, como modelo del (tiempo) mesiánico, resume en descomunal abreviatura la historia de toda la humanidad, coincide rigurosamente con *aquella* figura que hace la historia de la humanidad en el universo (Tesis XVIII) (Ibídem: 65)

Esta “descomunal abreviatura” a la que se refiere Benjamin, ¿no sería tal vez la recapitulación del pasado? La “constelación” en la que entran distintos momentos históricos, cristalizados en una mónada, ¿no puede comprenderse como una relación tipológica, en el sentido en que la concibe Agamben? Estas semejanzas entre Benjamin y Pablo pueden ayudar, tal vez, a mostrar desde un ángulo, a primera vista insospechado, el mesianismo benjaminiano.

El tiempo ahora y el tiempo homogéneo y vacío: ¿reinterpretación de *chronos* y *kairós*?

Uno de los términos técnicos que Benjamin utiliza en *Sobre el concepto de Historia* es, como se sabe, el de “tiempo-ahora” (*Jetztzeit*). Éste aparece siempre en oposición al “tiempo homogéneo y vacío” y como expresión del tiempo mesiánico. Con esta expresión, señala Giorgio Agamben, Benjamin habría invertido cierta connotación antimesiánica del mismo en la historia reciente del vocablo (tanto en Schopenhauer como en Heidegger), restituyéndole así el mismo carácter de paradigma del tiempo mesiánico que tiene el *ho nyn kairós* en Pablo (Agamben, 2006). Sin embargo, entendemos que hay una diferencia significativa entre la *Jetztzeit* de Benjamin y el *ho nyn kairós* de Pablo, ya que en esta última expresión hay una palabra clave, que Benjamin no utiliza: *kairós*.

Es necesario aquí recordar la distinción, de origen griego, entre *chronos* y *kairós*, palabra esta última de la que Pablo hace uso para referirse a la experiencia del tiempo de las primeras comunidades cristianas (Gal 6, 10; Ef 5, 16; Col 4,5). *Chronos* representa la sucesión, el transcurrir inevitable del tiempo, con su cadencia ligada al ritmo homogéneo de los ciclos vitales y de la muerte. *Kairós*, por su parte, es el tiempo de la ocasión, un tiempo cualitativamente determinado, el momento oportuno para obrar. *Chronos* y *kairós*, sin embargo, no se oponen en términos absolutos, ya que, según comenta Agamben, el *kairós* no es sino *chronos* aprehendido, una parcela del *chronos*, contraída y abreviada (Agamben, 2006).

La distinción entre *chronos* y *kairós* sobrevivió al mundo griego en la que surgió. A través de Pablo de Tarso, pasó a representar, en el cristianismo posterior, un atributo divino. Puede afirmarse entonces que Pablo de Tarso se vale de una categoría helénica para nombrar e interpretar una experiencia (la de la llegada del Mesías) que escapa por completo a dicho mundo.

Como dijimos, Benjamin no habla de “*kairós*”, aunque la presencia kairológica sobrevuele las Tesis¹⁰. Cabe preguntarse por qué Benjamin no recurrió a este

¹⁰ Según comenta M. Löwy, poco después de recibir un ejemplar de las Tesis, Theodor Adorno comparaba la concepción del tiempo de Benjamin con el *kairós* de Paul Tillich. Este último era

término. Jeanne Gagnebin ha sugerido, al respecto, que tal vez la palabra “*Jetztzeit*” destacara, para dicho autor, “más fuertemente la conexión entre conocimiento histórico y comportamiento político presente” (Gagnebin, 2006: 299). Sin embargo, aún teniendo en cuenta que Benjamin no menciona la palabra *kairós*, creemos que vale la pena advertir que la oposición entre *Jetztzeit* y “tiempo homogéneo y vacío”, utilizada por el autor berlinés, puede encontrar, tal vez, sus raíces en aquella oposición más antigua.

En efecto, no resulta difícil comparar al “tiempo homogéneo y vacío” con el *chronos*, y a la *Jetztzeit* con el *kairós*. Pero es necesario también tener en cuenta que la distinción benjaminiana entre dos representaciones del tiempo se da en un marco histórico-cultural completamente diferente al del helenismo, insertándose aquélla en el marco de una crítica del “dogma” del progreso como mejora incesante de la humanidad. Esta crítica del progreso, señala Benjamin en la Tesis XIII, si se quiere ser “implacable” (*hart auf hart kommen*) tiene que dirigirse al elemento común a los diferentes predicados de la idea de progreso:

La representación de un progreso del género humano en la historia no puede ser dissociada de la representación de su marcha recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de esta marcha tiene que constituir la base de la crítica a la representación del progreso en absoluto (Benjamin, 1995: 60).

Si la hipótesis que estamos sugiriendo está bien encaminada, puede afirmarse que Benjamin toma y recrea una vieja distinción destinada a reflejar dos experiencias del tiempo “vitalmente” diferenciadas, aunque conectadas entre sí: la del *chronos* y la del *kairós*¹¹. Esta oposición, interpretada desde una inflexión materialista del pensamiento mesiánico, crítica de algunos aspectos centrales de la Modernidad, no puede sino asumir nuevos significados: el *chronos* pasa a ser el tiempo homogéneo, vacío; su cadencia puede tal vez asociarse a los

un socialista cristiano, colaborador de la Escuela de Frankfurt, que oponía al *chronos*, el tiempo formal, el *kairós*, un tiempo histórico lleno (Löwy, 2002).

¹¹ Con “experiencias del tiempo” nos referimos a la estructuración temporal de la vida social, a cómo se organiza el registro subjetivo y social del tiempo. A nuestro entender, la oposición benjaminiana entre el “tiempo-ahora” y el tiempo “homogéneo y vacío” no se refiere al tiempo en sí mismo, a la existencia objetiva de uno u otro tiempo sino a cómo éste es experimentado y vivido de acuerdo a parámetros históricos y sociales. Es decir, no creemos que el aporte fundamental de Benjamin se encuentre en una “ontología del tiempo”, sino en una fenomenología histórico-social del mismo.

ritmos de trabajo en la industria capitalista y al tiempo de trabajo abstracto generador de valor¹². El *kairós*, por su parte, está representado por el instante en que pasado y presente entran en una constelación que es capaz de romper el *continuum* de la historia, esto es, el momento revolucionario por excelencia.

Mesianismo y modernidad

Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho.

Walter Benjamin

El fragmento precedente de las Tesis presenta una particularidad que ha sido percibida por Giorgio Agamben. Se trata de que la palabra “débil” (*schwache*) fue destacada por Benjamin en su manuscrito. El filósofo italiano se pregunta: ¿por qué Benjamin destaca ese adjetivo, por qué la fuerza mesiánica es “débil”? Una respuesta posible, aduce, sería que Benjamin podría haber estado haciendo una alusión velada al pasaje de Corintios 2, 12, 9-10: “...que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza”. De acuerdo con Agamben, Benjamin estaría realizando una cita oculta del apóstol de los gentiles (Agamben, 2006).

Por su parte, Lowy ha señalado, sin negar dicha posibilidad, que la debilidad de la fuerza mesiánica puede obedecer también a una conclusión melancólica, por parte de Benjamin, de las posibilidades -escasas- de “alcanzar” la redención. Sin desvalorar dichas interpretaciones deseamos, en cambio, destacar otro elemento del citado pasaje de Benjamin. Nos referimos a la expresión “a cada generación” (*jedem Geschlecht*). ¿Por qué le ha sido dada “a cada generación” cierta fuerza mesiánica? ¿Es que acaso la redención está “a la puerta”, aunque ésta sea más bien pequeña, tal como sugiere el apéndice B “Pues en él cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías” (Benjamin, 1995: 61)? ¿Tenía acaso Benjamin la esperanza de una redención de la humanidad en el sentido pleno de la palabra, es decir, de una liberación completa de los oprimidos de hoy, que cumplirían de ese modo el anhelo de los

¹² Cfr.: Marx, 2002.

esclavizados de ayer? En ese caso, ¿no hubiera sido contradictoria dicha esperanza con su crítica de la noción de progreso?

Estas preguntas, que traducidas a términos políticos harían referencia a la concepción benjaminiana de la revolución, podrían ser interpretadas en términos de una filosofía de la historia del siguiente modo: ¿Cuál es la relación de cada momento histórico con el cumplimiento de las expectativas que éste entraña? ¿Cómo se vincula el desarrollo histórico –el pasado, las proyecciones utópicas o distópicas del presente- con cada circunstancia en particular? Intentaremos responder estas preguntas, pero para ello, previamente, haremos un brevísimo comentario acerca de la inclusión de la problemática mesiánica en el pensamiento de Hegel, ya que esto nos permitirá poner blanco sobre negro la particularidad del abordaje benjaminiano de la cuestión.

Como es sabido, Hegel concibe al desarrollo de la historia universal como signado por el progreso dialéctico del Espíritu en su autoconocimiento: “el fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice. (...) La historia representa entonces el conjunto de las fases por las que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad” (Hegel, 1946: 49-125). Lo que interesa destacar aquí es que cada momento en el desenvolvimiento del Espíritu encuentra su justificación y legitimidad en el conjunto del proceso, quedando aquello que de “natural” o “inmediato” tienen los pueblos (algunos pueblos) fuera del ámbito de lo “racional”. Esta concepción dialéctica del decurso histórico puede ser leída, merced a Agamben, como una secularización más o menos consciente del núcleo de la concepción mesiánica del tiempo, es decir, el cumplimiento del tiempo en el *pléroma*¹³. Sostiene

¹³ Esta idea del filósofo italiano se funda en una observación que, estimamos, resulta clarificadora. Ésta se refiere a la traducción alemana del verbo griego *katargein*. Este verbo es utilizado por Pablo de Tarso para referirse a la suspensión y, simultáneamente, al cumplimiento de la Ley que tiene lugar bajo el reinado del Espíritu. Dicho verbo, señala el italiano, fue traducido por Lutero como *aufheben*, esto es, el verbo clave de la dialéctica hegeliana. Por estos motivos, Agamben sostiene que es probable que la traducción de Lutero haya sido la vía a través de la cual el término *Aufhebung* fue adquiriendo la fisonomía que Hegel recogió y elaboró. Resulta así que “un término genuinamente mesiánico, que expresa la transformación de la ley por efecto del poder de la fe y del anuncio, llega a ser así el vocablo clave de la dialéctica” (Agamben, 2006: 101). A partir de esto, Agamben afirma: “si la genealogía de la *Aufhebung* aquí propuesta es correcta, entonces no sólo el pensamiento hegeliano, sino toda la Modernidad –entendiendo por estos términos la época que se halla bajo el signo de la *Aufhebung* dialéctica- está empeñada en un cuerpo a cuerpo hermenéutico con lo mesiánico,

Agamben: “En Hegel emerge también una exigencia genuinamente mesiánica en el problema del *pléroma* de los tiempos y del fin de la historia. Pero Hegel entiende el *pléroma* no como la relación de todo instante con el mesías, sino como el resultado último de un proceso global” (Agamben, 2006: 102).

El resultado último de un proceso global. A nuestro entender, con esta frase Agamben abre la puerta a pensar que, a partir de Hegel, se proyecta una representación del progreso que cabe comprender como la secularización del *pléroma*; un *pléroma* devenido inmanente e historizado, que se cumple en la totalidad del proceso dialéctico. Sin embargo, de esto resulta una transformación, cabría decir, una “domesticación”, del tema mesiánico que le hace perder algunos de sus caracteres fundamentales, ya que, para un pensamiento genuinamente mesiánico, el *pléroma* no puede entenderse como el resultado final de un proceso. Entenderlo de este modo supone, en efecto, una teodicea histórica, tal como conocemos precisamente en Hegel: todas las injusticias pasadas, todo el sufrimiento, quedarían justificados por el decurso histórico en el que el Espíritu se desenvuelve. Y por esto, para Agamben, en la interpretación de Pablo (pero podríamos agregar, en la de cualquier autor influido por motivos de raigambre mesiánica) “...es decisivo aquí que el *pléroma* de los *kairoí* sea entendido como la relación de cada instante con el mesías –cada *kairós* está relacionado inmediatamente con Dios (*unmittelbar zu Gott*) –y no -según el modelo que Hegel dejará en herencia al marxismo- como resultado final de un proceso (...) cada tiempo es la hora mesiánica” (Agamben, 2006: 80). Ahora bien, la afirmación de Benjamin de que “a cada generación” le ha sido dada una “débil” fuerza mesiánica, ¿no puede entenderse como una exhortación a que cada presente reconozca el llamado mesiánico que le es propio? ¿No es válido interpretar la Tesis benjaminiana en el sentido de que no es dable esperar una completa liberación de la humanidad, pero que debe lucharse incansablemente por alcanzarla? Ya que si la fuerza no fuese débil, sino poderosa, bastaría con que ésta apareciera una vez en la historia para dar con tierra sobre todo tipo de subyugación y explotación. Pero la historia como una acumulación de catástrofes desmiente que esto haya sucedido y no brinda demasiadas esperanzas de que alguna vez

en el sentido de que todos sus conceptos decisivos son interpretaciones y secularizaciones más o menos conscientes de un tema mesiánico” (Agamben, 2006: 101).

vaya a suceder. Mientras tanto, la fuerza mesiánica, aunque débil, no llega a extinguirse...

A nuestro entender, Benjamin indica que lo constitutivo de la experiencia humana no es el reino mesiánico sino el llamado a su construcción aquí y ahora¹⁴. Esta interpretación que realizamos ubica al autor berlinés como una referencia valiosa para la constitución de una teoría crítica de la sociedad contemporánea o de un “materialismo que no tiene nombre” (Gandler, 2010)¹⁵; como un hito en la construcción de un pensamiento que no renuncie a las dimensiones utópicas de la praxis humana –cayendo así en la desesperanza o el conformismo- ni tampoco las subsuma bajo el ideal del progreso. Esto implica, claro está, romper con una concepción conciliadora de la dialéctica, como aparece en Hegel y en algunas versiones del marxismo, y explica por qué, como señala Agamben, la relación con el Mesías debe comprenderse como una relación que compete a *cada instante* y no como el resultado final de un proceso. En la Modernidad, podría decirse, hay un *chronos* que promete, al final y en su infinita realización el *kairós*. Pero el *kairós* resulta así negado, porque un *kairós* que se pospone no es tal.

En la relación permanente de cada instante con el Mesías, en la percepción de que cada tiempo es la hora mesiánica, está el fundamento de toda práctica de liberación, que se ve orientada por la utopía de un mundo libre de todo tipo de explotación y subyugación: el reino de la libertad. El presente exige su cumplimiento y todo tiempo es, para sí, tiempo presente.

Conclusiones

El pensamiento profundamente pesimista de Benjamin no cayó en el cinismo ni en la desesperanza total. Benjamin afirma, como citamos al comienzo de este trabajo que “si la abolición de la burguesía no llega a consumarse antes de un momento casi calculable (...) todo estará perdido. Es preciso cortar la mecha antes de que la chispa llegue a la dinamita” (Benjamin, 2002: 52). Ni el propio

¹⁴ La influencia de Franz Hinkelammert en nuestra interpretación del texto benjaminiano resultará, para el conocedor del pensamiento del anterior, obvia. Acerca de las conexiones entre la noción *hinkelammertiana* de sujeto y la filosofía de Benjamin Cfr.: Hinkelammert 2010, Fernández Nadal 2012 y Fernández Nadal y Silnik, 2012.

¹⁵ Véase la nota número 3.

Benjamin, que logró anticiparse en muchísimos aspectos a su propio tiempo, pudo imaginar los derroteros que la mecha tomaría. Hoy, como entonces, aunque en vistas del deterioro social y ambiental al que conduce la extensión y profundización de las relaciones mercantiles por todo el orbe, más todavía, es preciso cortar la mecha, antes de alcanzar ese “estado mundial de desesperación” al que Benjamin se refería en *El capitalismo como religión* (Benjamin, ¿1921?). De aquí que ocuparse de Benjamin represente, desde nuestra posición, una reflexión tendiente a encontrar inspiración para continuar y fundamentar, en todas las vías en las que sea posible, una crítica de la idea de “progreso”, tal como se manifiesta en el mundo contemporáneo: como fetiche del desarrollo económico, como avance científico-técnico, como crecimiento del producto bruto interno. La débil voz que llama al reconocimiento entre los seres humanos como tales y a la lucha contra todas las estructuras económicas y políticas que se imponen sobre la base de la explotación y la violencia debe hacerse escuchar.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2006), *El tiempo que resta*, Madrid. Trotta.
- Benjamin, Walter (¿1921?) “Kapitalismus als Religion“, Disponible en: <http://raumgegenzement.blogspot.de/2009/11/02/walter-benjamin-kapitalismus-als-religion-fragment-1921/>. Consultado en fecha 10 de junio de 2012.
- , (1995), “Sobre el concepto de Historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago, ARCIS/LOM Ediciones.
- , (2002), “Avisador de incendios”, en *Calle de mano única*, Madrid, Editora Nacional.
- Biblia de Jerusalén* (1975), Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Gagnebin, Jeanne Marie (2006), “Über den Begriff der Geschichte“, en Burkhardt, Lindner (Comp.), *Benjamin Handbuch*, Stuttgart, J.B. Metzler, pp. 284-300.
- Fernandez Nadal, Estela (2012), “Recepción de la teoría crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert”, en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Bogotá, n° 158, en prensa.

Fernández Nadal, Estela y Gustavo David Silnik (2012), *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires, CLACSO y Ciccus Ediciones.

Gandler, Stefan (2010), "Historia, progreso y tiempo. El universalismo concreto de Walter Benjamin". Ponencia presentada en el III Seminario Internacional de Políticas de la Memoria, *Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria*. Octubre de 2010, Centro Cultural Haroldo Conti, Buenos Aires, Argentina.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1946), *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Argentina, Revista de Occidente.

Hinkelammert, Franz (2010), *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José de Costa Rica, Arlekin.

Küpper, Thomas y Skrandies, Timo (2006). "Rezeptionsgeschichte", en Burkhardt, Lindner (Comp.), *Benjamin Handbuch*, Stuttgart, J.B. Metzler, pp. 17-56.

Löwy, Michael (2002), *Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (2002), *El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Scholem, Gershom (1998), *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.