



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# Las categorías de mesianismo y redención en el concepto de historia de Walter Benjamin

Autor:

Casullo Amado, Mariana

Tutor:

Cragolini, Mónica B.

2008

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis  
5.5.12

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 842.520	MESA
19 MAR 2008	DE
Agr.	CAS

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

Tesis de licenciatura  
Carrera de Filosofía  
Directora: Dra. Mónica Cragnolini

Mariana Casullo Amado – L.U.: 92.515.717  
Marzo, 2008.

**Las categorías de mesianismo y redención  
en el concepto de historia de Walter Benjamin**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

**ÍNDICE**

<b>Introducción: Itinerario para una aproximación a <i>Sobre el concepto de historia</i></b>	<b>2</b>
1. Hipótesis iniciales	5
2. Síntesis de los contenidos y propósitos de cada capítulo del trabajo	5
<b>Capítulo 1: Datos preliminares sobre la relación de Walter Benjamin con el pensamiento judío</b>	<b>9</b>
<b>Capítulo 2: Algunos conceptos de Walter Benjamin que aportan al análisis de las tesis de la Historia</b>	<b>13</b>
1. El concepto de verdad	15
2. Pasado y narración	20
3. La imagen dialéctica: el historiador como artista	21
4. A modo de conclusión	24
<b>Capítulo 3: Lo mesiánico en la tradición religiosa judía</b>	<b>27</b>
1. La fuente histórica de lo mesiánico	28
2. Alianza y promesa: primer momento mesiánico	32
3. Un segundo tiempo mesiánico escatológico	34
4. La nueva alianza	35
5. Lo mesiánico en lo temporal: inminencia e irrupción	37
6. Característica y variables mesiánicas en el judaísmo	39
7. El mesianismo como liberación histórica universal	41
8. Conclusiones parciales sobre mesianismo, a partir del legado judío	47
<b>Capítulo 4: Lo mesiánico: encuentro entre “materialismo histórico” y “teología”</b>	<b>49</b>
1. Pensar la historia en los umbrales de la Modernidad	51
2. La cuestión del pasado	53
3. Redención: verdad y justicia	55
4. ¿Por qué la teología “salva” al “materialismo histórico”?	58
<b>Capítulo 5: El “tiempo-ahora” y el ángel de la historia</b>	<b>61</b>
1. El “tiempo-ahora”	62
2. El ángel (mesiánico) de la historia: elementos para su composición narrativa-	66
3. La cita	67
4. El presente y la tarea del historiador	70
5. El ángel de la historia	72
6. El ángel de la historia <i>mira hacia atrás</i>	75
7. El pasado, desde el ángel benjaminiano y desde Marx	81

<b>Capítulo 6: Un pensamiento de riesgo: consideraciones finales sobre los argumentos teóricos de Benjamin con respecto a política, teología y mesianismo</b>	<b>87</b>
1. Lo mesiánico: un pensamiento de riesgo	88
2. Elementos de la nueva escena benjaminiana sobre historia	89
<b>Bibliografía primaria</b>	<b>96</b>
<b>Bibliografía secundaria</b>	<b>97</b>

**Introducción: Itinerario para una aproximación a *Sobre el concepto de historia*.**

## 1. Hipótesis iniciales

Inicié este trabajo a partir de cuatro hipótesis que guiaron mi abordaje al texto de Walter Benjamin *Sobre el concepto de historia*:

- 1- El texto de Benjamin permite incorporar al estudio de la historia la idea crítica de una temporalidad mesiánica (la del *tiempo-ahora*) que resignifica de manera determinante la relación entre pasado y presente en la tarea del historiador
- 2- El abordaje de corte mesiánico en el citado trabajo de Benjamin aporta a la conformación de un nuevo papel crítico del historiador, en relación a posturas éticas y a cómo se sitúa para ejercer su mirada cognitiva
- 3- El escrito de Benjamin se erige, desde esta idea de exigencia mesiánica de redención (por la verdad y justicia en la tierra) en un planteo explícito que habilita cuestionar, en la actualidad, tanto al progresismo burgués liberal que predomina en el presente del sistema capitalista, como también cuestionar las posiciones progresistas de las distintas variables de las izquierdas políticas e intelectuales (comunismo, socialismo, socialdemocracia y populismo )
- 4- El escrito *Sobre el concepto de historia* conserva una singular vigencia conceptual en lo filosófico, político y teológico mesiánico. Vigencia que posibilita incorporarlo al presente de las discusiones sobre la crisis de la política y lo político, desde el punto de vista de *discutir críticamente con las tesis benjaminianas*, planteando sus aciertos y aportes, así como tratando sus contradicciones.

## 2.- Síntesis de los contenidos y propósitos de cada capítulo del trabajo

Como se afirmó en las hipótesis citadas, el propósito de este trabajo es abordar el concepto de mesianismo en la relación entre historia y política, según fue formulado por Walter Benjamin como crítica a diversas reflexiones prevalecientes en su época, tanto en el campo académico, como en el campo de lo político. En efecto, a las concepciones historicistas –sustentadas en la lógica del progreso y en la concepción de un tiempo homogéneo y continuo- Benjamin opone una idea de la historia que hace foco en el

presente como lugar de manifestación de las claves de comprensión simultánea del pasado y del futuro (éste último, entendido como “pasado pendiente” de realización).

Estas cuestiones pueden ampliarse con las siguientes preguntas que guiaron el desarrollo del trabajo: ¿Cuáles son las fuentes y las marcas del judaísmo en Benjamin para su trabajo sobre el mesianismo? ¿Cuáles son los conceptos centrales que utiliza en sus estudios críticos sobre la historia? ¿Cuál es la historia del mesianismo judío y, en particular cuáles fueron sus etapas, a partir de las cuales Benjamin extrae sus ideas de catástrofe, promesa, mesianismo y redención y liberación de la historia? ¿Cómo trabaja en *Sobre el concepto de historia* los núcleos problemáticos centrales respecto del tema mesiánico, entre ellos memoria, “tiempo-ahora” y su alegórico ángel de la historia? ¿Qué conclusiones se pueden extraer del pensamiento crítico de Benjamin y cómo se puede abrir un espacio de reflexión con respecto a sus consecuencias teóricas y políticas?

Estos interrogantes apuntan a las diferentes dimensiones que configuran lo mesiánico en Benjamin. Mi trabajo consistió, en principio, en abrir cada una de estas problemáticas y desarrollarlas en términos teóricos conceptuales a través de las sucesivas secciones que lo integran. En el transcurso de la investigación, surgieron cuestiones o interrogantes que iluminan zonas específicas del análisis que desarrollaré en cada uno de los capítulos

Desde esa perspectiva, dediqué el **capítulo 1** a exponer un panorama introductorio sobre la atmósfera de época en la cual vivió Benjamin en relación a las influencias del judaísmo en su pensamiento, y cómo emergen en dicho clima cultural las problemáticas sobre mesianismo, redención, la idea de una antinomia entre el bien y el mal - en este caso como teodicea moderna-, las lecturas de la Biblia, de la Torá, de la Cábala, su relación de amistad con Gershom Scholem, instancias que lo relacionaron desde su juventud con ideas de origen religioso y de debate teológico con respecto a mesianismo, esperanza y espera redentora, elementos que se constituyeron en fuentes, para luego ejercitar su crítica al historicismo y pensar otra historia.

Dediqué el **capítulo 2** a las nociones, conceptos e imágenes benjaminianas que considero decisivas en sus ensayos filosófico. Por eso, las sustraje del tema

específicamente mesiánico, con el objetivo de abordarlas en la continuidad de conceptos de sus análisis filosófico-políticos. En este capítulo el concepto de historia en su relación con lo mesiánico esta presente en la pregunta por la historia desde distintos paradigmas (estéticos, teológicos y políticos) a lo largo de la obra benjaminiana. La idea es focalizar el texto sobre las *Tesis*, y bajo ese recorte específico, articulo los otros temas, nociones, textos. La particularidad de su pensamiento es que no se pueden escindir o aislar sus textos, ni aplicar un hilo interpretativo-comprensivo que considere la obra en sí de Walter Benjamin como una cuestión definida.

En el **capítulo 3** abordo las fuentes históricas y teológicas de la religión judía en relación a la Alianza del pueblo de Israel con lo divino, y a la Segunda Alianza de carácter más escatológico, tratando de extraer del pensamiento de Gershom Scholem y de Hermann Cohen (dos de los estudiosos y autores sobre esta temática que resultaron de vital importancia para Benjamin) aquellos universos de significados, mundos simbólicos y dimensiones culturales que constituyeron lo sustancial de la problemática del Mesías y de la doctrina mesiánica.

En el **capítulo 4** busco la propuesta central del pensamiento de Benjamin en la I Tesis sobre el encuentro entre filosofía política desde la visión materialista y la teología, que es lo que aporta una visión distinta y disruptiva de la historia, y también la posibilidad a través de una espiritualización, según el lenguaje de Benjamin, de confrontar la visión mecanizada de la historiografía. A su vez, aparece el concepto de lo mesiánico como fuente y variable enriquecedora de la política, siendo esta experiencia mesiánica del “tiempo- ahora” la que sustenta y remite a su vez a la idea de verdad, justicia y redención, lo que abre la cuestión al tema ético político en cuanto al rol del historiador materialista.

El desarrollo del **capítulo 5** se concentra en la noción de “tiempo-ahora” que refiere al tiempo propiamente mesiánico para Benjamin, a las astillas mesiánicas que encierran en su singularidad la posibilidad de una comprensión de la historia universal en su capacidad “redentora” de la humanidad. Analizo, además, la figura de la “cita” como condición fundamental de la escritura crítica del historiador benjaminiano. Analizo, además, la tesis IX de Benjamin del ángel de la historia, figura alegórica que me permite procesar y corroborar - desde diferentes puntos de vista problemáticos - la elaboración crítica de un renovado conocimiento sobre la historia a partir de las dimensiones y experiencias de lo mesiánico. Por último, en este capítulo planteo, desde los antecedentes puntualizados, la



intencionalidad política de Benjamin en cuanto a su discusión con Marx, con el marxismo vulgar, con las variables progresistas y la socialdemocracia de su tiempo.

Finalmente, en el **capítulo 6** expondré determinadas dimensiones y elementos de discusión conceptual que las propias tesis de Benjamin plantean, con el propósito de abrir un espacio de reflexión crítica con las ideas del filósofo, que enriquezcan el tema sobre la historia. Teniendo en cuenta lo que en las consideraciones finales expongo como un *pensamiento de riesgo* desarrollado por Benjamin en su intento de ejercer un cuestionamiento a posiciones académicas y políticas, propongo que esa capacidad de disconformidad lleva a la posibilidad de ampliar permanentemente los ámbitos del debate sobre las cuestiones tratadas.

**Capítulo 1: Datos preliminares sobre la relación de Walter Benjamin con el pensamiento judío**

Las marcas judías en la vida y en la obra de Walter Benjamin son múltiples e impregnan los momentos centrales de su pensamiento y delinear algunas de sus principales concepciones. Las marcas familiares, signadas por la asimilación de sus padres en el marco de la burguesía judía berlinesa que desde mediados del siglo XIX acaparaba gran parte de la vida cultural y económica de la capital del imperio, son marcas profundas que atraviesan una vida en conjunción con una pertenencia previa a toda racionalización. Escindir su pensamiento de sus raíces judías es desgarrarlo de su núcleo esencial. Incluso a la hora de analizar su etapa materialista, marxista, no se pueden obviar las huellas con que el legado judío signa su derrotero teórico en cada una de las etapas de su vida intelectual, desde sus primeros escritos de juventud hasta su testamento filosófico-político.

Puede afirmarse, en relación al presente trabajo, que la tradición del mesianismo judío es lo que le va a permitir el ejercicio de la crítica del historicismo y del mito del progreso como así también va a dar lugar a su nueva visión crítica de la historia. Sus lecturas de la Biblia y la Cábala, compartidas durante su juventud con Scholem, alimentan su teoría del lenguaje, sus reflexiones sobre la memoria y la influencia de la rememoración judía. En estas fuentes que lo empujan al pasado, *hacia atrás*, es donde Benjamin reencuentra, en ciertos conceptos, iluminaciones que le permiten aclarar mejor las contradicciones que observa en la modernidad capitalista y en las formas políticas y teóricas de comprenderla.

Frente a la estática visión de la historia como progreso (o como decadencia, asentada sobre la misma visión del tiempo “homogéneo y vacío” [tesis XIII]<sup>1</sup>), Benjamin encuentra en el modelo teológico del judaísmo una visión de la historia como continuidad negativa, abierta sin embargo a la esperanza. Es decir, el legado judaico no sólo le va a permitir construir su lapidaria crítica del mito del progreso y del fracaso de la socialdemocracia como política revolucionaria sino, a la vez, le va a permitir afirmar la dialéctica de la esperanza en medio de la catástrofe.

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Trad. P. Oyarzún Robles, Chile, Arcis-Lom, s/f, p. 60. Este texto también se ha difundido con el título de *Tesis sobre filosofía de la historia*. Hay varias versiones en castellano. En la bibliografía que cierra el trabajo puede encontrarse referencia de las traducciones que de éste y otros textos han sido tenidas en cuenta.

El mesianismo como dimensión en la historia se va a convertir para Benjamin en la clave del distanciamiento reflexivo con respecto a una concepción de la historia imposibilitada de comprender críticamente la ilusión promovida por un tiempo homogéneo y lineal en tanto devenir infinito capaz de ofrecer a los hombres la bienaventuranza de un mundo mejor. La temporalidad religiosa judía, asociada estrechamente al advenimiento del Mesías, vislumbra que la espera del bien no puede sortear la presencia del mal. Presencia esta última que atraviesa la historia en su doble significación: como fuerza demoníaca, es decir, destructiva y, también como potencia creadora. La historia es el escenario donde se despliegan dichas fuerzas.

En este sentido, la crítica al historicismo de Benjamin se detiene a contemplar el otro rostro de la racionalidad que la sustenta como parte de la cultura ilustrada de Occidente. Desde la mirada marginal y hasta subalterna del judío en un mundo categóricamente cristianizado y luego secularizado, se sustrae a esa gran epopeya de la razón burguesa que cristalizó elocuentemente en la filosofía de la historia hegeliana.

Como buen heredero de la tradición judía que tan rápidamente pasó como pueblo de una narración mítica a una memoria de su historia, para Benjamin esa *historia* es el único lugar posible para la redención porque en ella habita, a un mismo tiempo, la promesa de la felicidad y la efectiva presencia del horror. En tal dirección, el autor de *Sobre el concepto de historia* se va a oponer a la concepción de la historia afincada en una teoría del progreso cuyas realizaciones alcanzan a todos los hombres y mejoran definitivamente a la humanidad.<sup>2</sup>

Con ese eco teológico de fondo, entre catástrofe y esperanza, Benjamin escribe bajo la sospecha de que también la modernidad ilustrada está atravesada por la presencia de la barbarie en estado de expansión y se va a internar en las grietas del muro de la racionalidad para atisbar el otro lado de sus fallidos optimismos, para encontrar en ellos la promesa latente del reino de los justos. El filósofo berlinés escribe *Sobre el concepto de historia* en

---

<sup>2</sup> “Mirada del exiliado de todo poder –escribe Ricardo Forster– del derrotado una y otra vez pero que, en esa desazón de la derrota, siguió encontrando motivos y fuerzas para seguir caminando sin un rumbo fijo por las sendas laberínticas de la historia, en pos de una promesa cuya garantía de cumplimiento no dependía de la razón sino de un sinnúmero de eventualidades que, paradójicamente, la volvían cada vez más frágil pero más indispensable. Mirada cansada de quien ha acumulado la experiencia de generaciones y que conoce lo que significa estar en el margen de poder, de todo poder para sostenerse exclusivamente en la silenciosa página de un libro. Sin garantías pero, no por ello, sin ilusiones, el mesianismo judío leyó la historia desde la expectativa de una esperanza irrenunciable porque nacía, año tras año, del dolor y del infortunio”. R. Forster, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 37.

1940, cuando la tempestad de la barbarie bélica exigía una profunda y radical crítica de la totalidad del proyecto moderno, que con el ascenso del nazismo había alcanzado la extrema consumación del nihilismo moderno y, lejos de ofrecer el nuevo ideal de un hombre liberado de sus dogmas y de sus antiguas cadenas, acabó generando el hombre del “mal absoluto”.

Hay en esta visión de Benjamin una suerte de bifurcación comprensiva, la apertura de dos caminos que parecen separarse allí donde están más próximos: un camino que conduce hacia la promesa mesiánica, lugar del reencuentro del nombre con la cosa, y otro camino que conduce al hombre al terreno de la irreparabilidad.

Para acercarse al soplo esperanzador del mesianismo, Benjamin redescubre la persistencia de lo *otro* de la historia. Y ese otro capaz de reconducir hacia la redención proviene de la tradición judía y de aquellas voces de la cultura europea que, lejos de repetir insistentemente la canción del progreso, se detuvieron ante las figuras del desamparo, la errancia, la indigencia. A los ojos de Benjamin, estas figuras vejadas y oprimidas, carentes de rumbo, representan el extremo, un punto límite, desde el cual es posible creer en la redención. Tales figuras forman parte de lo *otro* del discurso dominante, del mundo material del dominio, que preconice la realidad a la medida de su representación de la verdad, olvidando aquello que queda por *fuera* de él. La memoria, en tanto acto de recordación, es la que le va a permitir a Benjamin denunciar esa falsa universalidad establecida según la visión de la historia de los vencedores que se rige por la teoría del progreso y por el historicismo.<sup>3</sup>

Ver en cambio la historia desde el punto de vista de la redención, de esa esperanza en la promesa, es reconocer en el pasado de los vencidos y olvidados de la historia una injusticia todavía vigente, y la tarea de la recordación es la de rescatar del pasado ese derecho a la justicia por arribar. La redención que está pensando Benjamin es la redención del sentido. Si verdad y justicia se presentan escindidas, Benjamin intenta pensar el cruce entre ambas para una nueva visión de la historia.

---

<sup>3</sup> Al respecto de esta mirada mesiánica esperanzada dice Reyes Mate que “La conciencia mesiánica de que hay una promesa para este mundo le va a permitir repensar el concepto de bienestar desde el de redención, es decir, le va a permitir no dar por cancelado el derecho a la felicidad de los vencidos”, en Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 59.

## **Capítulo 2: Algunos conceptos de Walter Benjamin que aportan al análisis de las tesis de la historia**

Para comprender el curso de la reflexión sobre el concepto de historia en Walter Benjamin resulta necesario considerar previamente –en el propio abordaje de Benjamin de este tema vinculado estrechamente a la problemática mesiánica– la continuidad de ciertos conceptos conducentes en sus análisis filosófico-políticos.<sup>4</sup>

La tarea crítica de Walter Benjamin reúne no sólo complejos mundos de interés en lo filosófico, estético, teológico, literario, cultural y político, sino también particulares herramientas conceptuales con que encaró sus trabajos académicos y ensayísticos. Esto le permitió exponer, además de una erudición *en cruce de campos de saberes y disciplinas* y una rigurosidad interpeladora manifiesta sobre los fenómenos estudiados, una capacidad de creación metodológica, organizativa y expositiva de alta originalidad en el campo del pensamiento.

Estas características del autor exigen, con respecto, en este caso, al tema “historia y mesianismo”, que sea necesario seleccionar, despejar y señalar sumariamente algunos de los conceptos que hacen a la trama de su pensamiento teórico (que se fue afianzando desde sus primeros escritos de juventud) para una mejor comprensión de los fragmentos *Sobre el concepto de historia*.

En este sentido, esta selección de nociones que se encara en el presente capítulo, nociones como *verdad y su relación con el conocimiento, verdad y justicia, verdad e historia, narración e historia, narración y pasado, pasado e historiador materialista, imagen dialéctica, relación pasado-presente, y relación historia y redención*, constituyen a la vez un cuerpo constelar de problemáticas de creación benjaminiana, y un mapa que en sus articulaciones, puentes y caminos interrogativos conforma marcas de su mundo filosófico-reflexivo y biográfico-intelectual singularmente acentuado desde su ser académico, su ser judío, su ser crítico literario, su ser narrador, su ser un intelectual politizado. Elegir por lo tanto para su especificación el recorte de dichos conceptos del marco de su obra, conceptos

---

<sup>44</sup> La literatura sobre Benjamin tiene también en su haber múltiples y diversas interpretaciones: unas elaboran un “corte epistemológico” y separan la obra de juventud “idealista” y teológica de la obra “materialista” y revolucionaria de la madurez; otras toman su obra como un todo homogéneo y no toman como algo significativo el descubrimiento de Benjamin del marxismo; y una “tercera” clase (que es la que se sigue en el presente trabajo) que encuentra una línea de continuidad en el itinerario intelectual del filósofo alemán.

de índole epistemológicos, gnoseológicos y filológicos, extraídos del universo de escritura y literatura benjaminiana, permitirá una más clara comprensión de las claves mesiánicas que respaldan sus posiciones interpretativas sobre la época histórica moderna.<sup>5</sup>

## 1.- El concepto de verdad

En la “Introducción” a *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin ofrece una “metodología”, un modo de acceder a gran parte de su obra y en especial a *Sobre el concepto de historia*. Entre otras nociones, en esta introducción aparecen dos fundamentales: la de verdad como “muerte de la intención” y la de idea como “mónada”.

La especificación del método con el cual Benjamin elabora y sustenta sus reflexiones sobre el “concepto de historia” es un punto esencial para emprender una lectura de las *Tesis*<sup>6</sup>, teniendo en cuenta el eco (incidencia fuerte) que este término “tesis” provoca en relación al resto de sus textos y al campo filosófico en general cuando se habla de su obra. Más aún cuando el título con el que por lo general se la cita es *Tesis sobre la filosofía de la historia* [*Geschichtsphilosophischen Thesen*] porque el término “tesis” y su aparente encuadramiento en una “filosofía de la historia”, para ciertos intérpretes pueden prestarse a confusión y equívoco.

Susan Buck-Morss acertadamente señala que la meta de Benjamin en el proyecto de los *Pasajes*, de las *Tesis*, y de otros tantos escritos suyos, es “construir no una filosofía de la historia, sino filosofía a partir de la historia, o (lo que significa la misma cosa) reconstruir el material histórico como filosofía (...) [construir] una representación gráfica concreta de la verdad, en la que las imágenes históricas volvieran visibles las ideas filosóficas”.<sup>7</sup> En otras palabras, propone un modo de conjugar el dinamismo propio de la historia con la exposición

---

<sup>5</sup> Como el trabajo centra su objeto de análisis en el último escrito de Walter Benjamin *Sobre el concepto de historia* y al ser toda su obra demasiado amplia como para poder exponerla aquí con el suficiente detalle, la misma será abordada de un modo más selectivo y haciendo siempre referencia a este ensayo.

<sup>6</sup> Para favorecer una lectura dinámica del escrito, se utiliza la abreviación *Tesis* para hacer referencia a *Tesis sobre filosofía de la historia* o *Sobre el concepto de historia*.

<sup>7</sup> Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. Nora Rabotnikof, Col. La balsa de la Medusa 79, Madrid, Visor, 1989, p.72. A la complejidad que acarrea la comprensión de la metodología crítica de Benjamin, Buck-Morss le suma las imprecisiones filológicas que produce la traducción del término *Geschichtsphilosophischen*. El idioma alemán permite crear conceptos a partir del montaje de otros dos conceptos sin necesidad de especificar la conexión semántica entre ambos (ejemplos: *Geschichts/philosophischen*, *Natur/ Geschichts*) que en el caso del inglés (o el castellano) si necesita de una especificación más puntillosa: habitualmente se traduce por “filosofía de la historia” o “filosofía histórica” cuando, como precisa la autora, un término menos confuso, e incluso más correcto, sería “historia filosófica”.



filosófica. Al respecto de este señalamiento de Buck-Morss, se podría citar al Benjamin de *El origen del drama barroco alemán*:

“Es característico del texto filosófico enfrentarse de nuevo, a cada cambio de rumbo, con la cuestión del modo de exposición. En su forma acabada el texto filosófico sin duda terminará convirtiéndose en doctrina, pero la adquisición de tal carácter acabado no se debe a la pujanza del mero pensamiento. La doctrina filosófica se basa en la codificación histórica.”<sup>8</sup>

Para Walter Benjamin la llamada “filosofía de la historia” se desarrolla en torno al problema de la exposición de los hechos. Ante este desarrollo hay una tendencia antiteórica que va a llegar a ser fundamental en el pensamiento crítico de Benjamin, donde su escritura no busca que el fenómeno quede atrapado y dominado conceptualmente. Dice Benjamin:

“Es propio de la escritura detenerse y comenzar desde el principio a cada frase (...) pues su objetivo no es arrebatar al lector, ni tampoco entusiasmarlo. Sólo está segura de sí misma cuando lo obliga a detenerse en los momentos de la observación. Cuanto más vasto sea su objeto, tanto más distanciada resultará esta observación.”<sup>9</sup>

Este posicionamiento reflexivo no debe confundirse, según Benjamin, con una intencionalidad subjetivista. Para el autor de las *Tesis* el fenómeno excede la intención del sujeto que conoce, incluso excede la vida del hombre que conoce, que jamás puede llegar a reducirlo ni a agotarlo en el concepto. La incompletud de la obra ante su propia idea absoluta es la que permite, posibilita, que la obra se exprese por sí misma; la obra va más allá de las intenciones del autor, del artista, del historiador benjaminiano. De aquí que el lema “no explicar las cosas, mostrarlas” será esencial luego para su proyecto de *Los pasajes*.

Es pertinente aclarar que, en este orden de cosas, Benjamin establece una distinción entre conocimiento y saber de la verdad, cuando plantea esta posibilidad de que el conocimiento puede ser interrogado y la verdad no. “Porque en cuanto a unidad en el ser y no en cuanto a unidad en el concepto, la verdad está afuera del alcance de toda pregunta...”, escribe Benjamin.<sup>10</sup> La verdad se automanifiesta, se expone a sí misma en las ideas, en una forma exterior a la conciencia y se resiste a ser proyectada en el dominio de un conocimiento que busca sintetizarla conceptualmente.

---

<sup>8</sup> W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, trad. J. Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990, p. 9

<sup>9</sup> *Idem*, p. 11

<sup>10</sup> *Idem*, p. 12

“Mientras que el concepto surge de la espontaneidad del entendimiento, las ideas se ofrecen a la contemplación. Las ideas consisten en algo previamente dado (...) En la verdadera contemplación, en cambio, el abandono del procedimiento deductivo va acompañado de un retorno cada vez más profundo y fervoroso a los fenómenos, los cuales nunca corren el peligro de quedar reducidos a objetos de un confuso asombro, en tanto que su manifestación implica al mismo tiempo la manifestación de las ideas, con lo cual aquello que tienen de singular queda salvado.”<sup>11</sup>

En esta perspectiva de verdad, aparece en Benjamin el planteo de que lo singular guarda en sí la idea de totalidad del saber histórico. Es decir, nada más lejano a Benjamin, que concebir a estas dieciocho tesis sobre el “concepto de historia” como formulaciones que constituyen una sistematizada, unilateral y “nueva” versión de la filosofía de la historia más consistente y defendible. Benjamin no proyecta una “filosofía de la historia”, o por lo menos no lo hace en el sentido tradicional de caracterización de la modernidad ilustrada. De hecho, mantiene una actitud crítica frente a ese modo de conocer y concebir la historia, que en este escrito aparece encarnado bajo la categoría del historicismo, y consecuentemente –desde su mirada crítica– frente a la ideología del progreso y de un materialismo histórico adulterado. Fundamentalmente porque estos tres momentos proceden de una misma matriz: la idea de continuidad sustentada en el concepto de un “tiempo homogéneo y vacío”.

A la vez, y en esta misma dimensión sobre la problemática de verdad e historia, hay una idea que recorrería toda su obra, que se fundamenta en el lenguaje, en la idea de un lenguaje libre de la violencia del sujeto, y que posibilita la experiencia inmediata de la realidad (es decir, una experiencia que reformula el planteo kantiano sobre la mediación del concepto). Se tiene entonces que Benjamin quiere mostrar un lenguaje inmediato a la cosa, no dominado por el sujeto. Desde este punto de vista que hace a la experiencia de abordaje a la historia, Benjamin se manifiesta en contra de la determinación intencional del conocimiento. En sus propias palabras:

“La verdad no entra nunca en una relación, y mucho menos en una relación intencional. El objeto del conocimiento, en cuanto determinado a través de la intencionalidad conceptual, no es la verdad. La verdad consiste en un ser desprovisto de intención y constituido por ideas. El modo adecuado de acercarse a la verdad no es, por consiguiente, un intencionar conociendo, sino un adentrarse y desaparecer en ella. La verdad es la muerte de la intención.”<sup>12</sup>

En relación a lo que se viene sosteniendo, Benjamin no suprime el conocimiento en general, él quiere establecer una distinción como crítica al saber positivista. El saber positivista parte de la facticidad de la realidad, de lo dado, Benjamin parte del azar que se despliega por

<sup>11</sup> *Idem*, pp. 12-28.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 18

detrás o en los contornos de esa facticidad. Por ende su planteo metodológico afecta a la concepción que tiene como fundamento el dominio de lo conocable, y de su verdad. Concepción dominante que olvida precisamente aquello que motivó la búsqueda de por qué las cosas son: un azar, un *peligro*. Precisamente este olvido genera una determinante noción de injusticia con respecto al pasado, y por lo tanto, con respecto a la discusión sobre la historia y su verdad.

Tomando por ejemplo, entonces, la relación “verdad-justicia”, para Benjamin el poder establecer este vínculo (entre verdad y justicia) es consecuencia de detener la mirada en la singularidad de lo conocido pero olvidado (de lo concreto, la materia, el fenómeno) y llevar al presente ese fragmento de verdad. Es un vínculo frágil el que se establece entre verdad y justicia en este caso. La regla fundamental de este vínculo –y así también del método que procura su establecimiento– podría enunciarse en estos términos: si nuestro conocimiento no hace justicia al pasado vencido (que la concepción dominante margina), no puede reclamar para sí la verdad. Es precisamente esta exigencia la que define la tarea del historiador como una operación de rescate, la que designa a la redención como una categoría: la más alta del conocer. Por lo tanto, puede afirmarse que para Benjamin –en su intento de vincular la teoría materialista con la teología mesiánica–, el verdadero conocimiento es el conocimiento redentor.

La singularidad del pensamiento de Benjamin queda evidenciada en lo que sería la reivindicación de los privilegios de la materia cognoscible cuyo vínculo con la verdad implica una nueva actitud de abordaje. En las imágenes históricas (a las que aludía más arriba Buck-Morss) encuentra el *punte* que conecta la construcción histórica con la reflexión filosófica. Rompe (toma distancia) con la idea de verdad que fundamenta la hegemónica razón metodológica moderna (dualismo sujeto-objeto) sustentada por el *ego* cartesiano y su único fundamento explicativo de las cosas del mundo y de Dios a través de las ideas claras, conceptos y principios que articulan la realidad empírica, donde la esencia de la verdad es reducida a una representación subjetivadora. Esta idea de puente quiebra la lógica sujeto-objeto en el abordaje de la historia.<sup>13</sup> Esto implica, como se dijo, una crítica de

---

<sup>13</sup> El método en filosofía tradicionalmente ofrece un conjunto de principios que estructura, explica y resuelve los problemas epistémicos que aparecen en la realidad empírica. Esta concepción del método filosófico consiste en la proyección y confirmación de la verdad de los conocimientos que hace accesible a partir de preconcebir una representación a la medida, intención o voluntad del sistema. Esta idea de

la razón moderna historicista –donde la humanidad progresa (repitiéndose hacia un infinito) a partir de un ideal trascendente– para establecer, en su lugar, un nuevo vínculo. Vínculo no sólo en el campo de lo epistemológico, sino también como articulación entre este último campo y el orden político, que para Benjamin es un orden íntimamente relacionado con el cambio histórico.

Puede afirmarse a partir de lo que se viene analizando que en Benjamin se encuentra la propuesta de una nueva *ontología de la verdad* en discusión con los presupuestos del racionalismo metafísico moderno. Al respecto Stéphane Mosès vislumbra con claridad cómo en la teoría del conocimiento que Benjamin desarrolla en el prefacio de *El origen del drama barroco alemán*, el filósofo retoma la idea de un “lenguaje primordial de la humanidad como paisaje original de la verdad”. Dice Mosès:

“Desde los orígenes, la verdad se presenta como múltiple y como discontinua; en el extremo opuesto a la teoría hegeliana del Espíritu universal que, después de haberse encarnado en innumerables formas concretas, se identifica de nuevo, al cabo de sus aventuras, con su propia unidad esencial. Benjamin construye el modelo de una verdad que ha estallado desde siempre, y que ninguna síntesis conseguirá totalizar jamás (...) Como Rosenzweig, Benjamin enfrenta a la tradición metafísica del Logos-Uno, con la visión de una verdad originariamente *plural*, pero que aparece al mismo tiempo como una base, como el trasfondo inmutable del conocimiento (...) en este sentido encontramos en Benjamin una ontología de la verdad:(...) un paisaje primordial siempre presente, incluso cuando los hombres lo han olvidado y al que tratan de volver.”<sup>14</sup>

El lenguaje primordial descubre una latencia oculta en las realidades originarias que debe ser revelada. En Benjamin este lenguaje –situado en la tradición del judaísmo– va a tener un registro fundamentalmente político que se va a ver reflejado en el concepto de interrupción y en la capacidad de recordación que tiene el lenguaje. El interés de buscar la verdad volviendo a los orígenes es porque la verdad pasa a ser el secreto de las ruinas del pasado. En esas ruinas aun hay vida: en ellas puede leerse lo que vino a ser, pero también, puede leerse lo que pudo haber sido. En esa línea, para subrayar que la verdad no puede ser trascendente a la escritura en *El origen del drama barroco alemán* Benjamin señala que en la contemplación filosófica la idea se libera como palabra a partir de lo más interior de la realidad<sup>15</sup>.

---

verdad, desde el punto de vista benjaminiano, es unilateral, en la misma medida en que es, literalmente, arbitraria: hace depender la verdad del albedrío proyectivo del método.

<sup>14</sup> S. Mosès, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 90. La teoría del lenguaje y para la profundizar a perspectiva judía en la que Benjamin inscribe su teoría del lenguaje puede

<sup>15</sup> W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán, op.cit.*, p. 19

## 2.- Pasado y narración

Muchos, sino todos, los escritos de Walter Benjamin están atravesados de una u otra forma por la pregunta por la historia. ¿Cómo hablar de historia? ¿Cómo narrarla? En ocasiones la plantea directamente: “En cuanto a la pregunta ‘¿Cómo se han desarrollado las cosas en realidad?’ el problema no es tanto responderla como saberla plantear.”<sup>16</sup>

La reflexión sobre el “concepto de historia” lleva a Benjamin en las *Tesis* a preguntarse por dos cuestiones: en primer lugar, por la naturaleza de los procesos históricos; en segundo lugar, por la forma de evidenciarse dichos procesos. De estos dos puntos, Benjamin va a insistir con sus reflexiones sobre el segundo punto. Porque para el filósofo la historia se construye fundamentalmente en la narración de los hechos. Esto lo señala ya en su artículo “El narrador”, escrito unos años antes de las *Tesis*, al plantear la diferencia entre información y narración.

En esta última, la narración, la historia “mantiene su fuerza acumulada, y es capaz de desplegarse pasado mucho tiempo”. En la narración “esta historia aún está en condiciones de provocar sorpresa y reflexión. Se asemeja a las semillas de grano que, encerradas en las milenarias cámaras, impermeables al aire de las pirámides, conservaron su capacidad germinativa hasta nuestros días”.<sup>17</sup> Y en la tesis III dice: “solo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour*. Día que precisamente es el del Juicio Final.”<sup>18</sup> Tanto en una como en otra perspectiva, el pasado citable remite a su propia potencialidad de hacerse presente, en tanto se lo sustraiga de una idea progresiva, continua, incapacitada de interrupción o suspensión temporal.

Benjamin señala que la transformación del pasado en historia se lleva a cabo en función del presente del historiador, en el tiempo y en el lugar en el que vive. Si la tarea del historiador es construir el pasado e interpretarlo, Benjamin prioriza la segunda, en la medida en que, para él, la imagen del pasado sólo se hace visible a partir del relato que el historiador construye desde su presente. La historia siempre es una problemática que construye el presente, tanto en la época de los profetas de Israel como en el tiempo de la revolución

---

<sup>16</sup> W. Benjamin, ed. cit., p. 24

<sup>17</sup> W. Benjamin, “El narrador” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. R. Blatt, Madrid, Taurus, 1991, p.118

<sup>18</sup> W. Benjamin, ed. cit, p. 49.

comunista que atraviesa el siglo XX. Sin embargo, nada más lejos de la intención de Benjamin que considerar la historia como resultado de una visión subjetiva u objetiva de la historia. Para el autor de las *Tesis*, la dicotomía científica leída como relación sujeto-objeto no puede valer para el conocimiento del pasado al que el berlinés apunta, porque situarse en esa dicotomía implica ver el pretérito como facticidad pura, simplemente observable, naturaleza inerte a merced del sujeto cognitivo que toma de ella lo que “está ahí” y le sirve, y le es “útil”.

### 3.- La imagen dialéctica: el historiador como artista

Benjamin parte de analizar una aporía fundamental: “la historia de los oprimidos es un *discontinuum*”<sup>19</sup> y la tarea del historiador es la de adueñarse de la tradición de los oprimidos, configurar una contrahistoria que quiebre la temporalidad dominante. Benjamin trata de mostrar que la realidad “está viva”, se mueve, se *hace presente*, y es ella la que convoca a la cita, la ilumina con ese pasado. Desde esta perspectiva es que Benjamin denuncia como ilusoria la pretensión de reconstruir el pasado “tal cual fue”. Dice Benjamin en la sexta tesis:

“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le concierne aferrar una imagen del pasado tal como éste le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante de peligro.”<sup>20</sup>

Benjamin se propone precisar el modo en qué el historiador materialista dialéctico debe *apoderarse* del pasado en función del presente apremiante en el que vive. *Apoderarse*, es el término que utiliza para describir la actividad del historiador, de adueñarse de un pasado que relampaguea y lo solicita, en un instante histórico de peligro. ¿Es el pasado quién invoca al historiador, o es el historiador quien va al encuentro de ese pasado necesitado, urgido de ser salvado por la situación de un presente? Lo *urgente* afecta y constituye al sujeto materialista del conocimiento como aquel para quien el *conocer la historia* es cuestión de vida o muerte. La “urgencia”, la imagen del pasado, esto es, la imagen dialéctica, cobra la potencia del “relámpago” cuando la necesidad del historiador benjaminiano lo lleva a “aferrar una imagen del pasado tal como ésta le sobreviene de improviso”. Es decir, que el historiador no va intencionalmente en su búsqueda sino que el pasado lo solicita. Benjamin refuerza una y otra vez, la fugacidad de la “imagen dialéctica”:

<sup>19</sup> W. Benjamin, “Apuntes sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso*, ed. cit, p. 83

<sup>20</sup> Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso*, ed. cit, f, p. 51.

“La verdadera imagen del pretérito *pasa fugazmente*. Sólo como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado (...) Pues es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella.”<sup>21</sup>

Descubrir la realidad del pasado exige una intervención activa del sujeto histórico actual (historiador, político, artista, escritor, intelectual). Es decir, que la “urgencia” no sólo tiene consecuencias para la determinación de ese sujeto (individual o políticamente colectivo) sino también para la índole del conocimiento mismo de la realidad del presente. La urgencia es el punto en que la materia de lo cognoscible afecta irresistiblemente a la propia forma, a la intención del conocimiento, a la situación y posición filosófico-política-crítica. Es este lazo afectivo el que promueve la singular tesis benjaminiana en torno al “concepto de historia”. Singularidad que se despliega en un doble movimiento, que Benjamin denomina “dialéctica en suspenso”, y que describe ( nombra) el instante de interrupción, detención, suspensión en el *continuum* del tiempo, fruto del encuentro entre un sujeto rememorante y un pasado solicitador de su propia presencia. En uno de sus apuntes para la V tesis, Benjamin refuerza la fugacidad de esta “imagen dialéctica”:

“La buena nueva que el historiador del pasado trae, con pulso acelerado, sale de una boca que tal vez ya en el instante en que se abre, habla al vacío.”<sup>22</sup>

Benjamin insiste una y otra vez en la fugacidad con que sobreviene la “imagen dialéctica” para indicar la *débil* fuerza del encuentro entre el sujeto y el pasado. Todo el pasado está siempre, según Benjamin, a punto de perderse, de no poder ya ser salvado por las generaciones posteriores. Todo el poder de esa imagen que reclama el pasado y que deviene hacerse presente del pasado, se consume en un instante. Y si el historiador malogra la captura de la imagen, la lógica de siempre se adueñará de la vida y todo seguirá igual. La imagen dialéctica constituye la respuesta última de Benjamin a la pregunta por la exposición de la verdad, el límite de su impulso antiteórico y monadológico y el horizonte de su búsqueda de un lenguaje-experiencia otro.

La imagen dialéctica se constituye así en el parto del verdadero conocimiento histórico. Ella sólo puede ser conocimiento histórico-filosófico. Para Benjamin la tarea crítica tiene lugar

---

<sup>21</sup> *Idem*, p.50

<sup>22</sup> W. Benjamin, Sobre el concepto de Historia. Tesis y fragmentos, trad. Bolívar Echeverría, Buenos Aires, Piedras de Papel, 2007, p.18

contra “los vientos de la historia”, en discusión con una filosofía regida por el lema hegeliano de “mostrar la “Idea” en el concepto lógico. En este sentido se puede decir que tanto Rosenzweig como Benjamin y Adorno, representan una filosofía interesada por el saber que queda “fuera del concepto”. Rastrear y citar lo que el concepto no puede recoger. Puede situarse esta mirada reflexiva en el campo de la herencia teológica judía, en lo que hace a la experiencia y el tiempo; la experiencia del tiempo histórico. Desde esta perspectiva, para Benjamin en *Sobre el concepto de historia*, la historia es lo que no cabe en el concepto.

“La imagen dialéctica ha de definirse como el recuerdo involuntario de la humanidad redimida”<sup>23</sup>. De acuerdo a Benjamin un *nuevo concepto de historia* implica pensar en un nuevo tipo de sujeto de conocimiento y en un nuevo concepto de realidad histórica. Cuando Benjamin piensa en el sujeto histórico está pensando en el que sufre, el que asume conscientemente su experiencia de sufrimiento, el que lucha contra sus causas. Si bien lleva impreso el sello del materialismo histórico, el sujeto benjaminiano se caracteriza por su debilidad y su situación de total marginalidad con respecto al sistema de producción capitalista. El sujeto en el cual está pensando Benjamin, es el que padece, el oprimido, el que está en peligro, pero que práctica o potencialmente lucha, protesta y se indigna. Ese sujeto es el que puede señalar lo que los demás (los que oprimen o mandan, fundamentalmente) no alcanzan a percibir en profundidad. Su plus cognitivo proviene de su mirada cargada de experiencia y proyectada sobre la realidad integral y, por tanto, de la verdad. Sólo los oprimidos que viven en un permanente “estado de excepción” saben que la realidad no es mera facticidad (presente dado), sino también contiene en sí misma la posibilidad de un presente redentor, tanto de esas voces silenciadas (olvidadas), como de la propia situación de urgencia.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> W. Benjamin, “Apuntes sobre el concepto de historia”, ed. cit., p. 77

<sup>24</sup> En este plano Benjamin relaciona sus reflexiones con el pensamiento de las izquierdas revolucionarias, socialdemócratas y el papel del proletariado dentro del sistema capitalista en la década del 30’, que no tiene en cuenta esta doble manifestación de la realidad material. En ese sentido lo que Benjamin va a señalar es que cada texto de cultura obliga a una creación teórica nueva: “el crítico debe hablar en el lenguaje de los artistas”, afirma Benjamin en la Tesis IV de “La técnica del crítico.”<sup>24</sup> De Walter Benjamin en J. Mayorga, op. cit., p. 58



#### 4.- A modo de conclusión

Comprender estas tesis testamentarias de Walter Benjamin implica armarse de una hermenéutica adecuada. Es decir, significa la experiencia del sufrimiento. Es entonces cuando verdaderamente se entiende que, lo que la historia benjaminiana “a contrapelo” narra, es la historia de los hombres que reclaman justicia, los vencidos. Dice Benjamin:

“los que dominan a la sazón son los herederos de los que han vencido. Por eso, la empatía con el vencedor, favorece en cada caso al dominador del momento. Con ello se le ha dicho lo suficiente al materialista histórico. Quien quiera que haya obtenido la victoria hasta el día de hoy, marcha en el cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los [vencidos] que hoy yacen en el suelo. El botín, como siempre, ha sido usual, es arrastrado en el cortejo. Se lo designa como el patrimonio cultural (...) todo lo que él [el historiador materialista] abarque con la vista como patrimonio cultural tiene por doquier una procedencia en la que no puede pensar sin espanto (...) No existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie. Y, como en sí mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual es traspasado de unos a otros. Por eso, el materialista histórico se aleja de ello cuanto sea posible. Considera como su tarea pasarle la historia el cepillo a contrapelo.”<sup>25</sup>

Este fragmento filosófico por lo tanto está cargado de “sabiduría doliente”. Y es lo que revela dicho texto, desde las condiciones reflexivas que lo sostienen, lo que permitirá situar y comprender el sentido de las desdichas, por cuanto lo que revela son las causas que hacen que ese estado de excepción, de opresión, sea la regla hasta ahora. Sabiendo las causas, los desgraciados sabrán hacerle frente a la desdicha.

Si la realidad de la historia puede estar habilitada, instituida en una escritura trascendente – como se piensa de la experiencia religiosa hebrea– Benjamin teoriza también sobre un lenguaje otro, un lenguaje que a la manera de una perspectiva teológica interpretativa sea un lenguaje original en tanto limpio de contaminación mítica y de una repetición de lo mismo que lo vacía.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> W.B, “Sobre el concepto de historia”, ed. cit., p. 52-53.

<sup>26</sup> Al respecto afirma George Steiner refiriéndose a la vinculación entre la historia bíblica judía y la palabra: “la circunstancia adánica implica una tautología lingüística y un presente duradero. Las cosas eran como Adán las nombró y dijo que eran. Palabra y mundo eran una sola cosa. Donde hay felicidad completa no hay llamamiento del recuerdo. El tiempo presente del verbo es también el del mañana perfecto. Fue la Caída del Hombre la que aportó al habla humana su ambigüedad, su necesario secretismo, su poder (los contrafactuales, las construcciones condicionales) para disentir en términos especulativos, de las oscuras coacciones de la realidad. Después de la caída, las memorias y los sueños que tan a menudo son recuerdos mesiánicos del futuro, se convierten en el almacén de la experiencia y de la esperanza. De ahí la necesidad de releer, de recordar...”. En G. Steiner, *Pasión intacta*, trad. M. Gutiérrez y E. Castejón, Colombia, Norma, 1997, p. 396.

Benjamin construye una crítica del texto que enfrenta decididamente a la construcción metafísica de una verdad subyacente que espera ser desocultada, o de una verdad trascendente a la propia escritura que permanece al margen de las derivaciones interpretativas, en una pureza que la pone a salvo de toda contaminación. Además, Benjamin introduce en su crítica el legado cabalístico de la prioridad de la letra y desconoce la trascendencia de una verdad que pre-existe al texto y marca sus límites. Benjamin introduce la dimensión histórica como escenario indispensable para entender el devenir de la palabra.<sup>27</sup>

En relación a esta problemática del lenguaje otro, que suspende y re-ilumina la historia, se articula en gran parte el planteo benjaminiano de la imagen dialéctica. Se articula como relación –desde una inmediatez materialista del fenómeno en el trabajo filosófico crítico– entre concepto y verdad. De tal manera, el lenguaje otro del que habla Benjamin es solo experimentable en las interrupciones del lenguaje actual, del lenguaje de la lógica comunicativa-informativa de un orden metafísico. Benjamin trabaja sobre la idea teórica de una mostración inmediata, a partir de aquella noción –de fondo teológico– citada más arriba, en cuanto al *nombra*r y al *nombre* de las cosas, desde una potencialidad de comprensión originaria, primera, singular. Un lenguaje en este caso, propuesto por Benjamin, donde primaría fundamentalmente lo visual con respecto a lo conceptual.

Para Benjamin es la imagen y no el concepto el que tiene capacidad de recoger experiencia. Esto da pie a la reivindicación del fenómeno por parte de Benjamin. Cuando Benjamin postula “traer al presente” las palabras quiere significar con este pasaje a lo actual el hecho mismo de actualizar el pasado, como *tiempo-ahora (Jetztzeit)*<sup>28</sup>. Frente al tratamiento historicista de corte positivista y metafísico, Benjamin descubre en los modelos teológicos judío y cristiano (el barroco) un tratamiento dialéctico del pasado contra una estática visión de la historia.

Este puente entre materialismo histórico y teología a través de la imagen dialéctica a partir de la cual Benjamin trabaja las nociones de lenguaje, rememoración y pasado marca que las fuentes de sentido son descubiertas por Benjamin en las fallas del pasado. Desde esta perspectiva, los fragmentos sobre el concepto de historia reenvían, remiten a *El origen del*

---

<sup>27</sup> R. Forster, op.cit, p. 106

<sup>28</sup> Benjamin trabaja este concepto fundamentalmente en “Sobre el concepto de historia”, op. cit.. Aquí se aborda esta problemática en el capítulo 4.

*drama barroco alemán* porque también se ajustan al principio atomizador y disociativo característico de la visión alegórica, descubierto por Benjamin en el lenguaje barroco: “reducido a escombros, el lenguaje ha dejado de servir como mero medio de comunicación”<sup>29</sup>.

La teoría del conocimiento que Benjamin propone en el “Prólogo” a *El origen del drama barroco alemán* sirve de advertencia contra la tentación de desmontar las imágenes dialécticas, bien por la identificación de contrarios, bien por la ruptura de equilibrio entre éstos. Esto significa que la imagen dialéctica –en tanto frágil construcción desde fragmentos– impide la tentación reflexiva de cerrar la interpretación disolviendo opuestos, como puede ser las dimensiones de salvación y catástrofe en la Tesis IX, o de materialismo histórico y teología en la Tesis I.

En este sentido Benjamin considera que la crítica está dominada por la actualidad de la circunstancia, o no es crítica. Rechaza, a partir de esta posición filosófica, una noción atemporal de verdad. Tanto lo que se enfoca en una cultura histórica, como el que va en esa búsqueda, se sitúan en un tiempo preciso, en el de la actualidad. La imagen dialéctica sería el dispositivo teórico conceptual que permite que un texto histórico sea legible, por lo tanto objeto de crítica, por lo tanto iluminante de un pasado. Lo que habilita este proceso es la actualidad que la imagen dialéctica nos tiende como puente sobre ese pasado a nombrar. La verdad, desde las imágenes dialécticas como experiencia interpretativa se da entonces en el discontinuo tiempo de la historia que dicha imagen rescata y a la vez instituye: verdad que nunca está asegurada, que nunca se cierra.

---

29 Walter Benjamin en J. Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos, 2003, p.78. Escribe Juan Mayorga: “El prólogo al libro sobre el Trauespiel (...) contiene, por otro lado, reflexiones preciosas para entender la escritura de *Sobre el concepto de historia*. El gesto de ‘detenerse y comenzar desde el principio a cada frase’ (Benjamin) y la tensa relación entre palabra e imagen son aquí tratadas”, p. 78

### **Capítulo 3: Lo mesiánico en la tradición religiosa judía**

## 1.- La fuente histórica de lo mesiánico<sup>30</sup>

Resulta reiterado aludir, en los estudios sobre Walter Benjamin con respecto a sus planteos teóricos de la relación entre teología y política materialista dialéctica, a la recuperación que este filósofo hace de la problemática mesiánica originada en el doctrinarismo religioso judío. No obstante, cuando se aborda lo mesiánico en algunas de sus tesis de *Sobre el concepto de historia*, se omite hacer presente y dar cuenta genealógica de cuándo, cómo y por qué se gestó, en el monoteísmo del pueblo de la ley mosaica y los profetas, esta dimensión. Y junto a ella, la creencia en la redención mesiánica. Esto es, se prescinde de incorporar adecuadamente los principales lineamientos que permitieron el desarrollo del mesianismo judío desde los albores de ese pueblo.

Como en muchos otros tratamientos conceptuales con que trabaja en la actualidad la filosofía en su relación con la política y la religión, se dan por sobreentendido –puede decirse que de modo inconveniente– los antecedentes del tema en lo que respecta al sentido de un *arché* a verificar. No se considera de qué manera la potencia cultural que contuvo aquella dimensión originaria aflige aún el presente de los debates intelectuales. No se atiende con frecuencia procesamientos y significados antropológicos e históricos, y se evade el retorno hacia las *fuentes del pasado* de la Modernidad, donde lo mesiánico y lo redencional (lo salvífico), necesitan adquirir, por el contrario, el profundo significado que casi lo inmortalizaron en la crónica del pensamiento, como puede comprobarse en el presente.

La teorización de una problemática, en este caso las referencias reflexivas que expone Walter Benjamin en relación a lo mesiánico, no debe obturar entonces las específicas marcas de su pasado, no debe dificultar una mayor inteligibilidad del dilema tratado omitiendo sus huellas concretas. Frecuentemente sucede que el autor estudiado presupone en su escritura un conocimiento de cuestiones primordiales, religiosas, míticas que, por esa presuposición,

---

<sup>30</sup> Para la escritura de este capítulo introductorio de la historia religiosa del pueblo judío y sus perspectivas mesiánicas se consultaron, entre otras, las siguientes obras: Pierre Grelot, *Introducción a los textos sagrados*, Buenos Aires, Stella, 1960; *Historia de las creencias*, 2 tomos, Barcelona, Ed. Montaner y Simon, 1904; M. Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, trad. Neira Bigorra, México, FCE, 1998; R. Forster y D. Tatián, *Mesianismo, Nihilismo y Redención*, Buenos Aires, Altamira, 2005; N.Cohn, *En pos del Milenio*, trad. Ramón Alaix Busquets, Madrid, Alianza Editorial, 1981; Rabino, Prof. Roberto Feldman, “Mesianismo y milenarismo desde la perspectiva judía” en *Teología y vida*, Vol. XLIV, 2003, pp. 155-166; Hermann, Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 183-232.

no son expuestas ni consideradas como pertinentes a su repaso, en este caso la cuestión mesiánica.

Resulta necesario rastrear, por lo tanto, en la historia que luego alimentó teológicamente a Occidente, cuál es la cultura religiosa que gesta el fenómeno mesiánico y cómo se estructura en sus elementos esenciales. Es preciso examinar esa cosmovisión mesiánica que cobra inusitada fuerza en los siglos XV y XVI de la era cristiana en Europa a partir de un milenarismo catastrofista, guiado por caudillos locales rebeldes, por iluminados, sacerdotes heterodoxos y estudiosos místicos de viejas escatologías judeocristianas que habitan dicho período premoderno.<sup>31</sup> Dimensión mesiánica proveniente de un tiempo antiguo, que más tarde, en los siglos XIX y XX, también será modernamente conceptualizada y discutida en términos filosóficos y políticos en una edad de definitiva secularización del mundo.

En este sentido, se debe retroceder para tal examen hacia la historiografía judía, de donde proviene la herencia mesiánica como dimensión religiosa importante en términos de visión y comprensión de la realidad y del curso de sus tiempos. Es la antigüedad en tierras semitas del Oriente, entre los siglos V antes de cristo y I después de Cristo, el período donde la espera del *Mesías*, el *tiempo mesiánico* en acción, y las perspectivas planteadas por corrientes que adhieren al *mesianismo de corte apocalíptico* asumen un relieve decisivo desde tres perspectivas: a) como forma de comprensión de la historia, b) como recuperación de un pasado ideal perdido, c) como esperanza utópica de una historia venidera.

Esencialmente se hace preponderante el planteo mesiánico como promesa de salvación de parte de Dios a su pueblo en la cronología del pueblo judío: en el marco de ese acendrado monoteísmo religioso y dentro de las vicisitudes que la comunidad vive. El cristianismo heredará, desde la propia figura y sentido de la existencia de Jesucristo que lo funda, gran parte de la experiencia mesiánica de salvación, transformando, sin embargo, algunos de sus principales significados.

---

<sup>31</sup> Para profundizar en la problemática de los movimientos milenaristas véase N. Cohn, *En pos del Milenio*, Madrid, Alianza Ed., 1981.

La cuestión crucial de *lo salvífico* que impregna la problemática mesiánica ha sido abordada por Martin Buber, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig, Ernest Bloch, entre otros.<sup>32</sup> El aporte realizado sobre este tema por Gershom Scholem -profesor de mística judía y la Cábala en la Universidad Hebrea de Jerusalem- es considerado como uno de los más significativos, entre otras razones, por su cercanía personal e intelectual con Benjamin, a quien introdujo en el estudio de la Cábala:

“En todas sus modalidades y formas el judaísmo siempre ha defendido la salvación como un proceso que tiene lugar públicamente ante los ojos de todos en el escenario de la historia y está mediado por la comunidad; un proceso, en resumen, que se decide en el mundo de lo visible y que no puede pensarse sin esa proyección visible. Por el contrario, el cristianismo concibe la salvación como un proceso del ámbito ‘espiritual’ e invisible, que se desarrolla en el alma, en el mundo individual de cada persona y que provoca una conversión interna, sin correspondencia necesaria en el mundo externo.”<sup>33</sup>

En el sentido indicado por Scholem, la perspectiva mesiánica desde el judaísmo, atañe a la comunidad en su conjunto. Se decide como salvación de un pueblo que necesita dejar atrás condiciones de alarma, sojuzgamiento, peligro o decadencia. Una enroscada de tintes catastróficos. Es la colectividad la que, en comunión religiosa con su Dios guía y protector, resuelve una historia: sueña y aguarda salvarla del mal, ya sea en términos nacionales (que compete exclusivamente a la primigenia Israel) o en términos mesiánicos universales que involucra a toda la humanidad bajo la protección de *Yavé*.

Es fundamental estudiar y señalar esta diferencia de concepciones y alcances con respecto a lo mesiánico entre la historia hebrea y la historia cristiana posterior. Por cuanto la inclusión del debate sobre la inscripción y sentidos del mesianismo en las teorías y lecturas civilizatorias que traerá aparejado el siglo XX durante el lapso de entreguerras en Europa (1918-1939), es básicamente consecuencia de los legados de lo religioso judío. En este contexto intelectual, que incluye la problemática mesiánica, aparecen las reflexiones teóricas y filosóficas entre política y teología, entre catastrofismo y redención, entre pasado y memoria, entre guerra y revolución, entre memoria y utopía. Al respecto sostiene Gershom Scholem:

---

<sup>32</sup> Además de las obras primarias de los autores véase de M. Löwy, op.cit., de Reyes Mate, *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997, de S. Mosés; *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra, 1997, G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, trad. Yvars y Jarque, Barcelona, Península, 1987.

<sup>33</sup> G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, trad. J.L.Barbero, Madrid, Trotta, 2000, p. 99.

“La reinterpretación de las promesas proféticas de la Biblia reducidas al ámbito de la intimidad como sucede en el cristianismo, que parece en principio el más alejado de su proclamación originaria, representaba para los pensadores religiosos del judaísmo un recorte ilegítimo, que en el mejor de los casos sería aceptable como el aspecto intimista de un proceso que se dirime decisivamente en cambio en el ámbito de lo público...”<sup>34</sup>

Es necesario entonces regresar a los orígenes constituyentes de la historia mesiánica, en la cual a lo largo de varios siglos se conforma la experiencia de una idea de redención como dimensión pública, popular, que abarca religiosamente los máximos límites de una identidad cultural, la Ley de Dios y los referentes morales de una sociedad para las distintas instancias de su vida colectiva. Precisamente dice Scholem:

“Visto como un fenómeno socio-religioso [en lo mesiánico] actúan tres tipos de fuerzas: conservadoras, restauradoras y utópicas. Las fuerzas conservadoras parten del mantenimiento de lo que se posee y que en el contexto histórico ha estado amenazado (...). Las fuerzas restauradoras son aquellas que se orientan a la recuperación y reconstrucción de un estadio pasado que se considera ideal, dicho más precisamente, de un estadio que en la fantasía histórica y en la memoria nacional es el imaginario del estadio de un pasado ideal (...). Pero existen también otras terceras fuerzas, renovadoras y orientadas al futuro, que se alimentan de una visión del futuro y de una inspiración utópica.”<sup>35</sup>

¿Cómo se constituye, en la materialidad histórica del pasado, este trípode teológico que actuará políticamente como comprensión y sentido en la crónica hebrea? ¿A partir de qué circunstancias primordiales concretas, lo mesiánico puede tener tanto vigor, más tarde, en la biografía de un pueblo, primero a través de sus caudillos y luego de sus profetas?

Estas dos preguntas obligan a un regreso a las fuentes historiográficas para señalar de manera resumida las referencias y elementos que permiten establecer el orden de lo mesiánico en un período oriental mesopotámico correspondiente a la antigüedad. Se trata en este caso de fijar ciertos hechos, secuencias y significados de ese pretérito sobre la relación entre Dios y los hombres que habilita una experiencia redentora, una experiencia de crítica esperanzada contra la realidad imperante, una experiencia que sobrevivirá más tarde como texto de cultura teológico-político, como eco profundo y milenario, para el estudio y el armado de gran parte de la filosofía política, y de la política moderna y contemporánea.

---

<sup>34</sup> *Idem*, p. 100.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 101.



## 2.- Alianza y promesa: primer momento mesiánico

Para entender el nacimiento de las ideas mesiánicas, es necesario situarse en la escatología profética que atraviesa e impregna determinados períodos históricos del pueblo judío. Fundamentalmente la edad de la visión del mundo a cargo de los profetas que en sus intervenciones comprometían el pasado (fuente doctrinaria), el presente (con respecto al cual hablaban), y el porvenir del que señalaban cual sería su rostro.

Una primera idea (proveniente de los orígenes míticos) preside y alienta esta intervención profética: el designio divino que se desarrolla en la historia. Y una segunda idea, la de las promesas divinas, cuya realización espera Israel en algún tiempo venidero. Desde este punto de vista, la historia humana tal como la concibe luego la intervención del profeta, se encamina siempre hacia un fin último, una meta. La alusión de este último fin como felicidad recobrada por la comunidad constituye lo que se denomina la escatología hebrea (del griego: *eschaton*, extremo).

¿Cómo se instituye culturalmente, vía doctrina religiosa, la posibilidad de un tiempo mesiánico? ¿Qué elementos entre *dios, la historia y el hombre* deben intervenir, y de qué forma, para hacer de la *promesa, la espera y el tiempo de Salvación* la historia terrenal por decisión divina, como lo planteó desde determinadas circunstancias la comprensión teológica judía?

En el mundo pagano los dioses están sometidos al destino. El Dios de Israel, en cambio, es soberano e independiente de toda fatalidad. La creación es su primer acto de un plan: el plan de Dios. En este marco interpretativo el hombre y “su historia” son un designio divino que va paulatinamente a desarrollarse como intervención celestial a través de la totalidad de la historia humana. Es decir, lo divino se historiza en el monoteísmo hebreo. Porque la historia terrenal, a su vez, es una directa preocupación de Dios. El hombre es libre y responsable por sus actos, pero Dios gobierna todos los acontecimientos por su capacidad de Providencia.

En este orden de significaciones, este poder del designio de Dios es un poder benévolo. Dios quiere la felicidad de su criatura, pero choca con el pecado de los hombres, con la rebelión

de orgullo e idolatría. Sin embargo, a pesar de esa “falla en la creación” de Dios<sup>36</sup> lo divino no se aparta de un camino misericordioso y compasivo, en el deseo de que el bien triunfe finalmente y retorne la historia pura originaria. En definitiva, el dios de Israel está presente en todo los acontecimientos que registra la historia, ya sea protegiendo, observando o castigando a su pueblo.

En términos concretamente históricos es en el Monte Sinaí (llamado también Horeb) donde Moisés, representante de su pueblo ante Dios, y representante de Dios ante su pueblo, concluyó una Alianza entre *Yavé* e Israel, sellada ritualmente con sangre de animales. El compromiso humano fue respetar la Ley de Dios. El compromiso de Dios fue *cumplir la promesa* de hacer feliz al pueblo como historia realizada a futuro.

La Alianza del Sinaí se continuó con la de los patriarcas (Abraham). Dicha Alianza fundante y originaria dominó luego toda la historia, y contuvo fundamentalmente una promesa divina: la historia a concretarse sería la felicidad comunitaria en la tierra de Canaán. La tierra prometida a partir de la obediencia de la Ley mosaica, ley moral que guía los pasos del pueblo elegido y sirve de referencia permanente frente a la debilidad y el pecado de la criatura.

Esto es, la fe religiosa judía hunde sus raíces en la historia concreta. Dios se manifiesta como salvador nacional de su pueblo. Los más grandes temas bíblicos se relacionan directamente con los hechos históricos, resultan post-míticos. Y en esa historia presidida por Dios se debe advertir esencialmente el lugar reservado a *la promesa divina y a la esperanza de su cumplimiento: la salvación*. Dios ha prometido a Israel la tierra de Canaán, Israel espera con plena confianza el cumplimiento de esa intervención de *Yavé*. A partir del rey David la dinastía real va a quedar ligada a esa esperanza, que toma por lo tanto un perfil y sentido mesiánico.

El rey, ungido por *Yavé* (ungido, es decir consagrado por la unción de aceite, en hebreo “mashiah”, de donde deriva “mesías”) ocupa un lugar preferencial. Es el elegido por Dios, el enviado por Dios, el representante de Dios, el que intermedia la presencia divina en una

---

<sup>36</sup> E. Bloch, *El ateísmo en el cristiano*, trad. J.A. Gimbernat Ordeig, Madrid, Taurus, 1983, pp. 185-187.

religión monoteísta severa, contra toda idolatría y producción de imágenes alusivas al creador celestial

### 3.- Un segundo tiempo mesiánico escatológico

Si se incorporan algunas referencias históricas del tiempo que va a dar pie a la segunda edad mesiánica –la denominada edad mesiánica escatológica– se puede señalar que en circunstancias que los desterrados de Babilonia se convierten en repatriados en Judá, reaparece bajo el edicto de Ciro (año 538 a.de C.) la ilusión israelita de reconstruir el Templo y la Ciudad Santa de Jerusalem, e instaurar nuevamente la nación en aquel espacio intransferible y primigenio. Se intenta volver a los inicios y plantear una nueva alianza que regenere lo extraviado históricamente.

Pero tanto la reconstrucción del Templo como al afianzamiento en su tierra en esta nueva oportunidad, van perdiendo progresivamente la posibilidad de concretarse. Tampoco se logra la necesaria autonomía de decisión nacional, tal cual lo soñara el pueblo que regresa a Judá. Tales fracasos generan una profunda crisis religiosa dado que no se logra en un principio levantar las murallas de la ciudad y la administración del poder persa demuele la obra emprendida.

Finalmente, Nehemías consigue la edificación de la muralla y el pueblo de Israel (bajo tutela persa) busca reconvertirse en aquel antiguo Estado teocrático perdido, volver a habitar dicho suelo como colectividad religiosa en la que *Yavé* es el rey que preside la historia. Pero luego de la caída de Samaria y Jerusalem, se desarticula la comunidad hebrea fijada en el territorio de Judá: fracasa el período de “la restauración nacional” y llegó el *tiempo del judaísmo*. Es decir, el tiempo de la larga diáspora en distintas comunidades dispersas.

En adelante Israel no será ya una nación en un territorio, sino un pueblo desagregado, donde los profetas anuncian los “últimos tiempos” y la preparación de los corazones para una *Nueva Alianza* (que recuerda las alianzas iniciales), período que dará pie al *tiempo mesiánico escatológico del judaísmo sin territorio propio*.

La alianza pasa a ser desde entonces una suerte de *Iglesia de la espera* transida por el mensaje escatológico de los profetas, lo que generará por siglos un tiempo de aguardar a un

Mesías descrito de controvertidas maneras: Mesías que cumpla la promesa de dios y concrete la esperanza.

#### 4.- La nueva alianza

El elemento inicial de esta escatología profética es la noción de Juicio: la llegada del “día de Yavé”. Ese día debe ser el del castigo aplicado por Yavé a su pueblo, no con el fin de exterminarlo, sino de purificarlo, de hacerlo volver a Dios. Los profetas evocan ese día situado más allá del Juicio –perteneciente a los *últimos tiempos*– hacia los que tiende la esperanza durante las épocas de historias aciagas.

Precisamente *esta parte de la doctrina profética que plantea la nueva esperanza de Israel recibe el nombre de mesianismo*. Esto es, la llegada de un tiempo futuro en que Dios reinaría y sus fieles serán dichosos. En los últimos días, ese reinado que se dio siempre de hecho – Dios gobernando su pueblo– se realizará a la perfección y no únicamente sobre Israel, el pueblo primogénito, sino sobre todos los pueblos de la tierra. Esta promesa de Dios sobre el destino manifiesto de Israel se concreta a través de una *Nueva Alianza* entre Yavé y su pueblo que ahora citan y anticipan los profetas (y que continúa a las anteriores alianzas de Moisés, Abraham y luego Noé).

Esta Nueva Alianza se establece posteriormente al destierro. Los profetas Oseas, Jeremías y Ezequiel cuando hacen bíblicamente referencia a ese acuerdo entre lo histórico terrenal y lo divino, avisan el porvenir del pueblo elegido después de la dura experiencia<sup>37</sup>. Este mensaje de consolación se abre a un plano universal donde se trata de *la Salvación* –tal la promesa de Dios– de recrear la unidad del género humano a partir de *otra historia*. A partir de la renovación de la historia.

En esa otra historia el corazón de los hombres será curado de todo pecado. El profeta Isaías llama a practicar, entonces, desde ese acuerdo, la Ley de Dios<sup>38</sup>. El profeta Oseas interpreta la Alianza en términos de justicia, derecho, fidelidad y amor. El profeta Jeremías refiere las

---

<sup>37</sup> Entre los versículos, véase en H. Cohen, ed. cit, de Isaías, cf. (Is, 11), (p. 213); de Jeremías, cf. (Jer 12, 15-16), p. 219, de Ezequiel, cf (Ez. 34 23-24), p.220, Oseas, cf, (Os 2, 20). cf. (Os 3-5), p. 208

nuevas palabras del corazón puestas por Dios en el hombre. El profeta Ezequiel remite a la purificación del pueblo de *Yavé*.

En todos los casos el discurso profético mesiánico refiere a una salvación del orden de lo espiritual en su más profundo significado. Los profetas representan la voz de esperanza del antiguo Israel: el reintegro, vía voluntad de Dios, del hombre a la felicidad original de donde fue expulsado (el Paraíso). La idea mesiánica está expuesta por Ezequiel explícitamente: pacto de paz, la Nueva Jerusalem, la montaña sagrada residencia de *Yavé* y sede del Paraíso, la tierra santa y grávida, los árboles del Edén.

Lo mesiánico escatológico reúne, en imágenes que en gran parte se fusionan, los orígenes y los últimos tiempos. Ambos tiempos escapan a toda descripción histórica propiamente dicha, y funden míticamente sus mundos simbólicos como un *nuevo tiempo* de los inicios recobrados.

Dos períodos históricos precisos fundamentan y legitiman el mensaje mesiánico. Uno de ellos es el de los orígenes de Israel, con la huida de Egipto, la primera alianza en el desierto mediante Moisés, la entrada en la tierra prometida. El segundo acontecimiento, es el apogeo monárquico con los reinados de los reyes David y Salomón.

A partir de ese pasado, en sus puntos culminantes de mayor gloria y heroicidad, los profetas, luego, pintarán mesiánicamente los “últimos tiempos” a sobrevenir, con los rasgos de aquel primitivo Éxodo, nuevamente reemprendido ahora, recuperado. Por lo tanto, el Israel del pasado, el primordial, el de los tiempos de Moisés, reaparece en la voz mesiánica de los profetas como una prefiguración del nuevo Israel escatológico, mensaje de salvación anunciado, *mesianizado*, para poner fin a la diáspora.

En la historia antigua y primera de Israel, la justicia y la paz fueron pura obra de Dios. Pero de un dios siempre *representado* ante su pueblo por mediadores. Por hombres que desempeñaron el papel de intermediarios de lo divino en términos de caudillos históricos: Moisés y David fueron las figuras mayores de esta mediación.

También más tarde, en el nuevo mensaje de consuelo, de salvación que anuncian los profetas y que remite ahora a los “últimos tiempos”, Dios volverá a elegir como instrumento para

cumplir su promesa a un hombre de este género. Un hombre elegido. En la voz del profeta Isaías, por ejemplo, esta figura mediadora asume los contornos de un rey ideal, un nuevo David ungido: un *Mesías*.

### **5.- Lo mesiánico en lo temporal: inminencia e irrupción**

Como se ha señalado más arriba, en esta síntesis sobre los datos históricos que edificaron la cultura religiosa en términos de mesianismo escatológico, la gran desilusión en el regreso desde el destierro en el 500 a. de C. –la imposibilidad de levantar la nación israelí– no acabaron con la esperanza mesiánica, sino que la hicieron recrudescer, otorgándole nuevos sentidos.

El peso de verdad que retuvieron las promesas divinas, desde lo profético, fue un dogma que ninguna circunstancia histórica pudo disolver ni erradicar de la doctrina. Se interpretó mesiánicamente que si la Salvación en manos de *Yavé* no había acontecido en el 500 a. de C., fue porque el pueblo no estaba lo suficientemente preparado para recibir tal juicio y gracia. Es a partir de esta postergación de la promesa, de esta extensión de la espera, de este estado de catástrofe no resuelta, que la expectación mesiánica se convierte en el dato dominante de la espiritualidad israelita. Las fiestas litúrgicas evocan las gracias prometidas para el tiempo del Mesías. Los *pobres de Yavé*, los humillados, los que padecen la historia, reclaman “la venida del tiempo” que pondrá fin a la mala crónica social, moral y política.

Este nuevo y segundo mesianismo, radicalizado a partir de la diáspora del judaísmo, genera una atmósfera cargada de vaticinios con respecto a la historia y los posibles trastocamientos a ocurrir. Comienzan a abundar las señales de que “el tiempo está cerca”, “la cercanía del Tiempo”. Y la creencia mesiánica alimenta la idea de la proximidad de esta salvación, esto es, la inminencia de un nuevo tiempo de Dios. Será esta noción de “lo inminente” la que prevalecerá por cinco siglos.

La *inminencia* mesiánica contiene elementos que plantean, para la historia, un momento de catástrofe y a la vez de redención, como itinerario para el fin de los males. Explica al respecto Gershom Scholem:

“Estos dos aspectos que están presentes en las palabras de los profetas, se refieren por una parte a la naturaleza catastrófica y destructiva de la salvación, y, por otra, a la utopía del contenido del mesianismo consumado. Por su origen y su esencia, el mesianismo judío es una teoría de la catástrofe, cosa que nunca se subraya demasiado. Esta teoría hace hincapié en el elemento revolucionario y demolidor que se encierra en el tránsito del presente histórico al futuro mesiánico.”<sup>39</sup>

Lo inminente que guarda el mensaje mesiánico con respecto a este fin/comienzo de la historia, se articula y combina con la idea de una *irrupción* de los designios. El doctrinarismo mesiánico habla de que la voluntad de dios irrumpe e *interrumpe* la historia desde su capacidad de Providencia e intervención de corte divino. Lo que se denomina “los dolores de parto del Mesías” designan que el tiempo mesiánico está por cumplirse, o que ya se ha entrado en un tiempo de inminencias: de inminente aparición del Mesías. La apocalíptica judía que se fusiona con los trasfondos mesiánicos de las promesas originarias de Dios, le confieren a dicho mesianismo escatológico la conciencia de “que el final ya se ha iniciado y solo espera y requiere la llamada a la convocatoria”.<sup>40</sup> Y dando cuenta de esa irrupción de Dios, que interrumpe el transcurso de la historia terrenal, escribe Gershom Scholem refiriéndose a aquel pasado de mesiánico judío:

“Lo paradójico de esta representación consiste en que la salvación que va a nacer no es consecuencia, en ningún sentido causal, de la historia que la precede. Lo que los profetas y apocalípticos subrayan siempre es precisamente la ruptura, la falta de tránsito entre la historia y la salvación. La Biblia y la apocalíptica no conocen un progreso de la historia hacia la salvación. La salvación no es resultante, en lo mesiánico, de ningún proceso intramundano, a la manera que vemos en las modernas reinterpretaciones occidentales del mesianismo desde la Ilustración, con las que el mesianismo demuestra, por cierto, su enorme e intacto poder aun bajo su forma secularizada de fe en el progreso. La salvación mesiánica es ante todo *una irrupción de la trascendencia en la historia*, una irrupción en la que la historia misma es aniquilada, aunque en su hundimiento se transforma al ser iluminada por una luz que viene de otra parte.”<sup>41</sup>

Esta forma de la *irrupción inminente* que expuso el mesianismo utópico judío en la voz bíblica de sus profetas en el período de los siglos previos al cristianismo, trajo en aquella época de anunciaciones un debate teológico, o tensión entre distintas interpretaciones, en cuanto a si esa salvación trascendente de la historia podía “apresurar su final” mediante la intervención directa y justiciera de los hombres, si los hombres podían apresurar lo divino. No obstante en la doctrina mesiánica ningún dato, profecía o referencia planteaba tal posibilidad de anticipar al Mesías y a la labor mesiánica. En las épocas mesiánicas más importantes y activas en simbologías, escrituras y eventos nunca se dejó de tener conciencia

<sup>39</sup> G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, ed. cit., p. 106.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 113.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 108.

que entre el mundo de Dios y el mundo del hombre se interponía un abismo infranqueable para la intervención de la criatura.

## 6.- Características y variables mesiánicas en el judaísmo

Después del destierro, por lo tanto, es cuando el mundo judío elabora acabadamente una doctrina mesiánica escatológica a la que le incorpora la sustancia de todos los oráculos proféticos. Para el pueblo judío los textos proféticos constituyeron el fundamento mismo de la esperanza en el futuro Reino de Dios y de su Mesías. A la vez, la doctrina mesiánica se profundizó en diferentes direcciones.

- En principio, acentuó su universalismo, los últimos tiempos asistirán a una reunión de *todos los pueblos* bajo el único y verdadero Dios, *Yavé*.
- En segundo término, se acentúa la *doctrina de la salvación de los hombres* como dominando la representación escatológica.
- En tercer lugar se reafirma la idea del advenimiento del *Reino de Dios* como la historia verdadera de justicia y amor humano. Un mundo restaurado en su primera perfección, a través de la creación de “nuevos cielos” y “nuevas tierras”, una nueva edad donde el dolor y la muerte quedan suprimidos.
- A la vez se describe y anuncia la persona del Mesías, mediador de Dios, elegido por Dios, “hijo de David”. El Mesías o Ungido era el citado reiteradamente por los profetas como Salvador y Libertador: figura que era anticipada por distintos símbolos y señales. El Ungido (en griego el *cristo*) reunía los dones de rey, sacerdote, profeta y redentor.

De estos cuatro aspectos religiosos que configuran lo sustancial de la doctrina mesiánica durante el tiempo de la diáspora judaica, sobresale *la idea de salvación*. El Mesías, o la fuerza mesiánica, viene a salvar al pueblo judío, o a salvar a la humanidad. Salvación que significa la idea de transformación concreta de la historia para concluir con la injusticia en el mundo, con los padecimientos, dolores, enfermedades y el hambre. Salvación que representa reinstaurar otras relaciones entre los hombres de igualdad, equidad, tolerancia, instancias perdidas a causa del pecado original y por la venalidad de la criatura.

En este mesianismo que se despliega en la diáspora –y en la comunidad más importante, la de Judá– asumen relieve dos concepciones principales, cada una de las cuales va a dar origen



a una narración utópica de acuerdo a la caracterización que se hace de la figura y los atributos del Mesías.

Por una parte, y atendiendo a legado de la tradición hebrea antigua, al ungido por Dios se lo menciona y espera como un rey, soldado, hombre de armas y estadista sabio que libere al pueblo tantas veces sometido y vejado por potencias enemigas. Desde otra perspectiva, lo mesiánico judío adquiere, en cambio, una tonalidad mucho más espiritual a través de la llegada de un “hijo del hombre” (hijo de Adán, cuyo padre es Dios) que haga triunfar la justicia y el amor sobre la iniquidad y el pecado.

Varios de los Salmos bíblicos del siglo I a. de C. (entre los años 68 y 43), llamados salmos “de Salomón” plantean la primera de las versiones aludidas.

“Mira Señor, y suscítale a su Rey, hijo de David, en la época que Tú sabes, oh Dios, para que reine sobre tu siervo Israel. El reunirá al pueblo santo y lo conducirá con justicia (...) No dejará morar la iniquidad en medio de ellos (...) Juzgará a los pueblos y naciones en la sabiduría de su justicia, pondrá a los pueblos paganos a servirlo bajo su yugo (...) Dios lo ha hecho poderoso por su Espíritu Santo, y sabio por el don de consejo ilustrado, acompañado de fuerza y de justicia (...) ¡Apresure Dios su misericordia sobre Israel: y nos librá de la contaminación de impuros enemigos!...”<sup>42</sup>

El mesianismo se impregna de la figura de un enviado de Dios de corte estatal, de alta nobleza, guerrero y nacionalista que permita concluir con la historia de esclavitud, dispersión y avasallamiento sufrida por Israel a lo largo de varios siglos.

Desde una perspectiva diferente a esa espera de un monarca estadista y comandante de fuerzas liberadoras, en la parte apocalíptica del libro apócrifo de Henoc se presenta el Mesías bajo la forma de un Hijo del hombre, desde la tradición de lo que puede denominarse el profeta Daniel:

“Interrogué sobre este hombre al ángel que me acompañaba y me revelaba todos los secretos, ¿quién era, de dónde venía y por qué estaba con el anciano? Tomando la palabra me dijo: ‘es el hijo del hombre que posee la justicia, y con el cual habita el derecho’ (...) ‘Será la luz de todas las naciones y la esperanza de los de corazón destrozado. Todos los habitantes de la tierra se prosternarán y le rendirán homenaje glorificando al Señor de los Espíritus’ (...) ‘En aquellos días el Elegido se levantará, escogerá a los justos y los santos pues se acerca el tiempo en que serán

---

<sup>42</sup> En Pierre Grelot, *Introducción a los libros sagrados*, trad. Carlos Olivera Lahora, Buenos Aires, Stella, 1960, pp. 189-190. Estos “rasgos”, señala el autor, se encuentran en los oráculos proféticos: cf. 71, 126, 127, 202, 329).

salvos; (...) ‘La palabra de su boca hace perecer a todos los pecadores, y todos los impíos desaparecen ante su faz...’”

Resulta evidente como esta segunda narración del mesianismo utópico cambia radicalmente la figura del Mesías con respecto a la versión anterior, como así también se modifica la escena y las formas de su intervención escatológica en cuanto a anunciar el fin de un tiempo y la renovación de los tiempos. Su mensaje es para todos los hombres, desde una perspectiva de renovación espiritual que pretende santificar la tierra para la salvación de cada una de las criaturas que crea en *Yavé*, comprenda su mensaje y obedezca su palabra.

De este segundo gran relato que genera el pueblo judío durante los últimos siglos antes de la era cristiana, es posible desprender lo que luego sería el significado y la trascendencia que cobró la vida, pasión y muerte de *Jesucristo* como el Mesías, como “hijo del Padre” que anuncia ser, y tal como es tomado por sus iniciales creyentes: encarnación de la divinidad, Dios hecho hombre que nace como judío en el corazón de la comunidad judía en una época de fuerte impregnación religiosa mesiánica.

## **7.- El mesianismo como liberación histórica universal**

Así como Gershom Scholem tuvo una fuerte influencia intelectual sobre Benjamin en los temas del judaísmo, también el filósofo alemán Hermann Cohen (1842-1918) resultó un autor leído por el berlinés en cuanto a la temática mesiánica<sup>43</sup>. Cohen reconoció en las fuentes del judaísmo muchas claves para el entendimiento de la relación entre hombre y mundo: un hombre de características universales, parte de una cosmovisión histórica que se afina en el progreso, en el avance de una historia con capacidad de inclusión de todas las criaturas vía designio divino, y de esperanza y fuerza religiosa para liberar al ser humano de las injusticias, indigencias, límites, cadenas y pecados contraídos.

En este sentido el aporte de Cohen abre la interpretación mesiánica a distintas perspectivas que confluirán de diferentes maneras –desde esta forma cultural originaria– en la relación moderna entre política, pasado y cambio de la historia. A saber: a) la edad de una Nueva

---

<sup>43</sup> Hermann Cohen ha sido estudiado por Benjamin e incluso discutido con colegas como así lo refiere en una carta (con fecha 27.7.1931) dirigida a Adorno “¿Qué piensa usted de Cohen, en Bohn?”. *En Th. Adorno – W. Benjamin, Correspondencia (1928-1940)*, Valladolid, Trotta, 1998, p. 31. También Adorno escribe a Benjamin: “y que el motivo de Choen de la conversación del derecho mítico en la culpa, aunque está tomado de la tradición judía...”, ed. cit., p.79

Alianza en la crónica judía, relacionada a “los últimos tiempos” liberadores; b) el tránsito de significados mesiánicos, desde los profetas, hacia una futura e inédita ética universal entre personas y naciones; c) la transmutación del papel de Israel como pueblo *mediador*, intermediario, para la salvación universal del resto de la humanidad; d) una dimensión mesiánica *cosmopolita* que reúne las diversas historias y surge proféticamente como promesa “mundializada” de *Yavé*; e) un renovado mensaje mesiánico *espiritualista* que trasciende las historias estatales nacionales y comienza un proceso de subjetivización de la promesa en lo que hace al comportamiento humano y su relación con Dios; f) la idea de una nueva *tragicidad histórica* que tiene que ver con el sufrimiento necesario y con la inmolación de Israel, que habilita y legitima, desde lo divino, para el convencimiento de los otros pueblos, y g) la *idea de futuro liberador* como historia concreta, social y material a atravesar, liberación mesiánica que aparece como crítica al presente y al pasado en tanto dos tiempos de victimarios y víctimas.

Como ya se afirmó en este capítulo, también Cohen hace hincapié en la importancia de la doctrina mesiánica de un segundo período en la historia del pueblo de Israel: período que

“proclama la nueva doctrina mesiánica. Dios contraerá una nueva alianza con Israel, escribiendo la Toráh en sus corazones. Y distingue esta nueva alianza de la antigua mediante la definición exacta que contiene el fundamento de la nueva era del mundo: en aquel futuro el conocimiento de Dios será un patrimonio común a todos (...) Dios como patrimonio universal.”<sup>44</sup>

En esta perspectiva expresa el profeta Jeremías:

“Mirad que llegan días –oráculo de *Yavé*– en que haré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva. No como la alianza que hice con sus padres, cuando les tomé de la mano para sacarlos de Egipto. Ellos quebrantaron mi alianza, aunque yo los había desposado (...) sino que así será la alianza que haré con ellos, después de aquellos días –oráculo del Eterno– meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en sus corazones (...) Porque todos me conocerán, desde el pequeño al grande – oráculo del Eterno– cuando perdone sus crímenes.” (Jeremías 31, 31-36)<sup>45</sup>

El pasaje de la dimensión mesiánica hacia *los corazones* de los hombres, significa para Cohen la clave de otra historia mesiánica en la crónica judía. La aparición de una tensión mesiánica entre un antiguo tiempo fundador, y ahora un renovado mensaje divino. Un mesianismo de nuevo cúneo que desterritorializa en gran parte la escatología nacional

<sup>44</sup> Comentario de Hermann Cohen a las palabras del profeta Jeremías [Jer 31, 31-36] en H. Cohen, *op. cit.*, p. 218.

<sup>45</sup> *Idem*, p.217

israelita, y la lleva a una inaugural –para la antigüedad– noción de salvación universal de corte ético, de premisas morales de actuación y acción humana, que no se encontraba planteada en ese entonces en otras culturas y pueblos.

Se trata, por lo tanto, de una *espiritualización*, intelectualización, del contenido mesiánico, que remite a un mundo signado ahora fuertemente por la falta, la culpa, el arrepentimiento, el castigo, la benevolencia de Dios. Pero sobre todo, se trata de un mesianismo que crece entre una historia caída, una historia del Mal, y su redención. La correlación que hace el profeta Ezequiel es una nueva visión entre una teoría de la penitencia y el mesianismo. La *purificación* de Israel es pensada en conexión con la santificación del nombre divino entre y sobre los otros pueblos.<sup>46</sup>

Indudablemente este mesianismo espiritualizado responde, para Cohen –como ya lo había puntualizado más arriba también Gershom Scholem– a nuevas circunstancias históricas vividas por Israel y su contorno en el tiempo del monarca persa Ciro. El tiempo de los viejos reyes, del Estado, las instituciones y las guerras, de David y Salomón, dejó su lugar, para los fundamentos mesiánicos, a una nueva edad que la renovada Alianza patrocinó. Dice Cohen:

“Un medio importante para la espiritualización del mesianismo fue el hecho de que el mismo Ciro, rey de los persas, fuera reconocido como un mensajero de Dios y, por tanto, como Mesías para la redención de Israel. De este modo se rompía el encanto de la casa de David (...) con esto alcanzaba una determinación más concreta la idea de que el mesianismo tuviera el poder de allanar todos los antagonismos y los obstáculos nacionales para instaurar un culto divino único”.<sup>47</sup>

Si tomamos al profeta Amós en la lectura bíblica, el análisis de Cohen encuentra un *tránsito profético mesiánico* desde los anuncios arcaicos de un Mesías político redentor en términos nacionales, hacia un nuevo mundo moral universalizado, a instaurar mesiánicamente:

“Aquel día levantaré la choza caída de David, tapiaré sus brechas, levantaré sus ruinas, hasta reconstruirla como era antaño (...) Cambiaré la suerte de mi pueblo Israel: reconstruirán ciudades arruinadas y las habitarán”. (Amos 9,8-15)<sup>48</sup>

El anuncio mesiánico da cuenta de un tiempo de sumisión, esclavitud y pérdida de la autonomía nacional que aflige a la comunidad judía en el marco de una situación política y

---

<sup>46</sup> *Idem*, p.220.

<sup>47</sup> *Idem*, p.221

<sup>48</sup> *Idem*, p.209

geopolítica determinada. Sin embargo, lo mesiánico emerge como respuesta explícita de fuerza ética a establecer en la relación entre los hombres, individual y colectivamente. “Los pueblos guerrean contra Israel –dice Cohen– pero de la estirpe de David surgirá un soberano, bajo cuyo reinado ningún pueblo volverá a adiestrarse en la guerra. El moralismo constituye la esencia del mesianismo de Miqueas.”<sup>49</sup>

El tiempo anunciado con la futura llegada del Mesías adquiere, por lo tanto, un perfil de una índole distinta. En el futuro, anuncia el profeta Miqueas:

“No se alzarará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra. Se sentará cada uno bajo su parra y su higuera, sin sobresaltos...” (Miqueas 4, 1-4, 11-13)<sup>50</sup>.

El mesianismo de la Nueva Alianza tiene, para Cohen, las características de una ética fundada en una idea de *justicia y paz terrenal* que convierte la escena de “una historia”, la hebrea, en la posibilidad de entendimiento, reconocimiento y resolución de la Historia toda. Dice Cohen:

“No se le atribuye al Mesías un espíritu santo que lo distinga de los demás seres humanos, sino que explícitamente se reconoce que tiene su complacencia en el temor a Dios. Además los pobres y los humildes se convierten en objeto preferencial de su justicia.”<sup>51</sup>

El nuevo mesianismo judío abraza la posibilidad de una humanidad futura donde el padecimiento de un pueblo, el israelita, sirva a los efectos del fin de la idea de enemigo, de adversario, el fin del vejador, en relación a aquel que padece tales penurias. Dice el profeta Isaías:

“El Eterno se manifestará a Egipto, y Egipto aquel día reconocerá al Eterno (...) Aquel día Israel será *mediador* entre Egipto y Asiria, será bendito *en medio* de la tierra...” (Isaías 19, 21-25)<sup>52</sup>

Israel mesiánicamente pasa a mediar, a ser mensajera de una buena nueva universal a cumplirse mesiánicamente en la tierra. El cambio de la misión mesiánica redespiegada, aparece como una renovación salvífica de la voz divina, pero a la vez como una nunca antes vivida relación entre los seres humanos, hoy todavía enfrentados: lo mesiánico surge, por lo tanto, entre el padecimiento de Israel y la suerte venidera del mundo. Como expresa Cohen:

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Idem*, p. 210.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 212.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 213.

“Ahora Dios llama también a Egipto ‘mi pueblo’ y a Asiria ‘obras de mis manos (...) el cosmopolitismo se expresa y cobra cada vez mayor y mejor fuerza (...) Lo que ahora está en juego se expresa en el verso siguiente: Dios secará las lágrimas de todos los rostros. Dios proporcionará verdadero consuelo a todo sufrimiento”<sup>53</sup>

La noción de justicia, la remisión a los pobres y víctimas de la historia, el anhelo de paz que ponga fin a toda violencia (“al vaticinar la desaparición de la muerte, Isaías se refiere principalmente a la muerte que es el saldo de las guerras”, dice Hermann Cohen<sup>54</sup>), el encuentro con una vida social de tranquilidad y seguridad, y una prosperidad que atienda la situación del que menos tiene, resultan para Cohen un corte con los mensajes mesiánicos del pretérito hacia una dimensión ética de convivencia. Es decir, emerge un *mesianismo de corte espiritualista* que se diferencia claramente de la anterior doctrina mesiánica de la salvación de Israel venciendo a sus enemigos.

Esta espiritualización de la herencia mesiánica –que trae como consecuencia la Nueva Alianza luego de la huida de Egipto y la travesía por el desierto– se traduce en la idea doctrinaria en cuanto a que Israel no sufre solo “a causa” de otros pueblos, sino que vive ese sufrimiento “por los demás pueblos”, y adquiere por lo tanto el derecho a convertirlos a causa de su martirio.

De esta renovada cosmovisión mesiánica del judaísmo se desprenden dos consecuencias de importancia para la crónica venidera de Occidente. Por una parte este “martirio salvador” protagonizado por el pueblo de Israel influirá decisivamente sobre la idea del futuro cristianismo, en cuanto a que el Mal es el camino necesario y escatológico para la consecución del bien posterior, algo que la historia de Cristo (su pasión y martirio) graficará en términos existenciales, ideológicos y políticos para la futura iglesia misionera cristiana sobre la totalidad del planeta.

En segundo término, esta nueva creencia mesiánica, en cuanto a que la salvación de la humanidad exige un sitio social histórico de padecimiento material concreto, se verificará en la idea revolucionaria moderna y el papel “mesiánico” que se le otorgará a la clase obrera industrial explotada por el sistema capitalista.

---

<sup>53</sup> *Idem*, p. 214.

<sup>54</sup> *Ibid.*

Expone Cohen remitiéndose al antiguo Israel: “no es ya un destino trágico para los judíos tener que sufrir por la propagación del monoteísmo, sino que el sufrimiento constituye más bien su vocación trágica, pues demuestra que el pueblo de la fe *participa con su corazón* en la conversión de los otros pueblos”<sup>55</sup>. Esta trágica disposición del espíritu aludirá mesiánicamente al Justo, a la justicia, a la llegada de un derecho absoluto que ponga fin al destino de las víctimas, al fin de las violencias asesinas. En resumen, a la posibilidad de una redención donde priman los corazones actuantes.

Se trata de un mesianismo de corte moral que atañe al fin de los tiempos y a la llegada de los nuevos tiempos, vía una historia trágica asumida y entendida como tal: trágicamente pero desde la promesa, la esperanza y la liberación del Mal. La espiritualización de lo mesiánico judío habilita ahora una distancia más allá de las fronteras, una geografía terrenal de pueblos reunidos, una suerte de internacionalismo que confronta –en extensión política e ideológica– con las inmensas e indiscernibles fronteras de los Imperios que sojuzgan a Israel.

En relación al análisis de Cohen sobre las edades de lo mesiánico judío, (que sin duda fueron leídas por Walter Benjamin) esta perspectiva que se señala es de trascendental importancia según el autor, por cuanto:

“La historia universal con su meta mesiánica lleva a su perfección esta reconciliación de Dios con los pueblos. Y en la visión del siervo de Dios el pueblo de Israel es no tanto el sacerdote, cuanto más bien la víctima inmolada, que se expone al sufrimiento (...) No se puede desconocer la manera en que la historia de la pasión de Cristo ha sido concebida exactamente de acuerdo con esta sublime visión poética.”<sup>56</sup>

A esto hay que agregar los ecos mesiánicos que tal credo tiene en la interpretación que se hace del proletariado moderno, sujeto que no tiene otra cosa que perder que “sus cadenas”, y que se había transformado –en la teoría del materialismo histórico– en la última y más oscura “de las mercancías” bajo el régimen de producción capitalista,<sup>57</sup> dando cuenta de este modo de su extremo padecimiento material, moral y cultural como tragicidad de corte mesiánico liberador: es ése proletariado el que está llamado, por ley científica, a liberar a toda la humanidad.

---

<sup>55</sup> *Idem*, p.223.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 226.

<sup>57</sup> Karl Marx, *Manifiesto comunista*, trad. Ediciones Progreso (Moscú), Madrid, Sarpe, 1985.

El último e importante señalamiento de Cohen con respecto al mesianismo judío es aquel “misterio histórico cultural”<sup>58</sup> que lo instituye hacia el porvenir en un momento histórico, desde la doctrina teológica que interpreta la voluntad de *Yavé*.

“Todos los pueblos sitúan la edad de oro en el pasado, en el tiempo primigenio: el pueblo judío es el único que espera del futuro la evolución de la humanidad. Solo el mesianismo afirma el progreso de la humanidad, mientras que la edad de oro es un retroceso.”<sup>59</sup>

Esta anomalía, esta inversión temporal de lo mítico por la cual el pasado deja de ser el tiempo sacro venerado y el punto de regreso para proyectarse, en cambio, a un tiempo histórico venidero, va a plantear distintos elementos para el análisis que hacen a la persistencia de lo mesiánico en las posteriores edades de Occidente hasta el presente. En primer lugar, la incidencia terminante que tuvo, en los orígenes teológicos judíos, la rápida presencia de la relación caudillo-pueblo en una historia en marcha – *de liberación de la mala historia*– por sobre un tiempo mítico pretérito, atemporal, sólo habitado por los dioses o un único dios. Se deja muy pronto lo mítico para entrar en la historia concreta de un pueblo. Esto da pie a lo mesiánico como noción de idea teleológica sobre la historia con una meta final a conquistar. En segundo lugar, el hecho, como puntualiza Cohen, de que el final de los tiempos no fue descrito nunca como un futuro inimaginable, absolutamente lejano, sino como un futuro terrenal cargado de esperanzas. En tercer lugar, este mesianismo proyectado a futuro ofrece resistencia crítica precisamente a “toda realidad política presente”<sup>60</sup> para poner “una nueva clase de suprasensibilidad, no ultraterrena, sino la del futuro liberador, en lugar de este presente sensible”.<sup>61</sup>

## 8.- Conclusiones parciales sobre mesianismo, a partir del legado judío

Las consideraciones expuestas sobre los sucesivos períodos teológicos con sus características que conformaron la doctrina mesiánica en la antigua cultura judía, permiten concluir destacando algunos aspectos que pueden aportar al análisis de los planteos de Walter Benjamin sobre la fuerza, presencia y vigencia de la noción de lo mesiánico.

---

<sup>58</sup> H. Cohen, op.cit., p 228.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>61</sup> *Ibid.*



- La idea de salvación en el pueblo judío (del hombre, en tanto comunidad humana organizada) aparece presidiendo el sentido culminante de lo mesiánico.
- El mensaje mesiánico se estructura en tanto articulación de tres eventos históricos que se concretiza como forma de “marcha de la historia”, de “hacer colectivo de la historia” bajo la guía de *Yavé*. Esos tres eventos son: la promesa, la esperanza, la espera.
- Lo mesiánico profético bíblico representa la intervención de una fuerza trascendente proveniente del pasado mítico primordial, que quiebra, suspende, reformula y realiza escatológicamente la crónica humana.
- La fuerza mesiánica en el judaísmo esencialmente acontece como fractura de un continuo de la temporalidad. Gesta un tiempo de “inmanencia” que hace pensar y habitar críticamente el pronto fin de la historia. Anuncia el tiempo de “la irrupción” mesiánica que configura un “tiempo otro y final” de discontinuidad con el tiempo histórico.
- Esta tensión crítica en la dimensión de lo temporal histórico que propone la doctrina mesiánica, exige otras reflexiones y relaciones a las predominantes, entre pasado y presente, memoria y utopía, origen y meta, peligro y esperanza, catástrofe y resolución de la historia.

## **Capítulo 4: Lo mesiánico: encuentro entre “materialismo histórico” y “teología”**

Recorridos en el capítulo anterior los aspectos esenciales que estructuraron el mesianismo judío en la historia, se está en posibilidad de entender más acabadamente la compleja articulación que lleva a cabo Walter Benjamin en su problemática sobre la historia, sobre la catástrofe en la historia, sobre la esperanza de justicia de las víctimas, desde un rescate explícito que hace del mesianismo como otra temporalidad y otra relación con el pasado que debería ser pensada por las corrientes revolucionarias de su tiempo, y en especial por los que se inscriben como marxistas. Dice al respecto Reyes Mate:

“Mesianismo, concepto originariamente judío, es el prisma a través del cual Benjamin traduce a pensamiento propio la cultura judía (...) la política emancipadora como secularización del mesianismo (‘Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la sociedad sin clases. Y lo ha hecho bien’; y luego, el mesianismo como un plus que tensa esa conciencia secularizada (‘al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en interés de la propia política revolucionaria del proletariado’) [se trata entonces] “de un mesianismo secularizado, es decir, el mesianismo es ese palimpsesto sobre el que se escribe la política, pero que siempre está ahí como lo originario que inspira y exige la política.”<sup>62</sup>

La figura del palimpsesto es adecuada para reunir esa escritura borrada que regresa con otro texto sobreimpreso. Desde esta perspectiva son las *Tesis*, en el pensamiento de Benjamin, un primer epílogo de sus reflexiones sobre la modernidad en términos de historia y mito desde una actualidad política de extrema alarma. Y es su preponderante interés por el materialismo histórico el que lo lleva a discutir con ese núcleo actuante de razón crítica, el marxismo y sus variaciones, que moviliza teoría y masas en el siglo XX. Plantea Stephan Mosés que en Benjamin se trata de combinar

“historia como proceso mesiánico, historia como proceso catastrófico: en el horizonte de estas dos imágenes antinómicas, una misma concepción del trabajo del historiador: lo que llamamos historia se engendra en la escritura de la historia; escribir la historia no es recuperar el pasado, es crearlo a partir de nuestro propio presente; o más bien, es interpretar las huellas que ha dejado el pasado, transformarlas en signos, es, a fin de cuentas, “leer la realidad como un texto.”<sup>63</sup>

Para Benjamin es el pasado, y no el futuro, el que aparece como una utopía de construcción, interpretación, visión silenciada, enmudecida, donde no se recupera una narración sobre el pretérito, sino que, en coherencia con el legado teológico judío, esa historia es una permanente creación y recreación intempestiva de Dios. Una intervención “mesiánica” donde nunca los trazos y los cursos están acabados, sentenciados, cerrados, sino reabiertos en la espera de que se cumpla la esperanza de las víctimas.

---

<sup>62</sup> Reyes Mate, op.cit, p. 24

<sup>63</sup> S. Mosés, ed.cit, p. 123

La singularidad de la obra de Walter Benjamin, comenta Michael Löwy, reside en el hecho de ser irreductible a los principales modelos y tendencias intelectuales o políticas de su tiempo. En su figura se concentran todas las contradicciones políticas y culturales de la inteligencia judía de la Europa central. Su producción intelectual se ubica en el cruce entre teología y materialismo histórico, romanticismo conservador y revolución nihilista, asimilación y sionismo, mesianismo mítico y utopía profana.<sup>64</sup> La hipótesis de Löwy sostiene que Benjamin es uno de los raros casos de autores en los cuales la afinidad electiva entre *mesianismo judío* y *utopía libertaria* ha tenido una verdadera fusión, dando nacimiento a una nueva forma de pensamiento, que no puede ser reducida a ninguno de sus componentes.<sup>65</sup>

### 1.- Pensar la historia en los umbrales de la Modernidad

Los alcances de esta nueva forma materialista de pensamiento –atravesada por una dimensión mesiánica casi de carácter sagrado-primordial– no son únicamente políticos o religiosos, implican al mismo tiempo una cierta percepción de la temporalidad histórica. La postura profunda de sus escritos significa la propuesta de una *nueva concepción histórica*, que si bien fue esbozada con anterioridad por otros pensadores mesiánicos libertarios, encuentra en Benjamin una alta expresión filosófica y un indisimulable interés político llegada la encrucijada de fines de la década de los años 30' en Europa.<sup>66</sup> Hablar de la “filosofía de la historia” en Benjamin, requiere de recaudos y aclaraciones, ya que se encuentra al margen, desligada de las grandes tendencias de la filosofía de la historia contemporánea, ya sean éstas de carácter progresista o conservador, revolucionario o nostálgico del pasado.

El conocimiento de la historia a Benjamin se le hace imprescindible, no por la necesidad de una sistematización filosófica de la historia sino, justamente, por el carácter apremiante y de

---

<sup>64</sup> M. Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997, p.95

<sup>65</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>66</sup> Michael Löwy señala que Martin Buber, Gershom Scholem y Franz Rosenzweig, por ejemplo, orientaron su pensamiento fundamentalmente a la religión; mientras que Ernest Bloch, György Lukács y Erich Fromm se sintieron más atraídos por las utopías sociales. Y entre ambos, más allá de todas las corrientes y en el cruce de todos los caminos: Franz Kafka y Walter Benjamin, en M. Löwy, ed. cit., pp. 27-28. Además véase J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, W. Cristaudo y W. Baker, *Messianism, Apocalypse and Redemption in 20 th Century German Thought*, Adelaide, ATF Press, 2006.

urgencia de su tiempo que se presenta como totalmente desesperanzador, catastrófico. Benjamin vive sus últimos años como exiliado de los nazis y de la persecución a los judíos, en aquellos tiempos oscuros que referirá la ensayista Hannah Arendt en su libro *Hombres en tiempos de oscuridad*. Es desde ese clima de entreguerras (1918-1939), de barbaries de destrucción y muerte sucedidas y anunciadas, desde el cual Benjamin se propone pensar la historia: desde una actualidad cultural capitalista con sus sustratos y napas históricas y míticas.

Para ello sitúa su pensamiento en el umbral donde comenzó a constituirse la “modernidad” y se instala en la frontera entre dos modos y dos épocas de concebir y de organizar la filosofía de la historia: la teología y el materialismo histórico. Desde estos dos modos opuestos, contradictorios, Benjamin hace un cruce *inaudito* de ambos y, a la vez que practica una crítica implícita a la modernidad y al proyecto de la Ilustración, propone una nueva hermenéutica para interpretar la *historia*. Escribe Reyes Mate:

“Benjamin es consciente de que su postura personal se alimenta de la tradición judía: ‘mi pensamiento se relaciona con la teología como un secante con la tinta’ [GS I, 1235]. Benjamin bebe de esa fuente, pero para profanarla. La profanación es un movimiento dialéctico que va de lo esotérico u oculto a lo exotérico o común. Dicho en otras palabras, Benjamin quiere hacer universal una experiencia que él ha observado en la tradición judía. Hay en la tradición judía, en efecto, una manera de experimentar el sufrimiento, unas preguntas sobre el sinsentido de la vida y un negarse al fácil consuelo de los mitos –como hacían los pueblos limítrofes– que resultan capaces de fundar en cada presente una tradición de la esperanza que ponga fin al Mal en la historia. En tiempos de absoluto desconsuelo –como la Europa siglo XX sumergida en totalitarismos, racismos y voces bélicas– la esperanza es posible porque esta no nace de análisis científicos, ni se prepara desde las fuerzas del presente sino que se hace presente como la idea de algo decisivo, potente, “trascendente, que cambie esa historia, tal la espera del Mesías en la apocalíptica judía donde se enseñaba que cada segundo ‘era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías’.”<sup>67</sup>

Su concepción de la historia emerge de fuentes mesiánicas y marxistas inspiradas, a su vez, en referencias culturales e históricas precapitalistas. Ambas vertientes interpretativas de los transcurso sociales, tienen a la historia como el punto obsesionante a conocer, a intentar sentir sus latidos, a entender sus razones, a descifrar lo por venir. Lo singular en Benjamin es que utiliza esas fuentes utopizantes para abordar *la cuestión del pasado* como un método revolucionario de crítica del presente.

---

<sup>67</sup> Reyes Mate en R. Forster, “Las travesías de una generación en un tiempo de tempestades: Walter Benjamin y el judaísmo”, *Pensamiento de los confines* n° 1, 1998, pp. 79-80.

## 2.-La cuestión del pasado

En *Sobre el concepto de historia* Benjamin se pregunta por la recomposición de la experiencia de la historia, que en la crisis de la modernidad se presenta en astillas, resultado del saber tecnocrático y su potencia de dominación en el modelo de la máquina y la progresiva automatización de los hombres (pérdida de la experiencia). Si bien plantea esta pregunta en el marco del materialismo histórico, su tema nuclear es el sentido de la historia en términos de su pasado, de aquello que hoy componen las ruinas civilizatorias.<sup>68</sup>

Benjamin descubre las fuentes del sentido en las fallas, en las injusticias de ese pasado. Concibe la historia como despliegue de lo sido, de lo acaecido (el débil ser) desde donde poder pensar la historia en su verdad. Es decir, pensar la verdad histórica exige prendarse de *esto sido* y desde el saber de su caducidad, mantener su apertura póstuma de significación en un presente solícito.

Se ha mencionado anteriormente que *Sobre el concepto de historia* no está escindido del resto de su obra. Por el contrario, en él se recuperan las principales problemáticas a las que intentó dar respuesta y las cuales siempre estuvieron atravesadas por el problema de la historia. La particularidad de esta indagación sobre la historia es que parte de nuevas categorías epistémicas y políticas, categorías que suponen tanto una reflexión crítica sobre la temporalidad social humana, una apertura al pasado desde un presente cargado de excepcionales datos de riesgo, y de expectativas por un nuevo sujeto histórico que debe modificar la historia. Desde esta estrecha relación de interés por lo histórico, Benjamin efectúa la mencionada crítica a la visión historicista de la historia como ya se señaló en el capítulo. Benjamin considera la historia como textos a escuchar, a ver, a desprender de un *continuum* acrítico.

“el pasado ha depositado en ellos imágenes que se podría comparar a las que son fijadas por una plancha fotosensible. “Sólo el futuro tiene desarrolladores a su disposición, que son lo bastante fuertes como para hacer que la imagen salga a la luz con todos los detalles. Más de una página en Marlaux o en Rousseau insinúa un sentido secreto que los lectores coetáneos nunca pudieron

---

<sup>68</sup> En la novena tesis Benjamin escucha cómo el latido de lo mesiánico preside su lectura del ángel de la historia. Escribe en este fragmento: el ángel de la historia “tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que *a nosotros* nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado.” En Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, ed. cit., p. 54. La novena tesis es analizada en profundidad en el capítulo 4.

descifrar completamente.” (Monglond N 15 a, 1). El método histórico es un método filológico, que tiene en su base el libro de la vida [Ms 470]”<sup>69</sup>

Benjamin ve en los modelos teológicos barroco y judío un tratamiento dialéctico, actual, del pasado. Encuentra en esos modelos teológicos la visión de la historia como continuidad negativa, abierta sin embargo a la esperanza en tanto pasado pendiente del cual *puede* brotar un futuro salvífico. En ese sentido, los temas de la catástrofe y de la salvación de *Sobre el concepto de historia* son indisociables de la ruina barroca y del Mesías judío.<sup>70</sup> Es precisamente el mesianismo el que permite comprender el presente en la cita secreta que permite la redención del pasado sido, en tanto pasado. Escribe Benjamin en la Tesis II:

“El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención. ¿Acaso no nos roza un hálito del aire que envolvió a los precedentes? ¿Acaso no hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de otras, enmudecidas ahora?”<sup>71</sup>

Para Benjamin, la verdad del pasado no está al alcance de una supuesta ciencia histórica, sino que sólo puede darse en la experiencia que los impotentes (el oprimido, el que sufre) hacen de su propia actualidad, experiencia en la que recogen la de las víctimas del pasado, es decir la de los vencidos de la historia. Los poderosos, los vencedores, dan a esta historia el orden que en cada momento les es más útil. Es en la representación de la historia donde ésta se transforma en cultura vencedora que impone la desaparición de sus verdaderos testimonios y huellas. Benjamin opone a estas construcciones hegemónicas sobre el pasado de cada presente, aquella imagen – asimismo una construcción– que los dolientes se hacen de la historia. Esta imagen, atravesada por creencias mesiánicas, por discursividades culturales de esperanza, no es atemporal en el sentido en que pretenden serlo los enunciados de las ciencias positivas, sino que aparece en la historia en tanto experiencia vivida.

Esta experiencia mundana de los dominados es la experiencia de la redención, que se da en el encuentro entre un pasado declarado in-significante (inútil) y un sujeto necesitado de reabrirlo a otro significado. Ese encuentro permite salvar *mesiánicamente* el sentido del pasado, sentido de un pretérito rescatado que proyecta una nueva luz de inteligibilidad social y política sobre el presente, gracias a la cual se comprende mejor la actualidad abierta: las nuevas posibilidades del sentido histórico que acerquen el tiempo de la justicia.

---

<sup>69</sup> W. Benjamin, en “Apuntes sobre el concepto de historia”, ed. cit., p.86.

<sup>70</sup> J. Mayorga, op. cit., p.85.

<sup>71</sup> W. Benjamin, “*Sobre el concepto de historia*”, ed. cit., p.48

### 3.- Redención: verdad y justicia

Por lo tanto, los ejes de lectura de las Tesis son de orden epistemológico y político: Verdad y justicia, dos órdenes, dos dilemas que permanecen escindidos y necesarios de reunir.

Benjamin, bajo el apremio del fascismo, se deja “asaltar por un pensamiento que pensaba el cruce de esos dos dilemas y que, desde esa encrucijada, abría la posibilidad de pensar la historia y de pensar históricamente más allá de la época del fin de la filosofía de la historia.”<sup>72</sup> Desde esta perspectiva, Benjamin establece pensar la historia desde una resolución de todos sus pasados en un presente redencional como otro tiempo a darse. Un presente de capacidad revolucionaria, en el caso de su dramático tiempo europeo, en el cual discute los errores de apreciación histórica del materialismo comunista y de la socialdemocracia europea.

Lo mesiánico judío en los argumentos de Benjamin se sitúa y remite a concebir la historia únicamente desde ese más allá de una historia que ocluye su pasado. Es decir, concebirla desde un tiempo crítico superador de las filosofías *progresivas* de la historia que adecuan sus lógicas a los vientos dominantes en cada época. Lo que a Benjamin le interesa del marxismo es su sentido práctico de la verdad, es decir, que la verdad es justicia.<sup>73</sup> El marxismo es una teoría que se funda en una idea de justicia redencional y se transforma en proyecto político con una carga crítica insuperable, en relación a otras políticas contestatarias, en cuanto a que la historia es una saber y un rescate que aspira a la modificación de la propia historia.

En la primera de las “tesis” Benjamin anuncia su modo de concebir la filosofía para abordar la historia, cimentado en la alianza de dos modos de conocimiento. El vínculo entre teología y materialismo histórico: se trata de una tensa vinculación cuyo espacio común es *la experiencia mesiánica negativa* sobre la actualidad histórica. Benjamin opone al historicismo el materialismo histórico, pero desoye el consejo dado por Marx a los revolucionarios de dejar a los muertos enterrados, de pensar sólo desde una nueva poética. Si bien el fragmento I de las Tesis no menciona la palabra “historia” planteada

---

<sup>72</sup> En P. Oyarzún Robles, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción”, ed. cit., p.44

<sup>73</sup> Reyes Mate, op. cit, p. 53.



metafísicamente, otros fragmentos de ese mismo escrito testamentario defienden la necesidad de liberar al materialismo histórico de una fe en el progreso a la que oponen la experiencia, tradicionalmente abandonada a la teología, de traer al presente el pasado. “En el ‘traer al presente’ hacemos una experiencia que nos prohíbe concebir la historia fundamentalmente como ateológica, así como intentar escribirla en conceptos teológicos” dirá Benjamin en otro lugar.<sup>74</sup>

Su concepción de la historia emerge, entonces, a la vez de fuentes mesiánicas judías (sobre las cuales se señalaron características importantes en el capítulo 2), y fuentes marxistas inspiradas, a su vez, en referencias culturales e históricas precapitalistas. Lo singular es que Benjamin, en su crítica materialista de la historia, toma el abordaje al pasado como un método revolucionario de crítica del presente y prospectiva hacia el futuro. En términos teológicos del judaísmo es la crónica de la promesa y de su espera: ese pretérito de un pueblo que diseña proféticamente el porvenir utopizado de sus víctimas.

Pero ese tiempo recobrado –en su nuevo sentido *mesiánico materialista* casi explícito– debe ser, según Benjamin, la real fortaleza que hace secretamente del materialismo histórico una política concreta de corte redencional y transformación de la historia. Desde este punto de vista su reflexión sobre el concepto de historia no se articula en un sistema abarcativo, ordenador y metafísico, sino que trabaja desde la idea de una cita fragmentaria, astillada, amenazada de la propia historia siempre a punto de perderse y ser salvada. De ahí que la expresión “filosofía de la historia” induce a error en lo que hace a Benjamin, porque toda su reflexión adopta la forma de un ensayo de reflexionar una historia, si cabe el concepto, *mesianizada* y siempre reabierto por los oprimidos.

Benjamin comienza la primera tesis con una historia, recurre a una alegoría que tiene como protagonista del relato a un enano experto en ajedrez. En este fragmento sostiene que para poder ganarle la partida a la historia trazada, como el discurrir de una única catástrofe infinita, la teología debe ponerse al servicio del “materialismo histórico”.

“Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los

---

<sup>74</sup> W. Benjamin. Se trata del fragmento N8, 1, en “La obra de los Pasajes (Convolutos N)”, ed. cit., p. 141.

lados de la mesa eran transparentes. En la filosofía, uno puede imaginarse un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como 'materialismo histórico'. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie."<sup>75</sup>

La clave que Benjamin ofrece para entender esta alegoría es la siguiente: el juego de ajedrez es la filosofía pensando historia, verdad y justicia. El enano, experto en ajedrez, es la teología. Y el muñeco turco representa el disfraz, que el "materialismo histórico"<sup>76</sup> adquiere para poder hacerse visible en la época regida por la tradición ilustrada y científicista (el propio Benjamin introduce el entrecomillado para acentuar la idea de materialismo alterado). El verdadero materialismo histórico (de corte utópico "revolucionario"), es de otro orden, impresentable para un tiempo que consumaba todas sus políticas secularizadoras. Un materialismo que, como la figura del enano encorvado que se siente fuera de lugar en una civilización tecno-científica en avance, debe mantenerse escondido, porque no tiene cabida en el salón de la filosofía moderna. Al respecto comenta Bolívar Echeverría: "Lo que las Tesis proponen es que la teoría de la revolución evite caer en su propia trampa; que no se crea su propia ficción, y no se identifique sólo con la mitad visible del autómatas en que debe encarnar: con el títere vestido de turco, con el "muñeco científicista". Lo que la Tesis I y las siguientes quisieran impedir es que el materialismo histórico olvide su propio secreto, esa identidad profunda – mesiánica - a la que la historia adjudica por ahora la figura impresentable de un "enano teológico".<sup>77</sup>

Es la teología la que, desde un pasado originario de la historia, maneja los hilos del muñeco materialista en pleno siglo XX de la máquina, la industria y las grandes metrópolis de masas. ¿Qué hilos son esos? ¿Qué articulaciones esenciales de la historia requieren la intervención de la teología, y precisamente de qué teología? La teología benjaminiana trabaja sobre el presupuesto fundamental de lo mesiánico, pero no se funda ni promueve la centralidad sustantiva de la providencia divina, que como se vio en la crónica del pueblo de Israel, era dueña de todos los designios (capítulo 2). Su teología afirma, en cambio, la eventualidad pura de lo mesiánico, esto es una eficacia diferidora de su "venida". Lo mesiánico en lo moderno, para Benjamin, es aquello que siempre plantearía una crítica a la historia y su

<sup>75</sup> W. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., p. 47.

<sup>76</sup> Hay distintas interpretaciones respecto a este entrecomillado que Benjamin introduce por única vez en el texto. Véase B. Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, trad. et Al. México DF, UNAM, 2005, M. Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2002., J. Hebermas, ed. cit., entre otros.

<sup>77</sup> Bolívar Echeverría, "El ángel de la historia y el materialismo histórico" en *La mirada del ángel*, op. cit., p. 30.

esperanza de transformación, no ya el hecho religioso ancestral, de la efectiva venida de lo mesiánico. Afirma Stéphane Mosès, al respecto de este “futuro” mesiánico que plantea Benjamin:

“Para comprender políticamente el presente, en cierta forma hay que anticipar el futuro; sin embargo, esta anticipación no pertenece al orden de la predicción, como si el futuro estuviera inevitablemente inscripto en el presente; se trata más bien de descifrar el presente como haría un jugador de ajedrez para leer la disposición de las piezas en el tablero, es decir, teniendo en cuenta anticipadamente los posibles desarrollos que implica. (...) Si podemos hablar aquí de profecía, ‘esta – escribe Benjamin – no predice el futuro. Se contenta con indicar cual es la hora que acaba de dar’ Esta es también para Benjamin la instancia del auténtico conocimiento histórico.”<sup>78</sup>

El problema, dice Benjamin, es que aquellos que podían haber puesto a su servicio a la teología, no lo han hecho y así han traicionado la esperanza. En la tesis X, donde también hace una referencia explícita a la teología, afirma Benjamin:

“En un momento en que los políticos, en quienes los adversarios del fascismo habían puesto su esperanza, yacen por tierra y refuerzan su derrota con la traición a su propia causa, esta reflexión se propone desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos lo han envuelto (...) Es una reflexión que procura dar una idea respecto de lo caro que le cuesta a nuestro pensamiento habitual una representación de la historia que evite toda complicidad con aquella a la que esos políticos siguen aferrados.”<sup>79</sup>

#### **4.-¿Por qué la teología “salva” al “materialismo histórico”?**

No se puede pensar este ensayo fuera del contexto en que fue escrito. En el año 1940, tiempo ya plenamente bélico generalizado, de avance expansionista del nacionalsocialismo en Alemania y del fascismo en Italia, donde la fuerza destructora de la industria de la guerra era casi omnipresente y la desesperanza predominaba entre los que enfrentaban y se oponían a dicha lógica capitalista civilizatoria. Es en ese espacio y tiempo histórico que Benjamin recurre a la teología, para desde ella impulsar un gesto filosófico radicalmente crítico (también de intencionalidad política revolucionaria) que permita descubrir que esa realidad catastrófica que aparentemente cubre el conjunto de las coordenadas en acción, *no* es la totalidad de lo existente.

---

<sup>78</sup> S. Mosés, ed. cit., p. 128.

<sup>79</sup> W. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, op. cit., pp. 54-55.

Para llegar a comprender esto, es necesario tomar distancia del mundo en su realidad actual; así lo señala Benjamin al inicio de la tesis X, cuando hace mención de las reglas del convento que enseñan a los novicios a alejarse del mundo y sus afanes. Pero este tomar distancia del mundo en su realidad actual, no significa para Benjamin retirarse de las lecturas y luchas reales y adoptar una actitud meramente contemplativa (o conformista) y en ese caso cómplice de lo imperante. Por el contrario, con su reflexión intenta ayudar a escapar “al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos lo han envuelto”, redes que no le permiten ver más allá de la facticidad de los hechos.

Poner la teología al servicio del materialismo histórico, apunta a algo más que enfrentarse al fascismo y al nacionalsocialismo. Representa la crítica a la concepción del tiempo como continuo, homogéneo y lineal que se imponían tanto en las corrientes ideológicas liberales, nacionalistas, socialdemócratas y comunistas. En la antigua teología existe la idea de la posibilidad y necesidad de interrumpir el *continuum* temporal, posibilidad sustentada en la idea de que hay algo más allá de las bases conceptuales que actualmente estructuran la realidad epistemológica, ontológica y políticamente.

Es decir, lo que Benjamin retoma de la tradición teológica es la convicción que tienen los religiosos de que lo visible no es el todo. También la creencia en que el poder existente actualmente no es el único. Pero a la vez, la orientación reflexiva de Benjamin se desprende de aquellas circunstancias culturales que hacen, de esta tradición teológica, una instancia “pequeña y fea”. Se desprende de esa misión teológica que aún teniendo tal capacidad de visión, mantiene una actitud meramente contemplativa y conformista. Por el contrario, Benjamin propone retomar, en el legado concreto de la teología, la posibilidad que ella ofrece de *interrumpir* el *continuum* temporal *dentro* de este mundo.<sup>80</sup> Interrumpirlo, irrumpir críticamente, hacer actuar una contra-historia.

Para Benjamin, quienes tienen capacidad de irrumpir revolucionariamente en la realidad son los sufrientes, los marginales, los excluidos, los *débiles*, porque son ellos los que finalmente tienen la experiencia (experiencian) o, mejor dicho, son testigos de esa realidad trunca, fracasada que habitan, pero realidad caída que es garantía de que otra realidad es posible, además de necesaria. En ese sentido, es importante la *memoria* y *rememoración* del pasado

---

<sup>80</sup> Esta nueva perspectiva teórica de abordar la historia Benjamin la sustenta en la idea de “tiempo-ahora” la cual será explicada y desarrollada más adelante.

en tanto ámbito que interpela lo que en el relato de los vencedores y dominadores es olvido. Benjamin retoma la vieja idea teológica de la esperanza, que en la alegoría de su Tesis I está representada por el enano, por un sujeto común. De ninguna manera excepcional. Dice Stephane Mosès:

“La tarea de la rememoración, según Benjamin, es ‘salvar lo que ha fracasado’, de la misma forma que la Redención no significa para él una relación tangencial con el futuro sino la posibilidad presente de ‘realizar lo que nos ha sido negado’. En cuanto a la esperanza mesiánica, no se debe concebir como la tendencia hacia una utopía destinada a realizarse con el fin de los tiempos, sino como una vigencia extrema, una capacidad para detectar aquello que, en cada instante, deja entrever la ‘energía revolucionaria’ de lo nuevo.”<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> S. Mosès; ed.cit., p. 132.

## **Capítulo 5: El “tiempo ahora” y el ángel de la historia**

## 1.- El “tiempo-ahora”

Uno de los conceptos centrales para entender la problemática mesiánica dentro de la interpretación crítica de la historia que lleva a cabo Benjamin es el concepto *Jetztzeit*: el “tiempo-ahora”. Este concepto de “tiempo-ahora” ensambla de manera original las nociones de memoria y redención mesiánica de la historia, y constituye una instancia conceptual crítica con la cual confrontar la ideología historicista para de esta manera despejar el camino y pensar otro modo de exponer la historia. Aquí Benjamin está pensando en una historia que comprenda las cosas materiales y espirituales. Es decir, una historia donde la “lucha por las cosas rudas y materiales” sea también la lucha por las [cosas] “finas y espirituales (...) “como confianza, valentía, humor, astucia, firmeza”.<sup>82</sup> Lo que el autor de las *Tesis* intenta desarrollar es una visión materialista de lo espiritual (la salvación) porque para él es en el seno de lo espiritual donde verdaderamente se libra la lucha de clases. Porque lo espiritual no es solo un botín al servicio del vencedor sino que compete también a los vencidos quienes deben mantener la exigencia de justicia como eje central de su lucha por llevar a cabo sus deseos irrealizados y truncos.

Desde esta perspectiva, Benjamin discute con el materialismo vulgar de origen marxista, que sostiene una interpretación de estructura económica –superestructura ideológica que obstaculiza una mirada mucho más fecunda, compleja y articuladora del presente con las historias pasadas, poniendo en cuestión ese mecanismo de “determinación” mecanicista donde el mundo de las ideas y las concepciones juegan un rol absolutamente pasivo en las consideraciones de los adeptos y activistas de la revolución. A su vez, esta visión materialista de lo espiritual benjaminiana, confronta con las variables idealistas filosóficas provenientes de diversas tendencias hegelianas donde el sujeto de la historia pasa a ser un espíritu abstraído absolutamente del conflicto social capitalista constituyente y su confrontación de clases.

Con el “tiempo-ahora” (*Jetztzeit*) Benjamin incorpora un nuevo dinamismo en la historia, en el que confluyen el materialismo histórico y la teología mesiánica. Como se explicó en el capítulo 4, este encuentro benjaminiano entre materialismo y teología mesiánica no establece una relación de identidad pero sí de tensión y paradoja. Porque a juicio de Benjamin el

---

<sup>82</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, ed. cit., p.49.

materialismo histórico impide que el mesianismo degenera en utopía y misticismo. Y, por su lado, el mesianismo impide que el materialismo se convierta en un mero nadar a favor del progreso en el curso de una historia homogeneizada. Es decir, esta atracción mutua y de reconocimiento recíproco entre ambas tradiciones es esencial para la comprensión de esta nueva visión de la historia que se propone. Para Benjamin, la teología no es una meta en sí misma, no es un discurso que pretende teocratizar las explicaciones, sino que está al servicio de la lucha de los oprimidos (antes y ahora) para contribuir a restablecer la fuerza destructora, explosiva, mesiánica, revolucionaria del materialismo histórico.<sup>83</sup>

Es en ese sentido, que el fragmento I de las *Tesis* resulta fundamental; en él se instituye un “principio-guía” por el cual se prohíbe leer el resto de los fragmentos desatendiendo cualquiera de los términos de esta compleja y paradójica relación: el dinamismo esencial de la historia queda expresado en el advenimiento inminente del momento mesiánico a cumplirse y verificarse. Desde esta perspectiva puede afirmarse que Benjamin tiene una visión mesiánica de la política. El mesianismo que asume no es escatológico (aunque bebe en las fuentes de aquellos antiguos mundos simbólicos) sino actual e inmanente. Es decir, lo que le preocupa es comprender y transformar el presente. En este sentido, es un mesianismo de un presente posible; de un presente que remite a un pasado que pudo haber sido y se malogró; de un pasado posible que podría ser presente si fuera redimido de su fracaso por ese mismo presente. Por eso escribe Benjamin en la segunda tesis:

“En la representación de la felicidad oscila inalienablemente la de la redención. Con la representación del pasado que la historia hace asunto suyo ocurre de igual modo. El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención (...) Si es así, entonces existe un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra.”<sup>84</sup>

La felicidad (el nombre profano con que Benjamin llama a la redención) es la respuesta *aquí y ahora* a los deseos y necesidades de los hombres que pudieron haber sido y que se malograron. El deseo frustrado sólo se convierte en momento de felicidad si es redimido de su frustración. Porque el término redención implica el reconocimiento de un derecho a la felicidad de lo frustrado y, por lo tanto, pendiente. Y es el reconocimiento de la necesidad y

---

<sup>83</sup> M.Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 52. En este libro Löwy propone un nuevo enfoque de interpretación de las tesis: Benjamin es marxista y teólogo, compleja relación que este estudioso de su obra denomina: “afinidad electiva que indica una atracción mutua y fortalecimiento recíproco de ambas tradiciones”, ed. cit., p.42.

<sup>84</sup> W.Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, ed. cit., p.48.



urgencia de redimir (de volver a citar) esa historia lo que promueve la extraña complicidad entre el pasado y el presente.

En efecto, el mesianismo que asume Benjamin es actual e inmanente: es actual porque cada día es único, decisivo, cada instante vivido se convierte en una *citation à l'ordre du jour* (en francés en el original) en el día del juicio definitivo y ese día puede ser el comienzo de un tiempo nuevo<sup>85</sup>. Es inmanente porque emerge de la experiencia histórica, del vínculo secreto entre los tiempos y entre las generaciones que vivieron y viven. Complicidad entre el presente y el pasado que le permite a Benjamin poder decir que “hemos sido esperados en la tierra”<sup>86</sup> en tanto lo antepasado en situación de sojuzgamiento aguarda que algún presente libere a la historia de las injusticias reinantes. Las generaciones actuales son las que tienen sobre las pasadas un poder mesiánico *débil*, pero redentor, de transformar el presente dado para dar lugar a lo que quiso ser y se malogró en tantas anteriores ocasiones. Esta es la experiencia de *felicidad* que le interesa a Benjamin, la felicidad sería un mandato y a la vez un legado inconcluso de lo muertos que permanece en estado de frágil rememoración. Escribe Benjamin:

“Solo tiene el don de encender el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador que esté traspasado por [la idea de que] tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo cuando este venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (Tesis 6)<sup>87</sup>

Es decir, en el filo del presente, del aquí y ahora, se juega la suerte de la historia en su conjunto, pasado y futuro incluidos. En esa densidad del “tiempo-ahora” están dispersas astillas del tiempo mesiánico. Este mesianismo permite concebir el tiempo actual en su verdadera magnitud, como “descomunal abreviatura la historia de toda la humanidad”<sup>88</sup> donde “cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías”<sup>89</sup>. De manera que este mesianismo remite a la memoria, a la tradición de los oprimidos y no se fascina por el futuro en tanto tiempo del progreso que avanza ininterrumpidamente. En Benjamin lo mesiánico le permite entonces ampliar y enriquecer la problemática histórica a fronteras filosóficas y existenciales de comprensión, que ni el teísmo de muchas corrientes idealistas

---

<sup>85</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, ed. cit., p. 49.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 48.

<sup>87</sup> *Idem*, p. 51.

<sup>88</sup> *Idem*, pp. 64-65.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 66.

ni la carga positivista y racionalizadora del materialismo en boga alcanzaban a plantear como interpretación de la modernidad de los siglos XIX y XX.

La figura del Mesías que cita Benjamin en su teorización donde vincula política y teología, a su vez no tiene características majestuosas y triunfantes. No llega en el momento final, sino que es alguien desconocido, sin nombre, que arriba padeciendo y sufriendo la historia. Un Mesías que viene “no sólo como redentor sino también como vencedor del Anticristo”<sup>90</sup> (es decir, vencedor de la dominación de clase que amenaza con someter a la tradición al conformismo y con apagar toda chispa de esperanza). Esto se alcanza dando a los oprimidos y a lo reprimido la palabra, porque, como la naturaleza, se encuentran atravesados por una incapacidad de hablar es su primer “gran dolor”. En este sentido lo mesiánico en Benjamin, su alusión al Anticristo que envuelve tal experiencia, remite a una instancia violentadora y destructiva que contiene inevitablemente el arribo de nuevos tiempos históricos, que deben desplazar lo instituido, o superar de manera adecuada *el Mal* en la historia

Benjamin concibe la realidad histórica como si fuera un texto que exige la materialidad metodológica de su consulta, sus formas de litigios, el desciframiento de sus napas míticas, las maneras en que el pasado queda inscripto y borrado en cada caso, en cada objeto de estudio. En definitiva, una demolición y construcción de narraciones que disputan lo que aún no tiene voz. Lector asiduo del novelista francés Marcel Proust, sin duda encuentra en dicho autor que va en búsqueda de pasados “perdidos”, un modelo de construcción de ese texto en estado de enmudecimiento. Dice Proust: “sentía que en mi búsqueda de las cosas muertas (...) un objeto más importante me ataba, aún no sabía cual, pero en el fondo de mi mismo sentía estremecerse un pasado que no reconocía...”<sup>91</sup> El pasado íntimo, para Proust es una infinita lucha por alcanzar la narración que haga presente el olvido. Lo mismo puede decirse de la tarea del historiador crítico-materialista, que es la de impedir, en todas sus formas, que los verdugos sigan venciendo sobre sus víctimas en dicho olvido. Esta tarea cristaliza en una figura especialmente intensa y catalizadora: el ángel de la historia. Figura que ayuda a comprender el concepto benjaminiano de “tiempo-ahora”. En el fragmento de la novena tesis donde Benjamin señala que el ángel “bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a

---

<sup>90</sup> *Idem*, p.51.

<sup>91</sup> M. Proust, *Ensayos literarios I*, Barcelona, Ed. Pocket Edhasa, 1970, p. 45.

juntar lo destrozado”<sup>92</sup> aparece claramente el latido de lo mesiánico que preside su lectura del ángel de la historia. Es la extrema y excepcional situación de catástrofe de *toda la historia* lo que el ángel viene a dar cuenta y, por lo tanto, puede pensarse que en esas circunstancias lo mesiánico como esperanza y promesa de salvación estaría presente de manera absoluta.

## 2.- El ángel (mesiánico) de la historia: elementos para su composición narrativa

En los capítulos anteriores se dijo que las *Tesis* son fragmentos epistemológicos donde Benjamin busca desarrollar una teoría crítica del conocimiento, ya trabajada en el Prólogo del *Origen del drama barroco alemán*, donde se define el concepto de verdad y su manifestación. Benjamin se interroga sobre el significado del concepto de realidad y sobre la cuestión de la posibilidad del conocimiento de esa realidad, en este caso de carácter histórico. Se interroga sobre su fundamentación y su método. Sobre todo se interroga sobre el sujeto que conoce y quiere conocer, y la relación entre ese sujeto y la realidad a partir de una torsión fuerte de aquella representación inaugural del método moderno que instaura el *ego* cartesiano. Desde la torsión del sujeto ilustrado de Descartes, la experiencia de la imagen dialéctica conduce a Benjamin a una aproximación de índole epistemológica diferente sobre la historia, sobre ese texto que se irá constituyendo con las figuras desgraciadas, las víctimas silenciadas del pasado. Los destellos y astillas provenientes de esas víctimas y catástrofes de un tiempo acumulado sin habla todavía le permiten otra narración, cognitiva crítica, de la historia. En esa historia, a la vez, puede alumbrar partes esenciales de la actualidad que interroga y, de ese modo, vertebrar filosóficamente las coordenadas culturales del presente.

Para ese objetivo Benjamin procura insistentemente redefinir la función de la memoria, es decir, redefinir el modo en cómo captar lo que hay de vida (para re-significarlo en el presente) de aquello fatal y definitivamente *sido*. Esta función de la memoria provee una suerte de plus interpretativo tomado de la tradición talmúdica y profética, plus interpretativo que es proporcionado por el estado de necesidad en que se encuentra el sujeto cognoscente. A mayor “peligro”, mayor esperanza de la irrupción de otra historia. Expresa al respecto Reyes Mate:

---

<sup>92</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, ed.cit, p. 54.

“La lectura mesiánica de la historia (la lectura religiosa de lo profano) implicaba dos movimientos contradictorios: entender por un lado, la felicidad no como el final de un desarrollo homogéneo, sino como algo que viene de fuera e irrumpe en la propia historia; y por otro, apelar a la subjetividad, a la iniciativa del hombre a la hora de explicar las posibilidades de la política. Frente a cualquier racionalidad objetiva, frente a la lógica de la historia, estaba la actividad del hombre capaz de alterar el curso de los acontecimientos.”<sup>93</sup>

Una de las ideas teóricas más singulares de Benjamin, es que el historiador crítico-materialista puede alterar, interrumpir el *continuum* de la historia porque puede captar lo que hay de vida en lo dado por finiquitado. Un acontecimiento o una palabra del pasado pueden tener significaciones que escaparon no sólo a sus contemporáneos, a pesar de estar tan cerca de lo ocurrido, sino también al autor de la frase. “El método histórico es un método filológico, que tiene en su base el libro de la vida” donde hay que leer lo que nunca fue escrito<sup>94</sup>, dice Benjamin, intentando articular la memoria y la historia: “Articular históricamente el pasado no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (Tesis VI).

### 3.- La cita

El impulso de salvación de la “tradición de los oprimidos” es lo que motiva al historiador materialista porque la verdadera historia vencida, extirpada de la memoria, está hecha de recuerdos como relámpagos que chispean e iluminan el presente del historiador. Un presente en situación de peligro, de olvido definitivo, donde el estado de excepción, de fuertes dispositivos dominantes en acción, es la regla comprensiva del pasado. Sólo puede superar ese estado quien *ha roto* con la fe en el progreso sustentado en el tiempo homogéneo, continuo y vacío. El mesianismo hace hincapié en el elemento revolucionario y demoleedor que se encierra en el tránsito del presente histórico al futuro mesiánico. Ese tránsito Benjamin lo expresa en la tensión entre palabra e imagen, y lo expresa en la imagen que comenta en el fragmento del ángel de la historia. De acuerdo a Benjamin, las imágenes dialécticas tienen un índice histórico que señala la marca del tiempo determinado al cual pertenece, y también señala su legibilidad para una época determinada. Y este advenir “a la

---

<sup>93</sup> Reyes Mate, ed.cit., p. 73.

<sup>94</sup> W. Benjamin, “Apuntes sobre el concepto de historia”, ed. cit. P. 86

legibilidad” de las imágenes dialécticas es un determinado punto crítico del movimiento en su interior<sup>95</sup>. Dice Benjamin:

“Cada presente está determinado por las imágenes que son sincrónicas a él: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo a reventar (...) [la] imagen es la dialéctica en suspenso. Pues mientras la relación del presente con el pasado es una puramente temporal, la de lo sido con el ahora es dialéctica: no de naturaleza temporal, sino imaginal. –Sólo las imágenes dialécticas son genuinamente históricas, es decir: no arcaicas. La imagen leída, vale decir, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, lleva en el grado más alto el sello del momento crítico, peligroso, que está en el fundamento de todo leer. [N 3, 1]”<sup>96</sup>

Toda imagen dialéctica –producto del choque del pasado (lo sido) y el presente (el ahora)- da cita y articula la totalidad de la historia. Compone una figura del “tiempo-ahora” que se despliega en la brevedad, en la intensidad y en la exaltación del instante, único e irreductible, que no es tránsito a otra cosa, sino salto en el *continuum* de la historia. Es la ruptura con la idea de presente como simple transición entre el pasado y el futuro. Para Benjamin escribir historia significa “citar historia”.<sup>97</sup> El historiador *lee* en la imagen no un tiempo donde el pasado es material simplemente arcaico, en desuso u objeto de condecoración, sino que esa lectura de “una determinada cognoscibilidad” abre el tiempo de una conciencia interpretadora crítica frente al peligro en la historia. Desde esta perspectiva Benjamin pretende que la tarea del historiador materialista quiebre su hermandad - no puesta en cuestión - con la copiosa historiografía moderna con que la razón ilustrada se había apropiado de una historia exclusivamente consagratória del arribo de la burguesía al dominio de lo social.

En el procedimiento de la cita, el objeto histórico respectivo aparece arrancado de su contexto natural, acrítico –aun cuando sean siglos lo que lo separen de ese presente que lo cita -, y continúa constituyéndose como tal en otra escritura de historia materialista. Consiguientemente, la instancia del discurso del historiador ya no se percibe como un sitio neutro en algún lugar o zona intermedia que *separaría* el pasado del futuro, sino que su narración se comprende como un instante vivido, cargado con todas las tensiones y todas las contradicciones que inciden sobre una coyuntura histórica precisa en un nuevo vínculo pasado-presente. Expresa Stéphane Mosès:

---

<sup>95</sup> W. Benjamin, La obra de los pasajes (Convolutio N), en *Dialéctica en suspenso*, ed. cit, pp. 122-123.

<sup>96</sup> *Ibid*, p. 123

<sup>97</sup> *Idem*, p. 151.

“La revolución de Benjamin consiste en esto: transponer la experiencia del tiempo vivido desde la esfera personal a la esfera histórica, desformalizar el tiempo de la historia como San Agustín o Bergson habían desformalizado el tiempo físico, sustituir la idea de tiempo objetivo y lineal por la experiencia subjetiva de un tiempo cualitativo en el que cada instante se vive en su singularidad incomparable.”<sup>98</sup>

El presente para Benjamin, ya no es el presente de la vida interior (proustiano) sino el “tiempo-ahora”: un presente político del que procede toda percepción del pasado y del futuro. El historiador materialista vive su doble relación con el pasado y el futuro a partir de la experiencia concreta de la crisis de su época y de los conflictos colectivos en los que él se ve implicado. El uso de la cita es lo que permite al historiador descifrar el pasado a través del presente, hacer del pasado una lectura política, captar el sentido que puede tener esa cita (esa imagen dialéctica, esa constelación de indicios por primera vez reunidos por una época), leer en el fondo de su presente la huella de un pasado olvidado o reprimido para reanimarlo, salvarlo del olvido y darle una nueva vida. Por lo tanto no se trata simplemente de recuperar ese pasado, e intentar realizar hoy lo que no pudo realizarse ayer. Para Benjamin salvar el pasado significa sobre todo arrancarlo del conformismo que, en cada instante, amenaza con exterminarlo,<sup>99</sup> para darle una nueva actualidad en el presente histórico.

La cita, para Benjamin, es un nuevo encuentro de cursos históricos puestos en cuestión en un momento de peligro. El filósofo advierte la catastrófica encrucijada en la que se encuentra el mundo europeo, el tiempo histórico moderno en sí, y percibe la incapacidad de los análisis políticos, intelectuales y académicos de des-identificarse de la propia situación histórica, lenguajes, valores, referencias. Percibe la prisión del presente en términos de hacer comprensibles las claves para comprender y transformar el presente. La cita aparece entonces, para Benjamin, como una nueva condición moderna de la escritura crítica, en tanto permite traer lo antiguo a lo nuevo, y desafiar el pasado con la novedad de lo inédito. La cita, en este sentido, tiene un fondo mesiánico bíblico llevado a lo profano, en cuanto a aquella capacidad de los profetas que trastocaban los tiempos enunciativos reuniendo

---

<sup>98</sup> S. Mosès, ed. cit., p. 127. “Como en San Agustín, el presente, única realidad incuestionable, es lo que polariza en Benjamin el pasado y el futuro, pero este presente ya no es el de la vida interior (...) El “presente del conocimiento histórico” este “tiempo del ahora” del que procede toda percepción del pasado y del futuro, está cada vez más claramente definido, (...), como momento de la historia, y más precisamente de la política (...) Benjamin podría hacer suya la fórmula de las *Confesiones* [XI, 20 (26)]: “Presente de las cosas pasadas (la memoria), presente de las cosas presentes (visión) y presente de las cosas futuras (expectación)”.

<sup>99</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia, ed. cit., p.51

temporalidades críticas a lo predominante y al estado de las cosas. La cita profética mesiánica reanima los significados. Y en Benjamin ese cruce, esa nueva relación textual de citas que “desformaliza” la historia abre territorios de inteligibilidad hasta ese momento clausurados.

#### 4.- El presente y la tarea del historiador

Nociones como memoria, expectación y visión son, para Benjamin, categorías fundamentales para el auténtico conocimiento histórico. La memoria es la que evoca el recuerdo de las generaciones pasadas. La expectación, es la salvación colectiva de la humanidad contenida en el deseo de las víctimas. En cuanto a la visión (o la disposición de una agudeza visual capaz de ver en los objetos, situaciones o acontecimientos que todos miramos algo insólito, en ruptura interpretativa)<sup>100</sup>, es la cualidad *profética* implicada en la intuición *política* del presente.

Como se explicó en el capítulo 4, comprender políticamente el presente para el autor de las *Tesis* es descifrar el presente como haría un jugador de ajedrez para leer la disposición de las piezas en el tablero: en cada jugada debe tener en cuenta anticipadamente los posibles desarrollos que ésta implica. Se puede decir, entonces, que en la experiencia primordialmente política del presente se articulan las tres dimensiones del tiempo histórico. La experiencia política del presente es el foco en el que pasado y futuro se reflejan, y se *actualizan*. Esta experiencia es la instancia crítica del “tiempo-ahora”.

Desde esta perspectiva, el historiador materialista al pasarle a la historia el cepillo “a contrapelo”<sup>101</sup> y al salvar un momento del pasado del conformismo que amenaza con tragárselo para alimentar el botín de lo que Benjamin llama “historia de los vencedores”, le confiere, a la luz de su propio presente, una *nueva* significación. Esta intervención del historiador materialista, este cambio radical del modo de ver la historia que asume la memoria de los olvidados es una decisión no sólo política sino también *ética*. Es decir, esta nueva vinculación de inteligibilidad con la historia permite resignificar el pasado de los muertos. La comprensión redentora de esa “actualidad del pasado” conforma mundos de

---

<sup>100</sup> *Idem*, p.129

<sup>101</sup> *Idem*, p. 52

valores, conductas y elecciones que llevan a una ética historiadora que subyace en los planteos benjaminianos de crítica a la historia y al presente.

Porque el historiador materialista no busca dar simplemente el testimonio de la “tradición de los oprimidos” dentro de la aparentemente irreversible del movimiento del progreso. El historiador benjaminiano se plantea, dentro del campo intelectual revolucionario que se esfuerza por liberar en su presente, la parte de novedad radical que contiene cada instante del pasado. Rompe los puentes del “curso sucesivo de la historia”, “hace saltar el *continuum* de la historia” y deja que acontezca (o intenta dar lugar para que pueda acontecer) lo imprevisible, ese acontecimiento de corte absoluto que Benjamin llama Redención<sup>102</sup>. La Redención no se sitúa en algún punto en el fin de los tiempos; por el contrario, puede acontecer mesiánicamente *en cada instante del tiempo*, en la medida en que cada instante – captado en su singularidad absoluta- hace aparecer un nuevo estado del mundo. Cada fragmento del tiempo lleva consigo la diferencia cualitativa que trae un posible imprevisto en el presente. Imprevisto en tanto puede acontecer en cualquier momento.

De esta manera, la Redención estaría conteniendo dentro de sí las condiciones y las acciones de evocación y encuentro que establecen para Benjamin el modo en cómo debe conocerse la historia. El historiador evoca rememora y reactualiza un fragmento del pasado malogrado en el que se reconoce. No sólo busca recuperarlo, también quiere redimirlo, esto es, otorgarle una nueva significación en el presente. Benjamin sitúa la Redención en el terreno de la imprevisibilidad. Pero debo terminar esta sección en la cuestión de la detención del tiempo, es decir en la imagen dialéctica.

El tiempo físico que percibimos espontáneamente como continuo e irreversible, no tiene en sí mismo un carácter histórico; por el contrario, éste tiempo histórico surge en el momento mismo en que queda abolido el tiempo físico. Tal es, en Benjamin, el secreto de la *actualización* del tiempo. El “tiempo-ahora” es un tiempo pleno (lleno) en el sentido de que hace del pasado y del futuro momentos coextensivos del presente. Esto es, un pasado que no deja de pasar, un presente que se renueva a cada instante y un futuro que siempre está aconteciendo, pero que a su vez rompe con la relación de continuidad pasado-presente-futuro postulada por el historicismo desde su metafísica del progreso. Es decir, la relación

---

<sup>102</sup> S. Mosès, ed. cit., p. 131.



entre el ahora y lo sido es dialéctica (puede haber siglos de distancia entre el presente del historiador y el pasado al que presta atención). El fragmento del pasado, se constituye en “objeto histórico” en la escritura de la historia y se revela cada vez que surge una nueva imagen dialéctica.

Las imágenes dialécticas, como se explicó en el capítulo 2, tienen la particularidad de que escapan a la idea de que son el resultado de una construcción voluntaria en la conciencia del historiador que recupera una serie de fragmentos del pasado que articula en una trama narrativa de sentido. Por el contrario, en la medida que las imágenes dialécticas interrumpen la continuidad del tiempo, ellas deben surgir de otro lugar, nacen de un choque entre un pasado y un presente. Las imágenes dialécticas aparecen como una nueva constelación de indicios que el historiador reúne, a partir de la cual el texto de la historia es construido desde una narración

## 5.- El ángel de la historia

Para Benjamin el ángel de la pintura de Paul Klee tiene el aspecto del ángel de la historia. Benjamin retoma en la tesis IX lo dicho anteriormente en la tesis I, pero en esta nueva ocasión la alegoría articula la unión de otro par de opuestos: el de salvación y catástrofe. La tesis IX recupera temas de las anteriores al tiempo que en esta ocasión plantea la pregunta por la continuidad de la historia. Pregunta clave para la comprensión de sus fragmentos siguientes, en especial, el que refiere al elemento mesiánico en su visión política de la historia. Escribe Benjamin:

“Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él está representado un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que a *nosotros* nos aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado. Pero una tempestad sopla desde el Paraíso, que se ha enredado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Esta tempestad es lo que llamamos progreso.*”<sup>103</sup>

La imagen del ángel que aparece en la pintura *Angelus novus* (1920) es una imagen terminante y definitoria de su comprensión de la historia. Una imagen que fascinó a

---

<sup>103</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, op.cit., pp. 53-54.

Benjamin, tanto que cuando supo que dicha obra estaba ofertada en 1921 la compró para que acompañase la soledad de sus horas de escritura y lectura. Benjamin vivencia en esta *imagen* del universo estético de Klee atravesado de sentido teológico la idea de revelación para su lectura filosófica de la historia, como un acontecer que empujado por el progreso levanta una catástrofe de carácter único, es la totalidad de la historia la que queda sombríamente señalada por la mirada del ángel.

Sin embargo, la escena que Benjamin describe en este fragmento IX, la significación que le asigna a cada uno de los elementos que la componen, transita en términos básicamente alegóricos, por cuanto dichos elementos no tienen significación al margen del papel que su autor les asigna deliberadamente, y que en el caso de esta pintura son el horror y la barbarie en la historia, que lo moderno consumaría.

Benjamin recurre a la alegoría para referirse a la tarea de conocer la historia acontecida en todos sus transcurso. En la introducción a *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin plantea que deberá enfrentarse con la “cuestión del modo de exposición” del texto filosófico si es que el objetivo es señalar un nuevo rumbo para la reflexión sobre la historia. El interrogante que parece guiar al autor de las *Tesis* es el modo en cómo hacer inteligible un caos de acontecimientos, el modo en cómo evidenciarlos narrativamente en términos críticos de ruptura con una hegemónica comprensión del pasado y del presente a cargo del historicismo. Ante la pregunta “¿Cómo se han desarrollado las cosas en realidad?” el problema no es tanto responderla, como saber plantear dicha pregunta”<sup>104</sup>. Tal como comenzó a verse en el Capítulo 1 este interrogante de Benjamin sustenta una nueva teoría del conocimiento, que lleva a repensar sobre el sujeto que conoce, sobre la realidad que quiere conocer, y sobre la relación entre este sujeto y realidad. Esta modalidad que pone en práctica en la IX tesis, tal cual lo expone la cita de Benjamin, privilegiaría la posibilidad de una nueva narrativa de la historia por sobre las ideologías que conciben el pasado como “una realidad” ya definitivamente dada y solo a (re)construir.

Para un planteo filosófico que pretende ejercitar el pensamiento a través de imágenes que irrumpen la escena histórica, el acto de saber mirar se convierte en esencial en la experiencia del conocimiento. Si tal como se señaló en el capítulo 2, la intención de Benjamin es hacer

---

<sup>104</sup> Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, ed. cit., p.24.

filosofía *a partir* de la materialidad de la historia en sus fragmentos.<sup>105</sup>, y hacer historia es volver sobre un pasado que se presenta como un caos de acontecimientos sobre el cual hay que construir un nuevo orden narrativo (a diferencia de “re-construir” un orden dado, punto de partida del historiador historicista), el ángel presupone, en su acto, ese primer mirar que iniciaría la idea de un relato desde una pregunta imprescindible ¿Qué ve? ¿Qué dice que ve? El juego de Benjamin que lo lleva al universo de la conceptualización a través de la imagen, de la irrupción de un ver hasta ese momento desconsiderado, y de la necesidad de saber sobre el relato del que ve – el ángel – es un itinerario de tres momentos que reponen la idea de la historia deteniéndose precisamente en esa escena. La del nuevo ver, la de la nueva mirada y su relato. La historia queda detenida en la escena del ángel de la historia, y recién en esa detención aparece la posibilidad de ver el curso catastrófico de la historia velado hasta ese entonces.

El cuadro muestra un ángel suspendido en el aire “con ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas”, según dice Benjamin. Una descripción que descifra y anticipa la nueva dramaticidad de la labor historiadora, y que compartiría todo aquel que se detiene a ver esta acuarela. Pero el resto del comentario sobre la imagen del ángel pareciera no coincidir con lo que a primera vista se muestra. Aquí el texto ejerce una misión reveladora, y es donde entra en juego lo alegórico de Benjamin para hablar de ese otro ángel del ángel: para hablar del ángel de la historia. Entonces surge la pregunta ¿Por qué es justamente una figura angélica, y no la de un filósofo, un historiador o el espíritu universal pensando su trayectoria?

Desde esta perspectiva, la idea de Benjamin es acentuar las condiciones mesiánicas que dominan una lectura política sobre el pasado y el transcurso de la historia en relación a ese pasado. El ángel, como protagonista-testigo-narrador se permite cargar su visión de una dramaticidad que escapa y trasciende las fronteras que podrían enmarcar una disciplina en su pura apoliticidad, o una conciencia intelectual distraída de los huracanes del presente. El ángel produce la cita entre lectura política y fondo teológico en su mismo mirar, y lleva la cuestión de la historia y la relación de lo moderno con el pasado a una dimensión de catástrofe que ni el idealismo metafísico, ni el positivismo científico ni el materialismo vulgar alcanzaban a plasmar con la envergadura necesaria a la propia intensidad de un presente transido de alarmas ideológicas, técnicas y bélicas.

---

<sup>105</sup> Buck-Morss, ed.cit., p.75.

## 6.- El ángel de la historia *mira hacia atrás*

En la alegoría de Benjamin de la tesis IX, el ángel de Klee se convierte en relator de lo que acontece en la historia, de lo que sigue aconteciendo. Este ángel que aparece con las alas tendidas y su torso y mirada clavada en el pasado no es una abstracción angélica, ni una silueta observadora ocasional y escatológica, sino una presencia cuya caracterización, en Benjamin, lo sitúa *dentro* de este mundo.<sup>106</sup> Es el ángel *de la historia*. Es decir, el ángel no sólo presencia los hechos históricos sino que está dentro de ese acontecer, pretende incluso intervenir en él. La historia sería su habitat y su compromiso primero y último. Por eso intenta “detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido”, aunque sea en vano; sus alas están henchidas por un viento huracanado que es el tiempo implacable del progreso. Acorde con su intención de hacer filosofía *a partir* de la historia y escapar de las metafísicas filosóficas, Benjamin necesita señalar un nuevo rumbo para la reflexión, basado en una teoría materialista del conocimiento que a la vez no abandone el sentido teológico de un mesianismo disruptivo que quiebre la homogeneidad de las secuencias. Esto es, el conocimiento exige un basamento material que prevalezca, y únicamente el pasado es lo que deja rastros, huellas, memorias, cuerpos textuales. El ángel solo puede mirar lo ya acontecido; si quiere conocer verdaderamente el pasado para entender la realidad presente, debe percibir la totalidad de los restos materiales que dejaron aquellos transcurros inapelables.

O sea, debe mirar atrás para entender el estado presente del mundo y las posibilidades de su porvenir catastrófico. Mirar las ruinas de la historia, mirar los escombros de una marcha nunca efectivamente detenida, mirar los restos materiales que dejaron las generaciones anteriores, sin caer en el error, en la ilusión historicista de atender tan solo a los hechos con los cuales hay empatía, “compenetración”, porque este procedimiento solo da necesariamente una identificación con la historia vaciada de memoria, de testigos, de rememoración, una historia arrasada por los vencedores de la historia.

---

<sup>106</sup> Es decir, allí donde en la visión historicista de la historia, habría una clara separación entre el acontecimiento y el testigo (historiador), el ángel de la historia para Benjamin no sólo presencia el hecho histórico sino que está dentro de su acontecer, en el mundo.

En el triunfo documentario de una historia consagrada, oficializada, no han llegado los documentos de los vencidos. “Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez”<sup>107</sup>. El conocimiento histórico que hoy se conoce es por lo tanto incompleto, es un saber neutralizado. “El materialismo histórico mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo”<sup>108</sup>, para entender la realidad presente, más allá de la historia de los vencedores. Para Benjamin, este es el camino a seguir para hacer filosofía en la historia.

El historiador aparece, por lo tanto, como una presencia política prioritaria en ese encuentro interpretativo donde lo mesiánico puede tener su modo de reaparición como astillas del pasado. La visión del ángel es una lectura comprometida con la historia, en tanto la vislumbra en términos de contra-historia a la establecida. Ahí donde la historiografía burguesa ilustrada percibe el pretérito como un encadenamiento sin fisuras que marcan la acumulación cultural civilizatoria, acumulación de la cual la propia burguesía es heredera y punto de consumación, ahí el ángel de la historia contempla el itinerario de la barbarie, los restos irrecuperables de una historia que acrecienta su pérdida de sentido en cada presente donde el ángel encuentra ese lugar de atalaya.

Frente a este estado de cosas no se trata de conocer lo olvidado, informarse de los vejados por la historia, para poder mejorar la sociedad dada. Un conocimiento de ese tipo estaría repitiendo la lógica utilitarista-burguesa de una “posesión de la historia”, de un patrimonio cultural cercenador de cualquier instancia liberadora, incluso si se especula en términos políticos revolucionarios y emancipadores, o en términos de filosofías de la historia donde se planteen las formas de perfeccionamiento de lo humano.

Aquí es donde Benjamin sostiene que es necesario que el materialismo histórico retome ciertos aspectos de la teología. Benjamin está convencido de que, a pesar del actual curso de la historia, a cada generación le “ha sido dada una débil fuerza mesiánica a la cual el pasado tiene derecho a dirigir sus reclamos”<sup>109</sup>. En ese sentido, el historiador materialista tiene la obligación de conocer la historia de los vencidos desde la voz de ellos mismos. Los vencidos de la historia tienen un derecho sobre los hombres del presente. Los últimos se encuentran en

---

<sup>107</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, ed. cit, p. 52.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Idem*, p.48.

deuda con los primeros y no pueden olvidarse de ellos sin más. El conocimiento del pasado se vuelve así algo más relevante que una herramienta para la organización social: es un fin en sí mismo.

La figura del ángel de la historia en este sentido hace presente ese pasado que lidera la liberación de todos los tiempos de la historia. La mirada del ángel se dirige a un pasado donde lo mesiánico ha quedado postergado y sólo se esparcen los tiempos de la catástrofe. El ángel es la mirada, entonces, de un pasado que exige ser redimido, es la vigencia de esa exigencia. En tal dirección, el sentido de la figura del ángel es ambiguo: tiene su razón de ser mientras el presente político-teológico -conciente de esa misión- no redima ese pasado, esto es, se haga cargo de levantar las ruinas y cuestionar la cultura que las produjo. Y a la vez la propia figura del ángel está amenazada por ese incumplimiento mesiánico si el presente no se hace cargo del mismo

“La imagen verdadera del pasado *pasa* de largo velozmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible. “La verdad no se nos escapará”: esta frase que proviene de Gottfried Keller indica el punto exacto, dentro de la imagen de la historia del historicismo, donde le atina el golpe del materialismo histórico. Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.”<sup>110</sup>

Lo que el historiador materialista obtiene al mirar hacia atrás, hacia los acontecimientos difícilmente visibles del pasado, es, aparte de un conocimiento de un derecho histórico de los vencidos y asesinados de los tiempos anteriores, la posibilidad de reconocerse a sí mismo en esa imagen instantánea que atraviesa un presente. Como en lo teológico un discurso busca acercarse a la verdad divina revelada en un pretérito fundacional, también un conocimiento histórico materialista tiene necesidad de una relevancia en sí mismo porque tiene un acercamiento verdadero al pasado, en tanto contiene la posibilidad del saber de la totalidad del pasado. Un saber que traspase todo velo ideológico y político historiográfico, y no se afínque solo en la sapiencia de lo visible.

Por eso, el ángel de la historia mira *necesariamente* al pasado, para acercarse verdaderamente al pasado. Es en esa mirada retrospectiva donde se alimenta mesiánicamente de sentido, y alcanza la capacidad de detallar y caracterizar la índole, la forma y el contenido de la historia transcurrida como historia *mala*.

---

<sup>110</sup> *Idem*, p. 50.

Entonces, mirar hacia atrás es la forma de reflexionar sobre el presente. Es una manera distinta de dirigir la mirada, de ver *dentro* de ese mismo acto reflexivo. Frente a la atención puesta en la idea de futuro por la modernidad en sus discursos conducentes (progreso, técnica, educación, cultura, inversión capitalista, industria, producción: nociones mitologizadas que liberarían “automáticamente” a la sociedad de sus conflictos) es preciso una contramarcha que reponga la presencia de un atrás histórico que contiene el legado redentor. El mismo pensamiento está siempre en peligro de perder ese algo ya encontrado, en cada instante.

Avanzada la modernidad y sus dimensiones secularizadas y profanas que se van ahuecando de ese sentido de herencia, queda el ángel de la historia -con sus ojos sobre el pretérito- como una señal imprescindible de tener en cuenta. En esta dimensión está el poeta René Char, cuya poesía según Albert Camus “habita precisamente el relámpago (...) en la denuncia de los nihilismos contrarios y cómplices que desgarran nuestro mundo”.<sup>111</sup> En su poema *Laderas* dice Char, “Los ojos bajo nuestra frente han desaparecido. Por el contrario, los ojos de nuestra espalda se han vuelto inmensos (...) Si no se puede informar el porvenir con ayuda de una gran batalla, es menester dejar huellas de combate. Las verdaderas victorias solamente se logran a largo plazo y con la frente apoyada en la noche”.<sup>112</sup> También el poeta, como el ángel, mira y habla desde su ser testigo de una historia de barbarie transcurrida que se extiende de manera explícita (el nazismo) o disimulada en la cultura posterior. Y la sabiduría sólo la encuentra en esos ojos en la espalda que nos aproximan al único tiempo real que se desgrana continuamente para convertirse de manera incesante en pasado y dolor.

No hay un punto fijo desde el cual el ángel mira hacia atrás, sino que continuamente su pensamiento se está moviendo, para inquietar a una historia inerte y ruinoso hasta su llegada. La fuerza principal que busca arrebatar al ángel de su misión es la inercia del *olvido*; éste lleva a que el pensamiento se enrede en la eterna repetición de lo mismo. El ángel de la historia *mira hacia atrás* porque mira hacia allá donde quiso detenerse, sin lograrlo. Su mirada es la mirada que trata de alcanzar lo que lentamente se está alejando por el horizonte. Desde la interpretación benjaminiana su mirada hacia atrás no es una mirada que

---

<sup>111</sup> A. Camus, “Prólogo” en *El desnudo perdido*, Madrid, Poesía Hiperión, , 1995, p.9)

<sup>112</sup> R. Char, *El desnudo perdido*, op.cit., Madrid, Poesía Hiparión, 1995, p. 85.

simplemente ve el pasado sino que trata de ver algo, que había logrado detener por un instante, pero de nuevo la fuerza del olvido se lo arrancó de la vista. Su viaje hacia el pasado es un infinito camino hacia pensar lo que se escapa, lo que en esa orfandad peligra: la condición de la historia. Benjamin plantea la necesidad de detener los pensamientos y explica este procedimiento de la siguiente manera:

Cuando el pensar se detiene de golpe en una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un *shock*, que lo hace cristalizar como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde este se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acontecer, o dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada. El beneficio de este procedimiento reside en que *en* la obra se halla conservado y superado el conjunto de la obra, *en* ésta toda la época y *en* la época le curso entero de la historia. El fruto nutricional de lo históricamente comprendido tiene en su *interior* al tiempo, como semilla preciosa pero insípida. (Tesis XVII)<sup>113</sup>

A nivel epistemológico, Benjamin entiende que el movimiento es importante *en* la realidad y *en* el acto reflexivo de pensar la realidad. Sin embargo, y aquí aparece el aporte más singular de Benjamin, rescata la importancia de la *interrupción* del movimiento, que no es lo mismo que el no movimiento. Porque es esta *detención* del movimiento la que da lugar a la posibilidad de una intervención *activa* por parte de los sujetos de la historia, detención que interpela el continuo movimiento predeterminado del progresismo crítica.

La detención del movimiento genera por una parte la cancelación de un *continuum* de catástrofe. Y por otra, la emergencia de una escena donde la historia puede ser percibida en sus detalles y fuerzas en contracorriente, por donde los sujetos o situaciones negadas o veladas reaparecen. Hay en esa detención, como se dijo, un hálito mesiánico donde lo teológico impregna el método del historiador materialista. El salto en la historia invierte los transcurros y permite quebrar una historia con la emergencia disruptiva de una de sus épocas. A esta última citarla desde el conjunto de una obra, de este conjunto con la singularidad de una obra, o de un autor, saltos a partir de los cuales la historia pierde la opresión que la enmudece, y encuentra en la singularidad de un acontecer repentino la representación de esa totalidad oprimida queriendo liberarse.

---

<sup>113</sup> W. Benjamin, "Sobre el concepto de historia", ed. cit., pp.63-64.



El ángel de la historia no mira hacia atrás solamente para entender lo que sucede a su alrededor, sino también para *verse a sí mismo* en ese mirar, acto mediante el cual confronta el ayer con el hoy. La confrontación de estos dos momentos históricos acontece en un solo momento, en el “instante de peligro”. Lo que en ese instante se activa es la capacidad de la memoria. *En ese momento* hay una confrontación inmediata con las imágenes del recuerdo; no como algo del pasado, separado del tiempo actual, sino como algo presente en ese momento. En ese sentido es que el ángel de la historia se ve a sí mismo cuando mira hacia atrás. Y es en ese único momento en el cual el funcionamiento de la memoria permite conocer/entender algo nuevo.<sup>114</sup>

Desde esta perspectiva, la tarea del ángel anticipa y aparece arquetípica para la fundamentación de los trabajos del historiador materialista. El involucramiento de dicho historiador es de extremo compromiso con la época presente, con el material, el pasado y los significados de la memoria sobre ese pasado, instancias que están puestas en juego en esta cita de fondo mesiánico, donde la labor intelectual queda atravesada por la conciencia de las ruinas y la esperanza del cumplimiento de un cambio histórico.

Es precisamente el momento mesiánico el que trasmite el ángel de la historia, a la tarea crítica de historiar la modernidad y sus prehistorias. Solo cuando una imagen histórica confronta de manera inmediata con el presente, es que tiene su pleno derecho de pertenecer a la verdadera caracterización de las cosas, y un efecto iluminador en la propia conciencia del ángel. Testimonio narrativo, que en esa rajadura de tiempos, pierde la sensación del tiempo histórico como refrenable, y se le abre un espacio para ver en el pasado las verdaderas fases de ese pasado.

## 7.- El pasado, desde el ángel benjaminiano y desde Marx

Cuando Benjamin ilustra el aspecto del ángel de la historia señala que, además de tener “los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas”, todo su  *cuerpo*  está orientado hacia

---

<sup>114</sup> Resulta conveniente aclarar que cuando Benjamin hace referencia a la capacidad que tiene la memoria de articular históricamente el conocimiento alumbrando en el “instante de peligro” el recuerdo “tal como verdaderamente fue”, establece una clara diferencia con respecto a *otros* actos de “memoria” por medio de los cuales no hacemos otra cosa que usar imágenes ya suavizadas y preparadas para fundamentar todo de lo que de por sí estamos pensando e imaginándonos. Para Benjamin estos no son actos de memoria, sino una cita superficial y sin seriedad de imágenes que ya están domesticadas por su continua repetición en el tiempo que determinan modos de percepción. Por el contrario lo que él busca es dar lugar a la posibilidad de interrumpir este procesos de *normalización* de ver la historia.

atrás. Se afirmaba que todo lo que Benjamin dice del ángel de la historia en la novena tesis está atrás, en un pretérito acumulado del hombre, del “adelante” el ángel no habla en tanto imágenes perceptibles ni lenguajes establecidos. Hay sí una referencia indirecta cuando dice que el ángel va hacia delante *en contra de su voluntad y sin poder controlar sus alas*, empujado por una fuerza a la cual no logra resistir. Esta fuerza o huracán, *Sturm* como dice Benjamin, es lo que se los hombres llaman progreso.

Lo sugestivo, es que ese huracán del progreso no está orientado hacia el futuro sino que viene del paraíso y no hace más que alejar continuamente al ángel del paraíso.

Intentar hablar sobre, planear o imaginar el futuro es el intento de nombrar lo innombrable. El futuro *no existe* sino que puede ser *imaginado* como el resultado del potencial alejamiento del paraíso y de la incapacidad de ver con calma el presente. Muy por el contrario, la idea de futuro es el presente interrumpido, es la *negación* del presente que se vive plenamente porque la fijación el futuro es inseparable del *olvido* del pasado y, en ese sentido, entonces, es la negación del derecho de las generaciones del pasado sobre nuestra *débil fuerza mesiánica*, produciéndose un abismo entre ellas y nosotros.

El planteo benjaminiano queda expuesto como instancia teórico crítica para pensar la historia en discusión con las variables progresistas y marxistas que perciben la historia de la revolución como aquella que puede alejarse de la manera más rotunda posible de los ecos del pasado y de la citación a los muertos venerables de otras épocas como forma de legitimarse. En este sentido Kart Marx es el que considera que “la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pñasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar sus propais tareas antesw de despojarse de toda veneración superticiosa por el pasado (...) La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos para cobrar conciencia de su propio contenido”<sup>115</sup> Desde esta perspectiva se entiende de manera precisa la magnitud contestataria del planteo de Benjamin con respecto no ya solo a la vulgata marxista o a la forma que el marxismo desplegó su idea con respecto al pasado y al futuro, sino que tal crítica comprende de lleno al propio pensamiento de Karl Marx en una de sus obras político analíticas más conocidas. Para este último “La tradición de todas las

---

<sup>115</sup> Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Editorial Ariel, España, 1971, p. 15.

generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos (...) en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado”.<sup>116</sup> Frente a esta situación que se reitera, Marx considera la necesidad de “aprender un idioma nuevo” para que el sujeto sea “capaz de expresarse libremente cuando se mueve dentro de dicho idioma, sin reminiscencias y olvidando su lengua natal”.<sup>117</sup> La reflexión benjaminiana, rescatando el carácter de lo mesiánico para una política de cambio histórico anticapitalista, invierte esta lectura que constituyó el sentido común intelectual del siglo XIX y gran parte del siglo XX. Para tal interpretación hegemónica en las corrientes políticas progresistas y socialistas, la historia el futuro contenía todos los dones y causas explicativas del por qué de la revolución en favor de las víctimas del sistema, y a cargo de ellos mismos, a la vez que ese porvenir quebraba definitivamente con las relaciones vetustas y “arcaicas” que persistían del pasado.

El problema para Benjamin es que el futuro no puede imaginarse desde lo radicalmente nuevo, y es por eso que no sentimos envidia por las generaciones futuras aún cuando su vida sea mucho mejor que la nuestra, porque esa vida no podemos imaginarla muy distinta a la nuestra, siempre va a tener que basarse necesariamente en algo materialmente existente, y en este sentido serán hijas de un derrotero de barbarie y dimensiones catastróficas que nos vienen signadas por la no vinculación y diálogo con el pasado. Este vínculo hay que reponerlo como condición existencial, cultural e intelectual del sujeto crítico. Dice Benjamin en la II tesis:

“Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros solo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubieran podido entregar”. Y el texto sigue: “¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer?” (tesis II)<sup>118</sup>

La descripción de Benjamin no forma parte de una melancolía romántica por “un regreso al pasado”, como tampoco da lugar a una nostalgia de corte conservador por el valor mítico y de clase de una historia dominante perdida. El aire, las voces, los seres que ya no están, la resignificación de los muertos tiene que ver básicamente con una conciencia de otro tiempo

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, pág 11-12.

<sup>117</sup> *Ibidem* 12.

<sup>118</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, ed. cit, p. 48

humano en lo histórico posible de ser medido y reclamado, tiempos de cortes, de imágenes, de reasignaciones de sentidos, que vulneran la condición de una historia compactada en un único curso comprensivo determinado por un porvenir siempre vaciado de seres y rastros.

Puede detectarse, y de hecho continuamente es lo que *parece* detectarse, una “lógica” en el discurrir de algunos aspectos del desarrollo del tiempo concebido como homogéneo, aunque nunca se sabe con certeza qué es lo que realmente va a pasar en el futuro: la reiteración de lo mismo. Para Benjamin el positivismo, corriente de pensamiento que busca establecer verdades solo sobre “los hechos de la realidad existente”, tiene un concepto ingenuo del futuro y con él, una un concepto ingenuo del tiempo como vacío y lineal. Benjamin escribe:

“La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general”<sup>119</sup>

Como se decía más arriba, el punto clave para entender la radicalidad del pensamiento dialéctico de Benjamin respecto del concepto de historia de este ensayo, es comprender las dos concepciones del *tiempo* que se encuentran en tensión. Por un lado la positivista, para quien el *tiempo* es algo absoluto, objetivo, una estructura que se encuentra por *fuera* de la sociedad burguesa y sus variables de racionalidad para autosituarse en lo histórico. Un tiempo de carácter netamente cuantitativo y reproductivo de hechos objetivamente existentes en dirección hacia el futuro, hacia el cual se avanza de manera automática y perfeccionadora a partir de los propios dones socioculturales que la burguesía derrama sobre el curso histórico. En la Introducción al *Manifiesto Comunista* Marx en algún sentido de manera similar se sitúa en el *tiempo de la revolución burguesa* como una temporalidad que “deja atrás”, supera”, “disuelve” todo pretérito. Pero este escrito entusiasta de Marx, anunciando militantemente el tiempo de la revolución, contiene una serie de tensiones, contradicciones, absurdos, sinsentidos y barbaries repentinas entre presente y pasado, por “excesos civilizatorios” no previstos del propio progreso moderno.<sup>120</sup>

Podría decirse que desde este mirar que nos habla de una marcha de la historia, Marx en parte comparte la idea benjaminiana de ese huracán que sopla desde el Paraíso y arrastra al

---

<sup>119</sup> Idem, p. 60

<sup>120</sup> K. Marx, *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*, Editorial Sarpe, Madrid, 1985, p.34

ángel de la historia irresistiblemente a un futuro incierto, postbélico, de ruinas, viento que se arremolina en sus alas y no le deja plegar las alas. El movimiento que realiza el ángel benjaminiano es un movimiento donde expone su situación de enajenamiento: él no puede ver hacia dónde se dirige (o es dirigido) ni tiene control de su cuerpo. Una fuerza exterior le impide moverse como quisiera, en este caso, detenerse y avanzar contra la corriente.

La imagen del ángel incluye otro aspecto, igualmente importante, y que abre de nuevo el campo de tensión que existe en el pensamiento dialéctico de Benjamin. Este huracán, este viento que llamamos progreso, sopla desde el paraíso no sólo porque de esa dirección tiene que llegar para poder alejarnos de él, sino también porque es una fuerza *del* paraíso mismo, que surge de él, que tiene su origen en él. “La exclusión del paraíso no fue el resultado del acto de comer del árbol de la sabiduría, sino que los dos eran uno y el mismo hecho. Benjamin anticipó “la terrible desolación de una historia que había nacido como promesa del paraíso en la tierra y había concluido como infierno.”<sup>121</sup>

Tomando como referencia este mirar sobre la condena que aparecería en el Inicio de los tiempos, en las edades primordiales del dios o los dioses, según relatan los mitos de las distintas culturas, la propia historia está signada por un Mal a extirpar de difícil resolución, y donde lo mesiánico benjaminiano, desde una interpretación radicalizada, cumpliría una función puramente simbólica, que propicia de la esperanza, pero sin ninguna posibilidad de redención efectiva en la tierra.

La contradicción inherente a esta imagen, esto es, el huracán que impide al ángel de la historia ayudar a los vencidos y caídos, viene del paraíso, es una profundización de la crítica de Benjamin al progreso tecnológico y al proceso civilizatorio en su conjunto. El progreso tecnológico es desde el primer momento contradictorio, es la razón de nuestra infelicidad, así como expresión y método principal de nuestros intentos por superarla.

Cultura y barbarie se fusionan de manera negativa en Benjamin<sup>122</sup> y en este sentido el mirar mesiánico del ángel - que percibe los tránsitos sobre escombros, caos y males - estaría enunciando en qué debiera consistir una capacidad mesiánica que ponga fin a tal estado de cosas provenientes desde el Principio. Implicaría un corte radical con una idea de cultura, de relaciones humanas en el hacer y vivir, de tal magnitud, que sería casi imposible pensar *otra historia con otro Paraíso*.

---

<sup>121</sup> R. Forster, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2001p. 43.

<sup>122</sup> W. Benjamin, fragmento VIII en “Sobre el concepto de historia”, ed. cit. P. 52.

Benjamin es un crítico del progreso en las condiciones existentes, que son las condiciones que imparte la reproducción capitalista. Pero al hacer hincapié en la contradicción hace manifiesto que no ve a este progreso como mera y exclusiva fuerza destructiva, de modo tal que sólo cabría la posibilidad de regresar al paraíso renegando de los logros alcanzados por la humanidad. Benjamín fundamenta su visión teológico-política (precisamente desde una perspectiva de ayuda mesiánica en las circunstancias de la actual modernidad) como la búsqueda de legitimación de las acciones humanas y la redención en la tierra. Considera, en las *Tesis*, que el cambio histórico y el fin de un sistema productivo son logrables siempre que política y conocimiento, memoria y pasado, reformulen profundamente sus lógicas y significados. Pero no subestima la propia capacidad de intervención histórica. La fuerza mesiánica que tenemos todos, es débil, pero anida en el secreto de cada acción, aunque sea la más pequeña. Para Benjamin:

“Organizar el pesimismo quiere decir... descubrir en el espacio de la acción política el espacio de la imagen. Pero este espacio de la imagen ya no se puede, en modo alguno, medir contemplativamente... Este buscado espacio de la imagen... el mundo de la actualidad omnilateral e integral (...) La redención es el *limes* del progreso (el mundo mesiánico es un mundo de actualidad multilateral e integral. Solo y primeramente en el hay una historia universal. Pero no es en cuanto escrita, sino como la [la historia] que se festeja (...)) Su lengua es prosa liberada, que ha hecho saltar los grilletes de la escritura (La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal)”<sup>123</sup>

Benjamin nos sitúa concretamente en las intenciones de su crítica. La acción política es un pesimismo que atravesó la experiencia del ángel, pero no remite a una rendición de la esperanza. Es precisamente la idea de redención la que empuja mesiánicamente la historia, la que arrastra al mismo ángel, hasta el sitio de su cumplimiento. Y en este *sentido del sentido*, lo mesiánico es siempre una actualidad que lo abarca todo. Pero es básicamente otra lengua, que hace saltar las escrituras establecidas de la historia, que la encarcelan instaurando una no conciencia y una no confianza precisamente mesiánica.

Esta confianza mesiánica que debe inscribirse en la política moderna es la que el ángel de Klee pareciera transmitirle a Benjamin como resúmenes de visiones en una visión. Y Benjamin traslada este mirar los transcurso del pasado, al campo efectivo de las luchas sociales entre burguesía y clase obrera en las sociedades capitalistas de mediados del siglo XX. Es en este debate donde busca situar sus posiciones teórico críticas. Dice Benjamin:

---

<sup>123</sup> *Idem*, p. 80

“En el proletariado ninguna correspondencia histórica convino a la conciencia de la nueva situación. No tuvo lugar ningún recuerdo (...) Es la tradición de los oprimidos, en la cual la clase trabajadora aparece como última clase avasallada, como la clase vengadora y como la clase libertadora. De esta conciencia renunció la socialdemocracia desde un comienzo. Le atribuyó a la clase trabajadora el papel de salvadora de generaciones venideras. Con ello le cercenó el tendón de su fuerza”<sup>124</sup>

Claramente en este pasaje benjaminiano surge el propósito de discutir los trazos de política y teología a partir de la misión que la vieja religión judía (y luego también cristiana) le atribuyó a fuerza mesiánica. Benjamin está discutiendo con el comunismo y la socialdemocracia de su época, dos políticas partidarias de intenso protagonismo en los años previos a la segunda guerra mundial que asolaría básicamente a Europa. Años oscuros, tétricos, que expusieron muerte, dolor, antisemitismo homicida y devastaciones inmensas en el cuerpo de las sociedades involucradas. El ángel de la historia está mirando también esta nueva historia, más allá de que su autor, Benjamin, muriera cuatro años antes del fin de la contienda y de los millones de asesinados. Pensaría Benjamin, frente a tal luctuosa evidencia, que la fuerza mesiánica tiene ahora una mayor carga, mandato, en la crónica de los hombres.

---

<sup>124</sup> *Idem*, p. 84.

**Capítulo 6: Un pensamiento de riesgo: consideraciones finales sobre los argumentos teóricos de Benjamin con respecto a política, teología y mesianismo**



## 1.- Lo mesiánico: un pensamiento de riesgo

El razonamiento filosófico benjaminiano puede ser considerado un pensamiento de riesgo. Esta consideración compete a los cruces de mundos discursivos que operan en su razonamiento. El quiebre, desde este cruce de experiencias con respecto a la verdad, de un horizonte académico, racional, científico situado en la avanzada de la secularización del mundo, promueve que este horizonte se vea conmovido por otro tipo de entradas explicativas que se pensaban absolutamente superadas. Se trata de un pensamiento de riesgo en cuanto se fundamenta en narrativas de la razón y lógicas de una conceptualización filosófica materialista, a las que al mismo tiempo se les exige regresar - para un auténtico aporte cognitivo - a narraciones consideradas míticas, mesiánicas, redencionales, como parte de un legado interpretativo "irracional", o como camino para liberar al propio proyecto social moderno. Y pensamiento de riesgo, al mismo tiempo, en sus trabajos sobre las Tesis, por las consecuencias ideológicas, políticas e intelectuales que quedan subsumidas o se deducen de sus argumentos en cuanto a visión de la historia. También en cuanto a la interpretación de los sujetos en las historia, del progreso, del avance de la humanidad, y de las referencias necesarias para salir de una situación capitalista de barbarie que signa los últimos dos siglos de historia.

El pensamiento de riesgo no significa un pensamiento cuestionable, celebrable o simplemente un producto neutro en el conjunto de los conocimientos de una época. En el caso de Walter Benjamin, con su incorporación de la temática del mesianismo como comprensión renovada, singular y activa del presente histórico moderno, nos lleva a interesarnos esencialmente por la misión de la crítica en el campo de los estudios de la historia y de las humanidades. También por la situación de la crítica académico-política en relación a otros mundos comprensivos. Y en tercer lugar por el estado de la crítica en relación a su propia historia intelectual, en tanto pensamiento crítico. Pensamiento de riesgo entonces, donde se dinamizan campos de significación que pueden alterar, reformular y replantear lo que se conoce en términos amplios y compartidos como "derechas", "izquierdas", "racional", "irracional", "lógico", "mítico", "objetivo", "escatológico, etc, etc.

En una primera definición que busque dar cuenta del significado de un pensamiento de riesgo, podría decirse que es aquel planteamiento teórico que se deslinda de una marcha legitimada y oficializada del campo, para reformular las preguntas, las respuestas y los

enfoques de los temas en estudio, poniendo en cuestión precisamente metodologías, marcos teóricos y estados de la problemática. Desde la dominancia del campo, este pensamiento crítico de riesgo aparece como camino inconveniente, ensayismo inconsistente, o núcleos cuestionables en sus tesis, débiles construcciones metodológicas. En síntesis, todos senderos reactivos al conocimiento ilustrado científico.

## **2.- Elementos de la nueva escena benjaminiana sobre historia**

Distintos elementos y dimensiones discursivas sobre una interpretación de la relación entre política y filosofía, concurren en la tarea de Benjamin referida al papel que debe cumplir el historiador materialista (historiador fundamentado en aportes del marxismo). Aspectos todos ellos que han sido desarrollados en el presente trabajo de tesis con respecto al problema y procesamiento de lo mesiánico en el filósofo alemán.

Como consideraciones finales argumentativas, el propósito es *abrir un arco de cuestiones que el aporte de Benjamin habilita para desarrollarlas como discusión crítica con el su pensamiento, para enriquecer con su aporte las ideas sobre la historia.*

En la actualidad, los estudios y debates que relacionan política e historia, como así la tarea académico intelectual con sus críticas al proceso civilizatorio, se plantean la dificultad de entender el mesianismo benjaminiano, o de incluirlo como categoría en los análisis de las políticas de emancipación. Al respecto, se pueden señalar seis cuestiones con referencia a las ideas de Benjamin, que ameritan planteos de discusión crítica en cuanto a sus consecuencias políticas e ideológicas:

- 1) El problema de la mediación en el pensamiento dialéctico de Benjamin a partir del cual este autor, en su intención de fortalecer la fuerza de lo singular en la universalidad de una problemática, se permite ver en la más mínima célula, (fragmento, astilla, mónada) la totalidad de la historia. (de ahí su lema de no explicar las cosas sino mostrarlas). Las críticas más fuertes a la falta de mediación se la hicieron Adorno y Horkheimer, fundamentalmente en relación a su interpretación del pensamiento marxiano y en particular la relación entre

estructura y superestructura en 1938.<sup>125</sup> El problema aparece más claramente si se considera el conocimiento histórico como un saber científico desde variantes infeccionadas por los saberes de la naturaleza, frente a las cuales la visión de Benjamin pareciera oscilar en el cruce entre positivismo y magia y acercarse a un “materialismo vulgar”, heterodoxo. Sin embargo, lo que ilumina la posición de Benjamin es la temporalidad del ahora, la fuerza del presente que otorga lo mesiánico y que los marxistas más ortodoxos parecen obviar en su análisis. Sus críticos interpretan como metáforas sus consideraciones teológicas, desde una lectura materialista de las tesis. Sin duda en la figura del ángel de la historia se tiene un ejemplo posible para situar las mismas circunstancias críticas que Theodor Adorno le señala a Benjamin en su trabajo sobre Baudelaire (como queda señalado en la última llamada). En el caso del ángel - figura que reúne una capacidad alegórica con restos metafóricos - esa presencia angélica mesiánica se abalanza sobre la historia, la narra y la describe en términos directos e inmediatos de corte redencional, que obvian lecturas sobre mediaciones necesarias de plantear sobre un *todo*, teniendo en cuenta ahora que el espacio histórico desde donde se enuncia tal visión resulta ser la complejidad económico cultural de la modernidad capitalista. Lectura bejaminiana, por lo tanto, que no daría cuenta de cómo se articulan mundos, sujetos y épocas de una manera más ordenada y posible de entender en la particularidad de sus gestaciones históricas concretas.

---

<sup>125</sup> En una carta de 1938, Adorno refiriéndose al método que sigue Benjamin en su ensayo *El París del Segundo Imperio en Baudelaire* le hace la siguiente observación: “Permitame expresarme aquí todo lo simple y hegelianamente que sea posible (...) esta dialéctica se trunca en un punto: el de la mediación. Domina por doquier una tendencia a referir los contenidos pragmáticos de Baudelaire directamente a rasgos emparentados de la historia social de su tiempo y, además, especialmente a los de orden económico. Pienso, por ejemplo, en el paso sobre el impuesto sobre el vino (...) El sentimiento de tal artificiosidad se apodera de mí cuantas veces en el trabajo se sustituye la enunciación constrictiva por la metafórica (...) mi aversión contra ese tipo específico de lo concreto y sus rasgos behavioristas. Que no es otra que mi creencia en lo poco afortunado que resulta, metódicamente hablando, “dar la vuelta” de forma materialista a algunos rasgos particulares propios del ámbito de la sobreestructura, poniéndolos en relación inmediata e incluso directamente causal con rasgos fronterizos de la base. La determinación materialista de los caracteres culturales sólo resulta posible mediada por el *proceso global*.” Th. Adorno – W. Benjamin, *Correspondencia* (1928 – 1940), trad. J. Muñoz Veiga y V. Gómez Ibáñez, Valladolid, Trotta, 1998, pp. 271-272. Véase, por ejemplo, el estudio que Giorgio Agamben realiza sobre esta problemática en “El príncipe y la rana” en *Infancia e historia*, Trad. S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001, pp. 187-196.

- 2) En esta misma línea, la caracterización del materialismo histórico y de las exigencias que Benjamin le plantea al historiador materialista, parecen no tener en cuenta los debates que abrieron las distintas socialdemocracias y sus teóricos entre 1880 y 1918, y que constituyen la etapa más rica del debate del marxismo, entre posiciones de Kautsky, Lenin, Rosa Luxemburgo, Bernstein, Labriola, Trotzky, etc. <sup>126</sup> Pareciera que Benjamin no da cuenta de ciertos problemas y cuestiones que hacen: a los distintos niveles y experiencias de la conciencia de las masas, a la lejanía o cercanía del momento de la revolución, a las teorías sobre el asalto al Estado que cambia la historia, a la superposición de creencias acumuladas en sentido histórico por los sectores populares, a las tesis sobre espontaneísmo, a las ideas de vanguardia iluminada y profética, a las condiciones de parálisis del proletariado, al problema del punto de vista histórico en las cuestiones nacionales, a la idea de una revolución internacional universal. Temas, todos estos, fundamentales y largamente tratados ya para 1940 en la comprensión práctica y teórica del marxismo. Desde esta acumulación de argumentos polémicos su comprensión y aplicación del marxismo (atravesada por la idea mesiánica en la historia concreta) puede aparecer como una interpretación de carácter vulgar o superficial. Sin duda la idea de conocimiento histórico que presenta Benjamin pone el acento en la noción de una nueva *construcción* del “objeto histórico”, donde se relega la rigurosidad científica (afirmada por el marxismo y el academicismo) y se coloca en primer plano *la dimensión política del conocimiento histórico con rostro mesiánico*. No obstante, Benjamin no da señales ni intención de introducirse en las entrañas ya largamente desarrolladas del materialismo marxista y su relación con la historia de la revolución, vínculos que plantean muy disímiles y encontradas posiciones, también muchas veces de carácter mesiánico profano.
- 3) El “marxismo mesiánico” benjaminiano abre un vasto campo de posibilidades y alternativas en la historia, que acentúan el carácter de imprevisibilidad del acontecimiento revolucionario. Su tesis de irrupción, de redención de una historia hacia “otra”, y que puede acontecer imprevisiblemente, es una visión que no deja de suscitar perplejidad e incompreensión, no solo por la negatividad

---

<sup>126</sup> Véase de Autores varios, *Historia del Marxismo*, Tomo 3, Barcelona, Editorial Bruguera, , 1980.

radical que conlleva, sino además por el nihilismo al que apunta. La historia aparece de pronto “llena” del momento de espera mesiánica, pero deshabitada de sujetos sociales concretos, de datos particulares de una lucha de clases en cada encrucijada, de razones y lógicas que aproximan o distancian el evento revolucionario, de poderes y luchas por espacios de poderes, de ideologías que de distintas maneras gestan lecturas sociales equivocadas sobre la verdadera situación histórica. El momento mesiánico pareciera, en último término carecer de garantías y apoyos en ningún plano epistemológico. Frente a lo cual surge la pregunta política ¿Es deseable esta absoluta imprevisibilidad en política? ¿Es preferible una imprevisibilidad relativa? Quiénes y cómo conducen, proyectan y elaboran en lo concreto la prospectiva política? Interrogantes que los planteos mesiánicos dejan sin elucidar.

- 4) En realidad Benjamin propone que la imprevisibilidad tiene un doble movimiento: siempre existe la posibilidad de que haya que enfrentarse a nuevas catástrofes, pero a la vez, existe la posibilidad de que existan nuevos movimientos emancipatorios. Precisamente la esperanza mesiánica adquiere parte de su débil fuerza, y la vigoriza, cuanto más crece el peligro sobre la propia historia que se procesa. A la vez no hay que perder de vista que Benjamin escribe estos fragmentos en la urgencia de un presente de extrema gravedad (insólito pacto entre Hitler y Stalin de no agresión en plena guerra europea) y desde ese estado de cosas de alarma generalizada solicita al pasado alguna clave para sobrellevar su época. Pero en este doble movimiento de catástrofe y redención - y esto lo atestigua el ángel de la historia - la experiencia de la ruina de la historia toda, supera en intensidad, extensión y capacidad abarcativa de sus cursos, a la propia posibilidad moderna de un cambio objetivo de la historia de corte revolucionario. En este sentido, las hipótesis mesiánicas benjaminianas corren el riesgo de nihilizar, desde esta otra perspectiva, la historia moderna, en tanto la debilidad mesiánica se acentúa a medida que se acumulan los resultados de una barbarie de corte inédito y sin parangón en la crónica del hombre. Con el sentido de la historia bajo un *ethos* mesiánico, Benjamin busca enriquecer el presente urgido, a partir de las citas, los relatos, las imágenes del pasado. El pasado puede desentrañar las claves del tiempo presente. Lo que lleva a una vigencia de la lectura benjaminiana sobre el actual presente en el siglo

XXI donde se hace propicio su análisis por el estado de excepcional peligro que ha crecido en la última media centuria. Pero a la vez dicha argumentación pareciera inhabilitar cada vez más la creencia en la posibilidad de un cambio, en términos de memoria del pasado, justicia, verdad y paz en una sociedad culturalizada en términos mediáticos extremos y que diluye cada vez más la posibilidad en el sujeto social de una experiencia con su pasado. Desde esta perspectiva, las consideraciones de Benjamin sobre relación entre política y mesianismo ¿sigue siendo conducente, o pertenece a una época moderna (culturalmente amenazada) pero ya desaparecida en sus referentes a tener en cuenta? ¿Cuál sería hoy la tarea del historiador para *hacer otra historia*?

5) Benjamin intenta garantizar en sus tesis sobre la historia un puente mesiánico entre ambas nociones (presente y pasado) desde la interrupción del tiempo continuo y homogéneo. Para Benjamin la continuidad histórica debe pensarse desde la ruptura, porque es desde la idea de discontinuidad que puede pensarse una real universalidad, es decir, una universalidad que tenga en cuenta lo grande y lo pequeño: una universalidad integral. Esta visión benjaminiana insinúa una teoría de la verdad necesitada del permanente testimonio que de cuenta de lo que se ha perdido. Lo que implica a su vez la mediación de un testigo integrante de la realidad puesta en estado problemático. Es en la singularidad de la figura de este testigo que se juega la verdadera universalidad de la historia, una universalidad que tiene en cuenta los destinos singulares (estos no son el precio a pagar de las grandes construcciones). Están presentes *todas* las injusticias. La conciencia por parte de la humanidad de todas las injusticias cometidas, de todas las causas abiertas, de todos los derechos pendientes. Para esta conciencia histórica es la construcción la forma de hacer historia que supone una crítica a la historia contada solo por los vencedores (que desestabiliza la legitimidad del discurso dominante que se apoya en la reconstrucción de la historia, en la repetición de lo mismo). La pregunta que surge es si ese estado mesiánico que compromete al testigo y a lo singular con el conjunto histórico a liberar, es posible incluir a una sociedad de masas que compacta, reduce y comprime en audiencias y públicos “frente al testigo”, que arma su realidad en falsas singularidades dominantes de lo cotidiano, que construye un mundo milagrero y medianizado desde la realidad virtual y el permanente testimonio en dicha

realidad de la víctima como programación estelar. ¿Cómo re-actualizar esta problemática benjaminiana de lo singular-universal, en un mundo culturalizado en estas perspectivas donde ha desaparecido el sujeto “mesiánico” de la idea revolucionaria marxista, que él tenía preferentemente en cuenta si corregía su lectura de la historia?

6) Pero el puente mesiánico nunca estuvo garantizado. El problema es la debilidad de la fuerza mesiánica que sustenta la posibilidad de redención. La debilidad es ambigua: por un lado, su fuerza reside en la interrupción, destrucción, en la discontinuidad, en la acentuación de la singularidad, de lo otro, de lo diferente, incluso en la instantaneidad del surgimiento de lo nuevo. Y por otro lado, ya menos “visible”, en esa ruptura *incierta* precisamente está la fuerza mesiánica, como fuerza no garantizada en cuanto a la posibilidad de dar lugar al surgimiento de un nuevo orden de cosas, sino como fuerza reparadora de las injusticias del pasado. La fortaleza del pensamiento mesiánico estaría entonces en el hecho de que - desde la acentuación de la incertidumbre, de la ruptura, de la interrupción - es más difícil que la singularidad de un fragmento malogrado de la historia sea absorbida por el conformismo. Hay en la singularidad del objeto, del hecho, de la historia, del evento, de la esperanza redencional, una fortaleza que se pierde en el contexto de las discursividades de época, de los poderes actuantes de la política, de las teorías académicas consagradas, de las metafísicas filosóficas vueltas sentido común y atrapadas por la identificación y conformidad con los vencedores de la historia. Precisamente, la misión del historiador es intervenir invirtiendo ambas importancias, la de lo falso universal y lo falso singular que plantea la historiografía en su relación con el pasado. Pero la fuerza mesiánica en los argumentos benjaminianos, que reúnen presente y pasado desde una perspectiva de ruptura, ¿pueden efectivamente horadar este velo conformista, construir un sujeto mesiánico efectivo que la historia habilite? Hoy que se habla de nuevas subjetividades, de nuevos actores sociales, de multitudes o masas metropolitanas, de sujetos migradores ¿conforman estos nacientes protagonistas de un mundo en profundas mutaciones una realidad donde lo mesiánico singular pueda situar su experiencia, su pasado, su testimonio, tal cual lo afirmaba Benjamin? En este multiculturalismo acelerado y de pérdida de identidades y pasados

identificatorios, ¿cómo situar la singularidad no conformista por donde se colaría lo mesiánico disruptor? ¿Conserva vigencia o ha f caducado el planteo benjaminiano, en sociedades que se están despidiendo desde hace cuatro décadas al menos de las referencias, parámetros y discursividades clásicas de una modernidad con sus formas revolucionarias redentoras profanas?



## Bibliografía primaria

- Benjamin, W.: *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda; Isidro Herrera; Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Discursos interrumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Infancia en Berlín*, trad. Klaus Wagner, Buenos Aires, Alfaguara, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Sobre el concepto de historia*, trad. Bolívar Echeverría, Buenos Aires. Piedras de papel, 2007.
- \_\_\_\_\_, *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Milanes, Madrid, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Sobre el programa de la filosofía futura*, trad. de Roberto Vernengo, Planeta Agostini, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991.
- \_\_\_\_\_, *La tarea del traductor en El discurso de la traducción histórica*, Francisco Lafarga Ed., trad. Pilar Esterlich, Barcelona, EUB, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones 3*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Personajes alemanes*, trad. Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, trad. Juan Thomas, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Diario de Moscú*, trad. Marisa Delgado, Buenos Aires, Taurus, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Historias y relatos*, trad. Gonzalo Hernández Ortega, Barcelona, Península, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones 2*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1980.
- \_\_\_\_\_, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Imaginación y sociedad. Iluminaciones 1*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Dos ensayos sobre Goethe*, trad. Graciela Calderón y Griselda Mársico, Madrid, Gedisa, 1996.
- \_\_\_\_\_, *La dialéctica en suspenso*, trad. Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, LOM, (19??).
- \_\_\_\_\_, *La metafísica de la juventud*, trad. Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Dirección única*, trad. J. J. del Solar y Mercedes Allendesalazar, Alfaguara, Madrid, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Escritos autobiográficos*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Cuadros de un pensamiento*, trad. Susana Mayer, Buenos Aires, Imagomundi, 1992.

## Bibliografía secundaria

- Adorno, Theodore, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Sobre Walter Benjamin*, trad. Carlos Fortea, Madrid, Cátedra, 1995
- \_\_\_\_\_, Theodore y Walter Benjamin, *Correspondencia 1928-1940*, trad. Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez, Valladolid, Editorial Trotta, 1998
- Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001
- \_\_\_\_\_, *La potencia del pensamiento*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Estado de excepción*, trad. Falvia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- Arendt, Hanna, *Walter Benjamin: Bertolt Brecht; Herman Broch: Rosa Luxemburgo*, trad. Luis Izquierdo y José Cano Tembleque, Barcelona, Aifaguara, 1971.
- Bermudo, J. M.; F. Munné, et. Al., *Lo utópico y la utopía*, Barcelona, Integral, 1984.
- Bloch, Ernst, *El ateísmo en el cristianismo*, trad. J. A. Gimbernat Ordeig, Madrid, Taurus, 1983.
- Buçk-Morşş, Susan, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, trad. Nora Rabotnikof, Madrid, Visor, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, trad. M. López Seoane, Buenos Aires, Interzona, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Origen de la dialéctica negativa*, trad. Nora Rabotnikof Maskivker, México, Siglo XXI, 1981.
- Bull, Malcolm (comp.), *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, trad. María A. Neira Bigorra, México DF, FCE, 1998.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Imaz, México, FCE, México, FCE, 1984
- Casullo, Nicolás; Barek, Karlheinz; Et. Al., *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza-Goethe Institut Buenos Aires, 1993.
- Char, René, *El desnudo perdido*, trad. Jorge Riechmann, Madrid, Hiperión, 1995.
- Cohen, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. J. A. Ancona Quiróz, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Cohn, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y místicos de la Edad Media*, Trad. Ramón Alais Busquets, Madrid, Alianza, 1981,.
- Cragolini, Mónica B., *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 1998.
- \_\_\_\_\_ (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.
- Cristaudo, Wayne and Wendy Baker (ed.), *Massianis, Apocalypse and Redemption in 20th Century German Thought*, Adelaide, 2006.
- Dosse, François, *La historia. Conceptos y escrituras*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- Echeverría, Bolívar (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, trad. et Al. México DF, UNAM, 2005.
- Friedman, George, *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, trad. Carmen Candiotti, México, FCE, 1986
- Forster, Ricardo, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2001.
- \_\_\_\_\_, *W. Benjamin, Th. W. Adorno. El ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

- \_\_\_\_\_, *El exilio de la palabra. Ensayo en torno a lo judío*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1997.
- Forster, Ricardo y Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza, de Marx a Benajmin*, Buenos Aires, Altamira, 2005.
  - Gauchet, Marcel, *La condición histórica*, trad. Esteban Molina, España, Trotta, 2003.
  - Gagnebin, Jeanne Marie, *Histoire et Narration Chez Walter Benjamin*, París, L'Harmattan, 1994.
  - Grelot, Pierre, *Introducción a los libros sagrados*, Trad. C. E. Olivera Lahore, Buenos Aires, Editorial Stella, 1960.
  - Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1975.
  - Horkheimer, Max, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, trad. Joan Godo Costa, Barcelona, Planeta Agostini, 1986.
  - \_\_\_\_\_, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. José Luis López y y López de Lizaga, Barcelona, Paidós, 1987.
  - Ibarluçia, Ricardo, *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires, Manantial, 1998.
  - Izquierdo, Agustín, *La filosofía contra la religión*, Madrid, EDAF, 2003.
  - Jarque, Vicente, *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Castillas, Ed. de la Universidad de Castilla, 1992.
  - Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, trad. Juan Carlos Curutchet, Madrid, Taurus, 1974.
  - Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, trad. Daniel Innerarity, Barcelona, Paidós, 2001.
  - \_\_\_\_\_, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.
  - Lansky, Melvin J., *Utopía y revolución*, trad. Juan José Utrilla, México DF, FCE, 1985.
  - Löwy, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2002.
  - \_\_\_\_\_, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.
  - Lukacs, Georg, *Historia y consciencia de clase I (vol. I y II)*, trad. Manuel Sacristán, España, Sarpe, 1985.
  - Lunn, Eugene, *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*, trad. Eduardo L. Suárez, México DF, FCE, 1986.
  - Marx, Karl, *El manifiesto comunista*, Trad. Editorial Progreso Moscú, España, Sarpe, 1985.
  - \_\_\_\_\_, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, O. P. Safont, España, Ariel, 1971.
  - Mayer, Hans, *Walter Benjamin, el contemporáneo*, trad. Gustau Muñoz, Barcelona, Debats, 1992.
  - Mayorga, Juan, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, España, Anthropos, 2003.
  - Missac, Pierre, *Walter Benjamin. De un siglo al otro*, trad. Beatriz E. Anastasi de Lonné, Barcelona, Gedisa, 1988.
  - Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad de los prejuicios de la historia para la vida*, trad. Dionisio Garzán, Madrid, Edaf, 2000.
  - Pappé, Silvia, *La mesa de trabajo, un campo de batalla (una biografía intelectual de Walter Benjamin)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1986.
  - Peña Vial, José, *La poética del tiempo, ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002.
  - Proust, Marcel, *Ensayos literarios 1 (contra Sainte-Beuve)*, trad. de José Cano Tembleque, Barcelona, Edhasa, 1971.
  - \_\_\_\_\_, *Ensayos literarios 2 (contra Sainte-Beuve)*, trad. de José Cano Tembleque, Barcelona, Edhasa, 1971.
  - Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Trotta, 2006.

- \_\_\_\_\_, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Sazbón, José, *Historia y representación*, Buenos Aires, UNQ, 2002.
- Scholem, Gershom, *El misticismo extraviado*, trad. Mónica Sifrim, Buenos Aires, Lilmod, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Walter Benjamin y su ángel*, trad. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati, Buenos Aires, FCE, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Conceptos básicos del judaísmo*, trad. José Luis Barbero, Valladolid, Trotta, 2000.
- Seligmann-Silva, Márcio, *Leituras de Walter Benjamin*, Brasil, FAPSEP, 1999.
- Sichère, Bernard, *Historias del mal*, trad. A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Steiner, George, *Pasión intacta*, trad. Menchu Gutiérrez y Encarna Castejón, Colombia, Sireula Norma, 1997.
- Weigel, Sigrid, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, trad. José Amícola, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- VVAA, "Pensamiento de los confines" número 1, Diótima-UBA, Segundo semestre de 1998.
- Witte, Bernd, *Walter Benjamin. Una biografía*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990.