

DESCOMPOSICIÓN Y CUMPLIMIENTO:  
SOBRE UNA TEOLOGÍA POLÍTICA EN WALTER BENJAMIN.

DECOMPOSITION AND COMPLIANCE:  
ABOUT A POLITICAL THEOLOGY IN WALTER BENJAMIN.

EMMANUEL TAUB

Universidad Nacional de Tres de Febrero

etaub@untref.edu.ar

**Resumen**

Partiendo de la lectura de dos fragmentos póstumos escritos por Walter Benjamin entre 1919 y 1921, *Mundo y tiempo* (*Welt und Zeit*) y *El significado del tiempo en el universo moral* (*Die Bedeutung der Zeit in der Moralischen Welt*), intentaremos analizar de qué manera existe una teología-política en su pensamiento que le permitirá pensar en los conceptos de mundo y de tiempo. De esta forma, podremos observar cómo entiende la diferencia teológica entre judaísmo y catolicismo, así como también la idea de cumplimiento de la revelación divina o la descomposición del mundo. Y, finalmente, analizaremos cómo estos postulados teológico-políticos configuran sus escritos posteriores sobre el lenguaje, la violencia y el derecho. **Palabras claves:** Descomposición, Cumplimiento, Mesianismo, Teología política, Walter Benjamin.

**Abstract**

Through the reading of two posthumous fragments from 1919 and 1921 of Walter Benjamin, *World and Time* (*Welt und Zeit*) and *The Meaning of Time in the Moral Universe* (*Die Bedeutung der Zeit in der Moralischen Welt*), we are going to analyze the possibility of a political-theology in his philosophy. In that way, we would like to understand what is for him Judaism and Catholicism, and the relation with the fulfillment of divine revelation or the descomposition of the world. Finally, we will try to think how these political and theological concepts have an influence in his late writings about Language, Violence and Law.

**Keywords:** Descomposition, Fulfillment, Messianism, Political Theology, Walter Benjamin.

1. Teología política detrás de la violencia fundadora: un punto de partida.

**E**n un fragmento escrito aproximadamente entre el 1919-1920, Walter Benjamin se expresó sobre la diferencia entre el “mundo”, el “tiempo” y el “mundo por venir”, y vinculó estos conceptos con la idea de revelación divina, como un proceso de descomposición [*Dekompositionsprozess*] y cumplimiento [*Erfüllungsprozess*]. Ubica, para ello, en la existencia de

estas esferas el problema de la teocracia, el catolicismo, la política y la fuerza divina revolucionaria:

### 1. Mundo y tiempo.

En la revelación divina, el mundo –teatro de la historia– está sujeto a un gran proceso de descomposición [*Dekompositionsprozeß*], mientras el tiempo –la vida de quien lo representa– está sometido a un gran proceso de cumplimiento [*Erfüllungsprozeß*]. El fin del mundo: la destrucción y liberación de una (dramática) representación. Redención de la historia por quien la representa. / Pero sin embargo en este sentido la profunda antítesis de “mundo” no es “tiempo” sino “el mundo por venir” [*die kommende Welt*] (Benjamin 1991: 98-99; Benjamin 2004: 226-227).

Aquellos años, como escribió Gershom Scholem en referencia a su amigo, habían sido un punto de inflexión en la vida de Benjamin, especialmente por el momento espiritual que atravesaba. Entre los sucesos de aquel momento, aparece por ejemplo la llegada a sus manos de la obra de Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (*La estrella de la redención*), la disolución de su matrimonio y las discusiones sobre el origen y la función del lenguaje que se extenderían junto al propio Scholem. En este contexto, Scholem cuenta que: “Fue por esa época cuando escribió su artículo «*Para una crítica de la violencia*», que inauguraba una serie de sus trabajos «políticos», y en el que, en el marco de una evidente confrontación con Sorel, ponía en juego todos los motivos que le habían preocupado en la época de Suiza, es decir, sus ideas sobre el mito, la religión, el derecho y la política” (Scholem 2008: 152). El texto, rechazado en un primer momento y publicado luego –aunque ese mismo año– en una revista sociológica, tiene que ser releído en relación a los restos de escritura de lo que fuera luego el artículo, me refiero a dos fragmentos póstumos llamados *Welt und Zeit* (*Mundo y tiempo*) y *Die Bedeutung der Zeit in der Moralischen Welt* (*El significado del tiempo en el universo moral*), que nos permitirán mostrar que más allá de “lo político” de su crítica sobre la violencia (como había señalado Scholem), lo que allí se puede encontrar es una verdadera teología política.

### 2. Religión e historia.

Hacia finales de la Gran Guerra, Benjamin y Dora, su esposa, se instalan en Suiza. Allí, entre 1918 y 1919, además de trabajar en su tesis doctoral, recibe las visitas de Scholem, con quien pasan varios meses juntos, además de otros importantes encuentros que Benjamin concretará en aquel tiempo. En el

transcurso de esos años y su regreso a Alemania, hasta 1926, Benjamin trabajó en diversos temas y terminó grandes escritos y tratados.<sup>1</sup>

Es justamente Scholem quien relata que entre aquellos años la “esfera religiosa” era de una importancia central en el pensamiento de Benjamin, ya que tenía éste una “fe mesiánica profundamente enraizada” y para quien, según el experto en la Cábala, religión y teología representaban el orden supremo (Scholem 2008: 100-102). En su conferencia *Walter Benjamin*, de 1964, Scholem desarrolla sucintamente la idea del “pensamiento teológico” de Benjamin, que fuera según él muy pronunciado en sus años tempranos.<sup>2</sup> Pensamiento orientado hacia conceptos judíos –dice– a través de los cuales se extenderán dos categorías a lo largo de sus escritos como “ideas regulativas de su pensamiento” y que pueden, dependiendo dónde y cuándo, aparecer de forma esotérica o exotérica. Ellas son, por un lado, “la revelación, la idea de *Torá*, la representación de la doctrina y de los textos sagrados en general; por otro lado, el mesianismo y la redención” (Scholem 2003: 30).<sup>3</sup>

Las preocupaciones de su juventud volcadas en sus escritos y fragmentos redactados entre 1916 y 1921 contienen de manera pronunciada y explícita esa doble dimensión entre la filosofía (con la preocupación por su tiempo, y la idea de tiempo) y la teología (debatiendo, principalmente, con la filosofía de la religión, la moral y el judaísmo). Esta preocupación “filosófica” por el tiempo está inmersa en el mundo de las categorías teológicas: “eterno retorno”, “Juicio Final”, “reconciliación”, “redención”, “mesianismo” o “catástrofe” para nombrar algunas. Pero es tal vez en la suma de ello y su encuentro con el

<sup>1</sup> Estos incluyen, por ejemplo, su tesis de doctorado, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, el trabajo para su (fallida) habilitación, *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, «*Las afinidades electivas*» de Goethe o *Hacia la crítica de la violencia*.

<sup>2</sup> Anson Rabinbach, en su notable y fundamental ensayo, escribe que tanto Ernst Bloch como Benjamin forman parte de lo que se llamaría el “mesianismo judío moderno” en lo que podría ser el grupo de los “mesiánicos teológicos” (“*theological Messianists*”); del mismo modo, ubica a Landauer, Buber y Scholem como “mesiánicos sionistas radicales” (“*radical Zionist Messianists*”) o a Rosenzweig y Lukács a lo largo del eje del hegelianismo crítico (Rabinbach 1985: 84).

<sup>3</sup> Por su parte, Pierre Bouretz escribe en su monumental trabajo sobre el mesianismo judío que Benjamin “en 1920, proclamó su intención de romper con el mundo europeo para dedicarse a lo judío, imaginando el incalculable valor que tendría el hecho de «alcanzar el hebreo». Pero ocho años más tarde aún reconoce que el tiempo dedicado a lo alemán o lo francés, la traducción de Proust después de una de Baudelaire fue «como un muro construido alrededor de él» en el mundo judío” (Bouretz 2003: 225).

marxismo, en especial –como se lo comentara en sus cartas a Scholem (y más tarde a Adorno)– luego de la lectura en 1924 de *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács y su relación con Asja Lacis<sup>4</sup>, donde aparecen sus textos políticos y, desde allí, en el resto de sus escritos posteriores donde podemos identificar la existencia de una teología política en Benjamin.

La pregunta que nos podemos hacer es cuál fue su verdadero interés o su idea sobre la aplicabilidad de la política marxista. Tal vez, y tratando de dar una primera respuesta tentativa, podríamos pensar que Benjamin encuentra allí la manera de conducir y dar forma a su pensamiento teológico y mesiánico. Una teología particular desde un judaísmo tan particular como el de Benjamin. Podemos suponer entonces, bajo esta hipótesis, que a través de la teología política es posible ver cómo Benjamin logra señalar con éxito que el contenido teológico del problema del ser y el lenguaje, así como el de la creación y la revelación, encuentran en la filosofía su lugar de secularización y en la historia, en este mundo, su manifestación más abarcadora. Como escribe Benjamin en este fragmento, “la esfera de lo profano debe ser definida desde el lugar de la libertad en la filosofía de la historia” (Benjamin 1991: 99). Y es por ello mismo, que el tiempo en el que vivimos es un tiempo profano para medios profanos: y el medio principal es la política. Entonces, Benjamin esgrime su definición de política, como “el cumplimiento de una humanidad sin mejoras [*die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit*]” (Benjamin 1991: 99). En el mundo profano –el mundo secular–, que es el lugar de la política, ella encuentra la condición humana como inmejorable o increcentable, mientras que la intervención del poder divino es una tormenta destructora, arrasamiento del castigo por el perdón, a la espera del tiempo por venir en el que se manifiesta la impotencia divina como no-violencia. Así escribe Benjamin en el fragmento que “el poder divino [*göttliche Gewalt*] auténtico se manifiesta de una manera que no sea destructiva sólo en el mundo por venir (el mundo del

<sup>4</sup> Según Michael Löwy, en las referencias que Benjamin realiza sobre los textos de Lukács se ve el aspecto del marxismo que más le interesa, la lucha de clases. Sin embargo, escribe Löwy, “el materialismo histórico no sustituirá sus intenciones ‘antiprogresistas’, de inspiración romántica y mesiánica; se articulará con ellas, para ganar una calidad crítica que lo distinga radicalmente del marxismo ‘oficial’ dominante en esos tiempos.” Es por ello que señalará que “por su postura crítica ante la ideología del progreso, Benjamin ocupa de hecho un lugar singular y único en el pensamiento marxista y la izquierda europea de entreguerras” (Löwy 2002: 23).

cumplimiento). Pero cuando el poder divino [*göttliche Gewalt*] entra en el mundo secular, respira destrucción” (Benjamin 1991: 99).

Habitamos las postrimerías del Juicio Final en donde la política no tiene nada sagrado que darle a hombre, a su humanidad clausurada. Como el *Angelus Novus* avanzamos mirando la destrucción que dejamos sobre las huellas de nuestro pasado. La política nunca podría pertenecer a lo sagrado, al poder divino –ya que como escribió Benjamin, en el mundo nada “constante ni ninguna organización puede basarse en el poder divino”– porque implicaría destrucción, como la muerte anunciada a Moisés para aquel que quiera mirar a Dios cara a cara (cfr. Éxodo 33:1-23).

Benjamin no es un melancólico, sino un filósofo consciente de la catástrofe y la descomposición de la historia. Pensador de lo profano y lo mesiánico, es testigo de la lucha constante del hombre en un tiempo cíclico. Y así el pasado es ese tiempo trágico que se vuelve ironía. Por ello, escribe Benjamin en el *Konvolut N* del *Passagen-Werk* que “el auténtico concepto de historia universal es mesiánico”, pero “tal como se entiende hoy, la historia universal es cosa de oscurantistas” (Benjamin 2005: 488): somos habitantes de una historia de la descomposición.

### 3. El derrumbamiento: historia y teología política.

El 16 de enero de 1922 Franz Kafka escribe en su diario sobre el “derrumbamiento total” que lo atormentaba. Entre sus reflexiones, manifiesta que eran dos las interpretaciones a este estado. En primer lugar, explica, que el derrumbamiento se manifiesta en la imposibilidad de dormir, pero también de estar despierto, de soportar el “curso de la vida”, y que lo lleva al desgarramiento de sus “dos relojes”: el de dentro que marcha con una “velocidad diabólica o demoníaca, o al menos inhumana”, y el de fuera, que continúa atropelladamente su marcha habitual.

La segunda interpretación se vincula a que este derrumbamiento es una persecución que lo “separa de la humanidad”. Escribe Kafka: “La palabra «persecución» es sólo una metáfora; también puedo decir «asalto a las últimas fronteras terrenales», y sería un asalto desde abajo, un asalto a partir de la humanidad, y, puesto que esto también es una metáfora, puedo sustituirla por la imagen de un asalto desde arriba, lanzado contra mí” (Kafka 2000: 353).

Para Kafka, estas interpretaciones son una literatura “contra las limitaciones”, y si no hubiese sido por la existencia del sionismo –cree– podría haberse convertido en una Cábala, en una “nueva doctrina secreta”. Escribe que sería

preciso la existencia de un “genio casi inimaginable que llevase sus raíces al fondo de los siglos pasados, o recrear los siglos pasados sin agostarse por ello, sino empezando a prodigarse precisamente entonces” (Kafka 2000: 354).

Uno de esos genios inimaginables, con sus raíces en el pasado pero su devenir irrefrenable en la vida presente, como de espaldas, también escribe en aquellos años, y admira a Kafka, y se pregunta por el tiempo, por el pasado, el recuerdo y el mundo por venir. Y escribe una doctrina secreta como si fuese una Cábala, profana, para una humanidad desgarrada. Como la imagen de Kafka y su derrumbamiento total que oscilaba en este entresueño, fantasía de somnolencia e insomnio, se inscriben los fragmentos de Benjamin: imágenes de ensueño, relampagueo. Y por ello mismo, lo que atormenta a Benjamin, como a Kafka, es el cómo del habitar en un mundo profano en el que las esferas se van separando y parecieran estar cada día más alejadas una de la otra. Pero si en Kafka el desgarramiento era interno, entre su yo y el mundo que lo rodeaba, en Benjamin el desgarramiento es del mundo, entre el yo divino que lo habitaba y el destino profano de la historia y del hombre.

Benjamin escribe en *Hacia una crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*) que “hay una esfera del acuerdo humano a tal punto carente de violencia que ésta le es por completo inaccesible: la esfera auténtica del «entendimiento», a saber, la esfera del lenguaje” (Benjamin 2007: 195), y así ubica al lenguaje por fuera del derecho, por lo que el lenguaje posibilita un acuerdo no fundado en la violencia y el derecho. Esto podemos completarlo con las palabras de Benjamin en el fragmento sobre el mundo y el tiempo (*Welt und Zeit*), cuando escribe sobre el lugar diferente y excepcional que ocupan las leyes mosaicas, ya que éstas determinan el “lugar y el método de la intervención divina directa” dejando el lugar en donde ella se repliegan, el límite de su frontera, a la política: cumplimiento de esa condición humana sin mejora que habita la tierra profana y que no se encuentra determinada por la intervención de la acción divina, “el dominio físico sin ley en sentido religioso”. Benjamin escribe que en el “estado presente lo social es la manifestación de poderes espectrales y demoníacos, a menudo, es cierto, en su mayor tensión a Dios, sus esfuerzos por trascender ellos mismos”. Lo divino, entonces, se manifiesta en ellos sólo en fuerza revolucionaria. Sólo en la comunidad, en ninguna parte de las “organizaciones sociales”, lo divino se manifiesta o con fuerza o sin ella (en este mundo, el poder divino es mayor que la im-potencia<sup>5</sup> divina; en el mundo por

<sup>5</sup> Im-potencia como “renuncia a la violencia”: *Gewaltlosigkeit*.

venir, la impotencia divina es mayor que el poder divino): “estas manifestaciones tienen que ser buscadas no en la esfera de lo social sino en la percepción orientada hacia la revelación y, primero y último, en el lenguaje, en el lenguaje sagrado por sobre todo” (Benjamin 1991: 99).

El lugar del lenguaje es el lugar de la revelación en donde lo divino mismo puede revelarse solamente como fuerza revolucionaria. En la comunidad en donde la acción divina se manifiesta con o sin fuerza. Para Benjamin existe una conexión entre lenguaje y revelación, entre lenguaje y nombre, entre nombre y Dios. En su texto *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* escribió que “lo incomunicable del lenguaje es pues que su mágica comunidad con las cosas es una comunidad inmaterial, puramente espiritual; y el símbolo de ello es el sonido. Este hecho simbólico lo manifiesta la Biblia cuando dice que Dios le insufló al hombre el hálito: eso es sin duda al mismo tiempo vida, y espíritu, y lenguaje” (Benjamin 2007: 151).<sup>6</sup>

Si el lenguaje es el lugar de la revelación y las leyes mosaicas las que determinan su forma, la violencia (o fuerza) divina se manifiesta como destrucción o fuerza revolucionaria. Destrucción y revolución, entonces, se encaminan a destrucción de la política como lugar de apresamiento de la humanidad. Por ello Benjamin nos dice que la fuerza o violencia divina sólo intercede en “este mundo” de manera destructora, por lo cual sólo la destrucción del mundo, a través de la manifestación de la fuerza divina como violencia acelerará el mundo por venir. Y es allí, en el mundo por venir en donde la impotencia divina, como no-violencia, se consuma.

Tal vez el ángel de la historia sea un ángel arrancado del cielo, caído en la tierra profana; o quizás, el mismo hombre que construye su devenir (histórico) sin poder des-aferrarse de los escombros que va dejando a su paso, “catástrofe que amontona incasablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los

<sup>6</sup> Según Pierre Bouretz, es posible ver la influencia de las ideas mesiánicas en Benjamin específicamente en sus ensayos sobre el lenguaje, específicamente en *Sobre el lenguaje...* y en *La tarea del traductor*. Sin embargo, Bouretz señala que en Benjamin, sus últimos fragmentos (en especial las tesis *Sobre el concepto de Historia*) giran en torno a formas opuestas de mesianismo: por un lado, las más esperadas y apocalípticas (como se expresa en la imagen de las “astillas del tiempo mesiánico” agrietando el presente); y por otro lado, y tal vez más sorprendente –dice– la forma racional multifacética, como expresa cuando dice que la predilección judía por la rememoración y la hostilidad de investigar (averiguar) sobre el futuro convierte cada segundo en “la pequeña entrada en el tiempo por donde el Mesías podrá entrar”, una idea que neutraliza los aspectos catastróficos del mesianismo. (Bouretz 2007: 183 y 185).

pies” (Benjamin 2008: 310). Por ello, la fuerza divina sólo debe arrancar al hombre de su profanidad, arrancándolo de la política.

#### 4. Teología política benjaminiana.

La teología política benjaminiana contiene en su interior la lucha entre teología y política. Una lucha paradójica en la teología acabará con la política tan sólo después del Juicio Final, pero que sin embargo es la política, como medio del hombre en el tiempo-mundo histórico la que le permite su progreso. La política destruye, como el hombre, lo que ha dejado atrás para poder avanzar. Y ese “avanzar”, significa por ende, también su destrucción.

La esperanza para seguir habitando este mundo en el que sin embargo estamos apresados como seres del lenguaje pero arrancados de lo divino, transitando lo profano, sin la sombra abrasadora en nuestras espaldas de la destrucción, la podemos encontrar, para Benjamin, en el significado del tiempo en la “economía del universo moral”. Desarrollada brevemente en su fragmento sobre *El significado del tiempo en el mundo moral*, escribe:

El Juicio Final es valorado como la fecha en la que todos los aplazamientos habrán terminado y todo castigo [*Vergeltung*] será realizado. Esta idea, sin embargo, que se simula todo retraso como un aplazamiento en vano, falla en entender el significado inconmensurable del Juicio Final, de ese día constantemente aplazado que se fuga tan determinadamente en el futuro después de la comisión de todo delito. Este significado no es revelado en el mundo de la ley, donde el castigo tiene reglas, sino sólo en el universo moral, en donde el perdón sale a su encuentro. (...) La tormenta no es sólo la voz en la que se ahoga el llanto maléfico del terror; también es la mano que borra las huellas de sus delitos, incluso si tiene que devastar al mundo en el proceso. Como las velocidades huracanadas purificadoras por delante del trueno y el relámpago, la furia de Dios ruge a través de la historia en la tormenta del perdón, con el fin de barrer con todo lo que puede ser consumido para siempre en los relámpagos de ira divina. (...) El tiempo no sólo extingue las huellas de todos los crímenes sino también –en virtud de su duración, más allá de todo recuerdo u olvido– ayuda, en formas que son totalmente misteriosas, a completar el proceso de perdón, aunque nunca de la reconciliación [*Versöhnung*] (Benjamin 1991: 98).

El tiempo no es antítesis de mundo, sino que hace posible su existencia arrasando en su devenir con el pecado, el castigo y la represalia: consumando el proceso del perdón y posibilitando, además, pensar en un mundo moral por venir libre del mal. Por ello no basta con el mundo sino que el tiempo es el que lo completa, ya que su significado en el mundo moral no sólo “extingue

las huellas de todos los crímenes” del hombre, de la violencia del hombre, de lo profano de ella, sino que también ayuda “a completar el proceso de perdón, aunque nunca de la reconciliación.”

Justamente la palabra que utiliza Benjamin cerrando el fragmento, *Versöhnung*, representa uno de los fundamentos del judaísmo: el día de la reconciliación o expiación, *Versöhnung*, o *Iom Kipur* (cfr. Éxodo 30:10; Número 29: 7-11), es el día de los días, *shabat shabatón* (Sábado de Sábados). El día del arrepentimiento como regreso, retorno al camino de Dios –*teshuva*: “día en el que deberán ayunar. Ésta es una ley eterna. (...) Ésta será para ustedes una ley para todos los tiempos: proveer expiación a los hijos de Israel una vez al año por todas sus faltas” (Levítico 16: 31 y 34). El día del perdón, como dice en el Pentateuco (*Torá*):

es un día sagrado que deberá afligir sus almas. Deberán ofrecer una ofrenda de fuego a Dios. En ese día no hagan ningún tipo de trabajo en absoluto. Es el día del perdón en el que ustedes obtienen la expiación ante Dios, Señor de ustedes. El que no ayune en ese día será cortado de su pueblo. Quien haga cualquier trabajo en este día especial, Yo destruiré a esa persona de entre su pueblo. No hagan ningún trabajo. Es decreto perpetuo para todas las generaciones en todo lugar donde habiten. *Shabat shabatón* será para ustedes, día en que deben ayunar (Levítico 23: 26-32).

Si a través de la lectura de Benjamin podemos pensar el sentido teológico de reconciliación como concepto secularizado, entonces, en el tiempo y el mundo en el que habitamos no es posible alcanzar esta expiación. Sin embargo, introduciendo el sentido de *Versöhnung*, tal vez nos está señalando que una posibilidad para volver a acercarse a las esferas antitéticas de “mundo” y “mundo por venir” fundándola en la práctica religiosa de las leyes mosaicas, en donde es posible encontrar, nuevamente, la intervención divina: como una desecularización de las prácticas secularizadas.

Hermann Cohen, el filósofo judeo-alemán de la Escuela de Marburgo, en uno de sus escritos judíos más importantes, y nunca publicado en vida, *Die Versöhnungsidee (La idea de la reconciliación)* explica la relevancia de la expiación para comprender la “correlación” entre Dios y el hombre. En el Día de la Reconciliación (*Iom Kipur*) lo que existe es una autonomía del hombre frente a la expiación de sus actos. Por ello, explica Cohen, que hay una posibilidad de restaurar el carácter moral del individuo, y esta posibilidad se encuentra en las raíces mismas del judaísmo (Zank 2000: 101). Específicamente, la doctrina bíblica judía de la expiación es recuperada como una de las fuentes de la idea Occidental moderna de autonomía. Cohen toma la asociación entre Dios y lo

moral para señalar que allí el desarrollo de la religión no puede estar separado del desarrollo de la política y la ética, culminando en un nuevo concepto de moral del ser humano implícito en un nuevo concepto de expiación en el que “la integración de moralidad y adoración religiosa es la esencia del monoteísmo profético” (Zank 2000: 117).

Benjamin no era ajeno a estas interpretaciones. No sólo por su amistad con Scholem, sino por su lectura crítica de Cohen, a la que vincula en el texto sobre la crítica de la violencia, por ejemplo, con la idea de expiación y destino. Es allí en donde Benjamin señala que con la instauración del derecho (en donde la función de la violencia es siempre doble) se da también la instauración del poder: “la instauración del derecho es sin duda alguna la instauración del poder y, por lo tanto, es un acto de manifestación inmediata de violencia.” Pero además, continúa, que si “siendo la justicia el principio de toda instauración divina de un fin, el poder en cambio es el principio propio de toda mítica instauración del derecho” (Benjamin 2007: 201). Y volviendo al fragmento sobre el mundo y el tiempo (*Welt und Zeit*), escribe Benjamin que:

cometeríamos un error en hablar de una legislación profana decretada por la religión, como opuesta a una requerida por ella. Las leyes mosaicas, probablemente sin excepción, no forman parte de esa legislación. En cambio, ellas pertenecen a la legislación que gobierna la esfera [dominio] del cuerpo en el sentido más amplio (presumiblemente) y ocupa un lugar especial: ellas determinan el lugar y el método de la intervención divina directa. Y sólo donde ese lugar tiene su frontera, en donde se retira, encontramos la zona de la política, de lo profano, del dominio físico sin ley en sentido religioso (Benjamin 1991: 99).

Las leyes mosaicas no pueden formar parte de esa legislación. Ellas separan la esfera de lo divino y la esfera de lo profano, o sea, el lugar de la política. En la tradición judía la Ley (*Torá*) no es comprendida tan sólo en su sentido simple como ley, sino que también debe comprenderse como enseñanzas, como saberes que forman parte de la guía para la vida: la Ley (*Torá*) contiene tanto enseñanzas como las leyes, e incluso estas se dan en forma ética y contenidas en las narraciones históricas de carácter ético. De allí también la particularidad de la relación del pueblo judío con la ley y el sentido de los Diez Mandamientos. Y Benjamin lo confirma en sus escritos entendiendo que al mandamiento no lo determina el miedo al castigo sino su inconmensurabilidad y su inaplicabilidad como acción ya realizada. Porque al mandamiento, escribe Benjamin, “no se sigue un juicio respecto de la acción. (...) El mandamiento no es criterio del juicio, sino sólo una pauta de conducta para la comunidad o la persona

que, en solitario, tiene que arriesgarse con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de no observarlo” (Benjamin 2007: 203-204).

En este contexto debemos entender la explicación que Benjamin –tan en sintonía con *La estrella de la redención* de Rosenzweig– desarrolla de la idea de “violencia divina” al decir que ésta “no se manifiesta solamente en las tradiciones religiosas, sino también se encuentra al menos en una manifestación bien consagrada de la vida actual. Y una de sus formas de aparición se halla en su forma consumada en tanto que violencia educadora fuera del derecho. Por lo tanto, las formas de aparición que resultan ser propias de la violencia divina no pueden definirse por el hecho de que Dios las ejecute inmediatamente en milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, consumación fulminante y redentora. Y también, finalmente, por la ausencia de toda posible instauración de derecho” (Benjamin 2007: 203-204).<sup>7</sup> La violencia divina expía y redime al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho, pues “en la mera vida cesa todo dominio del derecho sobre los seres vivos.” Esta violencia o fuerza tiene un carácter redentor e incruento explica Benjamin, porque “la sangre es el símbolo de la mera vida” (Benjamin 2007: 203-204).<sup>8</sup> Es por esto que la acción de la violencia divina, a diferencia de la violencia mítica que instaura el derecho, “lo aniquila”, redime, golpea, y es letal en manera incruenta: “la violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia; la violencia divina pura es, por su parte, ya violencia sangrienta sobre toda la vida, justamente a causa de lo vivo. La primera exige sacrificio, mientras que los acepta la segunda” (Benjamin 2007: 203).

Finalmente, es en el *Fragmento teológico-político* en donde Benjamin vuelve a la antítesis entre el “mundo” y el “mundo por venir” que en el fragmento sobre el mundo y el tiempo tan sólo nombra, mientras desarrolla, aunque someramente, la relación entre mundo y tiempo. Una vez establecido su vínculo, la diferencia entre “mundo” o “mundo por venir” sigue detenida en el “o” que los separaba, a la espera de una “y” que los incluya. Esta es justamente para Benjamin la tarea del Mesías: él será quien redima y complete el acontecer histórico haciendo el “mundo-tiempo” el lugar del “tiempo del mundo por venir”. A través de su fragmento tardío retoma la crítica al catolicismo del

<sup>7</sup> Para mostrar esto toma el ejemplo de Números 16: el juicio divino de Coré y sus secuaces.

<sup>8</sup> Está dicho en Levítico 17:14 que “la sangre de todo ser viviente está (estrechamente) ligada con su fuerza de vida. Y por eso les ordené a los israelitas: No coman la sangre de ningún ser viviente, pues la vida de todo ser viviente es su sangre”.

fragmento sobre el mundo y el tiempo en donde lo definía como el “proceso de desarrollo de la anarquía” ya que su problema, era el haberse fundado como una teocracia secular. Y como señalamos, el problema es que “el poder divino [*göttliche Gewalt*] auténtico se manifiesta de una manera que no sea destructiva sólo en el mundo por venir (el mundo del cumplimiento).” Y cuando el poder divino entra en el mundo secular, respira destrucción. El catolicismo, para Benjamin, es parte fundante de este mundo secular y sin embargo, como el camino por el que esta humanidad inmejorada avanza, y en paralelo a la política, forman parte del mundo secular. Y en este mundo “nada constante ni ninguna organización pueden basarse en el poder divino.” Es así que el *Fragmento teológico-político* nos agrega que es el Reino de Dios el final y la meta, y por ello la teocracia sólo puede existir en un sentido plenamente religioso, pero no en un sentido político (o sea, profano); y por ello mismo el orden profano “no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios” (Benjamin 2007: 207).

5. Descomposición o realización: sobre la materialización terrenal de la teología política judía.

El 29 de mayo de 1926, en una carta dirigida a Scholem, Benjamin le comenta a su amigo que en su búsqueda de dejar de lado la esfera puramente teórica sólo encuentra dos caminos: a través de la conducta religiosa o la política. Le escribe que esencialmente:

yo no admitiría una diferencia entre estos dos tipos de conducta. Pero tampoco hay una superposición entre ellas. Yo hablo de una identidad que, paradójicamente, se manifiesta en las transformaciones de una en la otra (en ambas direcciones); y la consideración esencial es que cada instancia de acción procede sin piedad y, en su propia autocomprensión, radicalmente. Por lo tanto, la tarea evidentemente no es decidir de una vez por todas, sino más bien en cada momento. Pero lo esencial es *decidir* (...) Si un día llegase a participar en el Partido Comunista (que a su vez dependerá de una ofensiva final del azar) mi propia convicción sería proceder radicalmente en los asuntos más importantes, nunca consecuentemente. La posibilidad de seguir siendo miembro, por consiguiente, se determinará experimentalmente; del beneficio y de que se haga no es tanto el sí o el no, sino el ¿cuánto tiempo? En cuanto a ciertos principios irrefutables que nos conciernen (por ejemplo, la inadecuada metafísica materialista o, según mi punto de vista, la también insuficiente concepción materialista de la historia), en un caso grave, esas descaradas armas pueden ser utilizadas tanto por el comunismo como en su contra. Si, como escribiste, he caído ‘detrás de ciertos principios’ (...) entonces ‘detrás’ significa sobre todo: el que entre nuestra generación siente

seriamente y entiende el momento histórico presente como una lucha no puede rechazar el estudio y la praxis del mecanismo según el cual las cosas (y las relaciones) y las masas se afectan mutuamente. Puede ser entonces que esa lucha, vista desde el punto de vista del Judaísmo, procede por completo diferente, urgentemente (pero nunca hostilmente). No hay remedio: ‘justificado’, la política radical será siempre útil para el Judaísmo y, lo que es infinitamente más importante, va a encontrar al Judaísmo útil para sí mismo (...) por lo tanto, estarás forzado, si no me equivoco, a entender bastante de esta breve explicación: principalmente, por qué yo no considero el ‘abjurar’ [*abjuro*] mi postura actual; por qué no estoy avergonzado de mi anarquismo ‘temprano’; por qué considero inservibles los métodos anarquistas y las metas comunistas sin sentido e inexistentes. Lo cual no quita un ápice de valor al accionar comunista, porque este es el correctivo de las metas comunistas –y porque las metas políticas significativas son inexistentes. (Benjamin 1966: 425-426).

Como ha explicado Richard Wolin, Benjamin le clarifica a Scholem a través de su carta la creencia de que en el régimen general de las cosas “estos dos caminos, religiosos y políticos, no son incompatibles” (Wolin 1981: 91). Pero sin embargo, las eras mesiánicas e históricas corren por direcciones opuestas y ello hace que el hombre, condenado a la profanidad del mundo, permanezca separado de los fines elevados bajo el signo de la mundanidad.<sup>9</sup> Esta es, quizá, una de las preocupaciones más importantes que recorre el pensamiento de Benjamin: los caminos opuestos entre las eras que significan un quiebre en el *continuum* del tiempo. Porque es un *continuum* que se caracteriza por procesos disímiles, el de la descomposición y el de la realización, y en el que el hombre –ser histórico– se encuentra suspendido. Pero mientras el pensamiento teológico y las fuentes del judaísmo giran en torno a la preocupación por el devenir de un pueblo que de forma explícita se halla en esa intersección entre las dos eras. Benjamin introduce esto pero lo invierte en una especie de secularización orientada a potenciarla. Como un recorrido que parte desde la creación divina y la revelación, a través del lenguaje, a la profanidad del mundo secularizado para sumergirse en las profundidades y miniaturas de él. Benjamin se para desde el lugar de lo profano, y allí construye su filosofía. Esta es la clave para

<sup>9</sup> Pierre Bourretz vincula esto con el *Fragmento teológico-político* y escribe que “se podría considerar que esta doble polaridad de alguna manera ya figura en su corto escrito, el «fragmento teológico-político» que afirma dos cosas esenciales a los ojos del Benjamin de los años veinte: la certeza de que «sólo el propio Mesías completa el devenir histórico», por lo que el «orden de lo profano no puede construirse sobre la idea del reino de Dios»” (Bouretz 2003: 226).

comprender su diferencia con los otros grandes pensadores judíos de su tiempo: Cohen, Rosenzweig, o hasta el propio Scholem. Benjamin piensa el judaísmo desde el mundo y trae su existencia profana hacia su interior.

Nos encontramos así, por ejemplo, que escribe en *Zentralpark* que la voluntad de Baudelaire era “interrumpir el curso del mundo”, pero sin embargo, esta voluntad tan propia de Josué, como dice, no era profética en el poeta francés –símbolo del mundo profano, habitante de la descomposición–, que no pensaba en una “reversión”. De su voluntad, en cambio –y aquí la figura de estos dos caminos, o eras, opuestas– “surgirían su violencia, su impaciencia y su ira; de ella también surgieron los intentos, renovados una y otra vez, de golpear al mundo en el corazón, o de dominarlo con el canto” (Benjamin 2008: 274).

Podríamos decir, que en el punto de encuentro entre su pensamiento teológico –volcado en escritos y concepciones tempranas– y el marxismo, entre teología y política, estallan ante nuestros ojos las chispas de su propia teología política, encriptada en la mirada desconfiada, sagaz y milimétrica del mundo moderno como el *continuum* histórico de lo profano, recorriendo los caminos de su descomposición.<sup>10</sup>

El mundo como catástrofe, desintegración y caída tiene una forma cíclica: el eterno retorno de una catástrofe continua. Allí se sitúa su idea de progreso, porque –según Benjamin– “que todo siga «así» es la catástrofe. Ésta no es lo inminente cada vez, sino que es lo cada vez ya dado” y por ello retomando el pensamiento de Strindberg lo cita, “el infierno no es nada que aún nos aceche, sino que es *esta vida aquí*” (Benjamin 2008: 292).<sup>11</sup> La vida mundana es como habitar en el infierno, la “manifestación de poderes espectrales y demoníacos”. En este “teatro de la historia”, el eterno retorno de siempre lo ya dado es, la imagen de Sísifo. Repetición en el infierno, caída, en el infierno que es la tierra

<sup>10</sup> Según Susan Buck-Morss la reserva de Benjamin con respecto a Palestina, posterior a la propuesta de Scholem para emigrar con él, se debía a que allí anidaba “la conciencia de que su creatividad dependía del estímulo de esa Europa que se desintegraba” (Buck-Morss 2001: 27). Por ello mismo, en su análisis –según Buck-Morss– sobre la interpretación de la alegoría en el estudio del *Trauerspiel –El origen del drama barroco alemán*, concebido en 1916 y escrito en 1925– (en donde intenta redimirlo teóricamente) y el modo alegórico de los aforismos de *Calle de dirección única (Einbahnstrasse)*, de 1928) le permite a Benjamin “volver visiblemente palpable la experiencia de un mundo fragmentado, en el que el pasaje del tiempo no significa progreso sino desintegración” (Buck-Morss 2001: 36).

<sup>11</sup> También aparece citado en el *Konvolut N* del *Passagen-Werk* (Benjamin 2005).

misma: la del burgués, la del *flâneur*, la puta o el poeta maldito: poeta de este mundo.

Benjamin traza los lineamientos de su teoría del progreso en el *Konvolut N* del *Passagen-Werk* (*Libro de los Pasajes*), explicando que es la secularización tan antagónica como profana de la apocatástasis. Pero a diferencia de Orígenes, en Benjamin ya no son los pecadores y no pecadores los que volverán a ser, en el fin de los tiempos, uno con Dios, sino que *in infinitum* es la historia la que alcanzará que todo lo pasado sea llevado al presente. Al infierno del presente que habitamos, y por ello “los que en cada momento están vivos se miran en el mediodía de la historia. Están obligados a proporcionar un banquete al pasado. El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa” (Benjamin 2005: 484). Por lo que la reunión de los difuntos, pecadores o no, es obra de los historiadores, quienes lo invitan, los agasajan y les dan nombre. Es la historia del capitalismo, el origen del mundo moderno y su decadencia, que no hace más que seguir su camino opresivo, como un ciclo que a medida que avanza de vuelve cada vez más estrecho. Susan Buck-Morss, analizando este pasaje, escribe que “la historia aparece como catástrofe, como infernal repetición de barbarie y opresión. Pero la «resignación sin esperanza» de Blanqui está ausente en la invocación benjaminiana: habla en cambio de la necesidad de «fortalecer nuestra posición en la lucha contra el fascismo». Conduce así a una concepción apocalíptica de la ruptura de este ciclo histórico, en el que la revolución proletaria aparece bajo el signo de la Redención Mesiánica” (Buck-Morss 2001: 366).

Al mismo tiempo, podemos observar que la historia de la caída y la descomposición, es la historia de la pérdida de Dios y de la teología como universo moral de donde hacer del tiempo y del mundo una síntesis. Como escribe Benjamin en su primera tesis *Sobre el concepto de historia*, hay un enano maestro en el juego del ajedrez que es la teología, sin embargo, “siempre debe ganar el muñeco llamado «materialismo histórico», pudiendo enfrentarse sin más con cualquiera si toma a la teología a su servicio, la cual, hoy en día, es pequeña y fea, y no debe dejarse ver en absoluto” (Benjamin 2007: 305). Debemos recordar, escribe Buck-Morss, que “la teología da vida al materialismo histórico, pero mantener esta idea invisible porque llamarla por su nombre haría desvanecer su verdad –esta es la última advertencia de Benjamin. Respetémosla y, otra vez, ocultemos al enano de la teología” (Buck-Morss 2001: 277), solamente así se podrá mantener a salvo la teología, por lo menos hasta que el reino mesiánico o la descomposición final del mundo se consuman.

### Bibliografía

- Benjamin, Walter (1966). *Briefe I*, Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershold Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991). *Gesammelte Schriften VI*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los Pasajes*, Edición de Rolf Tiedemann, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid: Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter (2008). *Obras: libro I / vol. 2*, Edición española a cargo de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, Walter (2007). *Obras: libro II / vol. 1*, Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, Walter (2004). *Selected writings. Volume 1, 1913-1926*, Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Cambridge – London: Harvard University Press.
- Bouretz, Pierre (2007). “Messianism and Modern Jewish Philosophy”, en *The Cambridge companion to Modern Jewish Philosophy*, Edited by Michael L. Morgan and Peter Eli Gordon, New York: Cambridge University Press.
- Bouretz, Pierre (2003). *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris: Gallimard.
- Buck-Morss, Susan (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. Nora Rabotnikof, Madrid: A. Machado Libros.
- Kafka, Franz (2000). *Diarios (1910-1923)*, Trad. Feliu Formosa, Barcelona: Editorial Lumen y Tusquets Editores.
- *La Biblia* (1945 / 1946), edición bilingüe hebreo-castellano, trad. revisada por Meir Halevi Leteris y ordenada por Abraham Usque. Buenos Aires: Editorial Estrellas.
- Löwy, Michael (2002). *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rabinbach, Anson (1985). “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messiansim”, en *New German Critique*, 34, winter.

- Scholem, Gershom (2008). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Scholem, Gershom (2003) *Walter Benjamin y su ángel*, trad. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wolin, Richard (1981). "From Messianism to Materialism: The Later Aesthetics of Walter Benjamin", en *New German Critique*, No. 22, Special Issue on Modernism, winter.
- Zank, Michael (2000). *The idea of Atonement in the philosophy of Hermann Cohen*, Brown Judaic Studies, Providence: Brown University.