

II

LA RESIGNIFICACIÓN DEL LENGUAJE DE LA TRADICIÓN

El capítulo anterior afirmaba que Benjamin logra articular en sus escritos las diferentes fuentes que influyen su pensamiento a partir de las nociones que toma de cada una de éstas, convirtiéndolas en conceptos recurrentes bajo los que puede elaborar su concepción de la realidad. Dos de éstos pertenecen a la tradición judía y le permiten al pensador alemán expresar su comprensión de lo que ha sucedido en la historia y la manera como esos acontecimientos determinan el presente. Estos conceptos le dan la posibilidad de plantear la necesidad de la Redención de la historia y la presentación de la imagen de la llegada del Mesías.

Mesianismo y redención son, entonces, dos conceptos frecuentemente utilizados por Benjamin para referirse a la historia y a la sociedad. Dichas nociones responden a su intento por relacionar los términos judíos con el materialismo histórico, pero sobre todo apela a ellas para expresar adecuadamente lo que él concibe como la salida a los conflictos que observa en la sociedad. Conviene, por tanto, explicar ahora la manera en que el judaísmo adquirió importancia dentro del pensamiento y las expresiones benjaminianas, y el modo como este pensador se apropió de estos conceptos para aplicarlos a sus propias ideas.

Para iniciar, hay que recordar que Walter Benjamin reconocía haberse formado en un ambiente liberal y asimilado su doble procedencia: alemana y judía. Aunque fue incorporando a su pensamiento las ideas judías que se mantenían en este ambiente, se alejó profundamente del

sionismo estatal y nacionalista de la época¹¹, al asumir una posición crítica frente a este tipo de posturas que legitimaban acciones nacionalistas bajo el concepto de lealtad patriótica. Del mismo modo, tampoco aceptó un sionismo que se desligara de la situación europea y que no propusiera alternativas frente a la realidad social que se iba imponiendo en Occidente. Irving Wohlfarth determina el verano de 1912, en Wickersdorf, como el momento en el que Benjamin conoció por primera vez la corriente del sionismo, y que, luego con el curso académico que siguió, le permitió tomar contacto con los temas de la tradición judía. Sin embargo, el mayor impulso en el interés sobre el tema judío se dio a partir de su estrecha amistad con Gershom Scholem, la cual inició a mediados de la segunda década del siglo XX¹². Cabe resaltar que la posición de este último fue de una entrega total a los temas judíos, interés que deseó fuera semejante en Benjamin, quien, pese a estas intenciones, manifestaba no querer desligarse de los “estudios europeos” (Benjamin, citado en Fernández, 1992, p. 29), pues copaban principalmente su atención. No obstante, aunque enfocó todo su trabajo en dichos estudios, siempre mantuvo este matiz judío en su pensamiento, en su manera de comprender la realidad y en sus obras¹³.

11 El sionismo fue un movimiento nacionalista surgido a finales del siglo XIX que promovía la migración de los judíos a Palestina, su “tierra prometida” para establecerse definitivamente allí y recuperar de esa manera su dignidad e identidad nacional. Su gran impulso lo recibió de Theodor Herzl, quien consideraba que aunque los judíos habían adoptado el asimilacionismo de las culturas europeas, éstos debían volver al territorio palestino, ya que se comenzaba a generar un creciente antisemitismo que amenazaba su estabilidad. Con él, el sionismo adquirió, además del matiz místico y religioso que ya poseía, el elemento político y laical que promovía la creación de un estado nacional judío, construido bajo el mismo esquema de los estados europeos, especialmente de Alemania y Austria (Traverso, 2005).

12 Scholem menciona que la relación entre ellos data de finales de junio de 1915 a partir de una conferencia de Kurt Hiller en la que se presentaba el tema de la historia como fuerza enemiga del espíritu y de la vida: “nos conocimos personalmente en la primavera de 1915, durante mi primer semestre en la universidad, en el curso de una discusión a propósito de una conferencia de Kurt Hiller que hacía una denuncia apasionada y racionalista de la historia” (Scholem, 2003, p. 10). En dicha reunión Benjamin tomó la iniciativa de acercarse a éste con el fin de discutir de manera más amplia sus respectivos puntos de vista, ya que Benjamin manifestaba su desacuerdo con el sionismo y rescataba el papel cultural y espiritual del judaísmo, planteando su deseo de extenderlo en Europa por el apoyo que percibía podría brindar al trabajo intelectual que se desarrollaba en ese momento.

13 A este respecto señala Ricardo Forster: “desagregar lo judío en Benjamin, colocarlo a un costado para secundarizarlo, significa desgarrar el núcleo de su pensamiento” (1999, p. 67). Incluso, a esta posibilidad de separar su pensamiento de la influencia judía la denomina “un ejercicio de mutilación” (p. 68) que pretende darle mayor importancia a su carácter materialista. Por su parte, Gershom Scholem afirma en *Walter*

El elemento judío determinó en el pensamiento de Benjamin un interés por ir más allá de lo que la apariencia de un hecho alcanza a mostrar. *Infancia en Berlín* es la expresión de la forma como Benjamin considera que la realidad puede convertirse en germen de evocaciones para quien asuma una actitud de escudriñamiento en lo cotidiano, tal como lo afirma en otro texto suyo del mismo año: “penetramos el misterio solo en el grado en que lo reencontramos en lo cotidiano” (Benjamin, 1980b, p. 58). Lo judío se convierte así en una perspectiva que complementa su manera de ver la realidad y en una forma de expresar su pensamiento al hablar de la historia.

Con respecto al papel que desempeña el elemento judío en el pensamiento benjaminiano, Löwy afirma que se han dado tres posibles interpretaciones: una materialista, otra teológica y una última, denominada de la contradicción¹⁴. La primera propone que las tesis se centran en plantear ideas marxistas, de modo que lo teológico es simplemente una metáfora que Benjamin utiliza para referirse a realidades sociales. La segunda, parte del supuesto de que Benjamin yuxtapone un lenguaje materialista a concepciones fundamentalmente de carácter teológico¹⁵. La última propone que intenta realizar una unión entre estas dos dimensiones, pero que no lo

Benjamin y su ángel que los escritos de Benjamin denotan una clara importancia del asunto religioso: “una y otra vez se encuentra en Benjamin, y a menudo en los lugares más inesperados, una articulación central de su pensamiento con el problema de los textos sagrados” (Scholem, 2003, p. 31). Plantea así que a lo largo de los escritos benjaminianos existe una constante referencia a varios elementos de este tipo: las alusiones a la idea de la Toráh, la revelación, la representación de lo doctrinal, el mesianismo y la redención (p. 30). Resalta que, aunque en sus escritos posteriores se distanció un poco de esas formas de expresión, ello no quería decir que hubiese abandonado sus convicciones a este respecto, pues “un eco de los principios judíos continuó resonando sin cesar en sus escritos, por más que en apariencia se encontraran bajo el sello de la dialéctica marxista” (p. 32). También enfatiza que el interés de Benjamin por esta cultura y su teología viene de aquella época durante y después de la Primera Guerra Mundial, cuando dedicó gran parte de su tiempo a indagar sobre el pensamiento judío. Scholem entonces reconoce que la Biblia, los fragmentos de la literatura rabínica y personajes como Moses Hess, Ahad Haam, Hermann Cohen y Franz Rosenzweig, fueron esos elementos definitivos que atrajeron la atención de Benjamin sobre la cultura judía (Scholem, 1987, p. 145).

14 Löwy afirma que la primera posición es defendida por Bertolt Brecht, la segunda por Scholem y la tercera por Jürgen Habermas y Rolf Tiedemann (Löwy, 2002, p. 41).

15 La posición de Scholem estaría enmarcada en esta interpretación, ya que considera que “toda la originalidad del materialismo de Benjamin surge más bien del hecho de que su verdadero método de pensamiento no se ajusta en absoluto a su pretendido método materialista. Sus ideas siguen siendo en lo fundamental las de un metafísico que, si bien ha desarrollado una dialéctica de la observación, se encuentra muy lejos de la dialéctica materialista. Sus inclinaciones son las propias de un teólogo inclinado a lo profano” (Scholem, 2003, p. 24).

logra hacer satisfactoriamente por la incompatibilidad de ellas (Löwy, 2002). Löwy propone una cuarta postura que sugiere que Benjamin integra la concepción materialista con la judía, de modo que “las reinterpreta, las transforma, las sitúa en una relación de esclarecimiento recíproco que permite articularlas de manera coherente” (pp. 41-42). Lograr una complementariedad le permitía comunicar eficazmente su postura frente al análisis que hace de la realidad social occidental. Esto quiere decir que, además de utilizar imágenes que involucran el elemento judío y que hacen referencia a un modo de interpretar la realidad, también parte de situaciones concretas y coyunturales a las que desea responder de una manera específica con las herramientas de análisis que proporciona el materialismo histórico.

En la primera de las *Tesis*, Benjamin plantea esta posición. Allí, haciendo referencia al cuento *El jugador de ajedrez de Maelzel* (Poe, 1957, pp. 543-559), propone que el materialismo necesita de la teología para poder desarrollar su labor de transformación de la historia: “[el materialismo histórico] puede competir sin más con cualquiera cuando pone a su servicio a la teología” (Benjamin, 1971e, p. 77)¹⁶. Con esto no quiere decir que ésta se convierta en el eje de sus planteamientos filosóficos, pues implicaría desconocer el papel que desempeña el materialismo para Benjamin; pero sí hay que reconocer su rol fundamental en el desarrollo de su pensamiento, pues la teología le proporciona el lenguaje, las imágenes, algunos de los conceptos y un sentido particular para comprender la realidad.

2.1 El Mesianismo y la Redención en la tradición judía

Para el desarrollo de este punto se recogerá el estudio que realiza Gershom Scholem sobre el Mesianismo y la Redención, pues su trabajo como teólogo es ampliamente reconocido por su rigurosidad, análisis y amplitud, así como sus aportes para la teología, la cábala y la historia del pensamiento judíos.

En *Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism*, Scholem explica la manera como la idea mesiánica se desarrolló en los primeros siglos de la historia del judaísmo,

16 Así como Poe en su relato descubre que el autómatas no es más que un mecanismo, accionado gracias a las maniobras de una persona que controla sus movimientos y que creaba la ilusión de hacer parecer que este en realidad jugaba por sí mismo, así también Benjamin se percató que detrás del materialismo debe estar la teología como soporte conceptual si aquel se propone una verdadera transformación histórica.

determinando las características esenciales que dieron origen a aquella noción y el modo como se fue desarrollando a partir de los hechos que se presentaron para este pueblo y que fueron interpretando desde su experiencia religiosa. Scholem afirma que en la historia del judaísmo rabínico hay tres fuerzas que determinan la comprensión de la idea mesiánica: la conservación, la restauración y la utopía:

The conservative forces are directed toward the preservation of that which exists which, in the historical environment of Judaism, was always in danger. [...] The restorative forces are directed to the return and recreation of a past condition comes to be felt as ideal. [...] There are, in addition, forces which press forward and renew; they are nourished by a vision of the future and receive utopian inspiration (Scholem, 1995, p. 3).

Estas fuerzas dan lugar a dos posiciones que proponen, o bien una mirada hacia el pasado que recupere y mantenga una condición que se ha perdido o que no se desea dejar atrás, o bien una mirada al futuro, que espera la realización de una promesa que aún no se ha cumplido en la historia. En ambas posiciones está presente la esperanza mesiánica de una redención: “The messianic idea came into being not only as revelation of an abstract proposition regarding the hope of mankind for redemption, but rather in very specific historical circumstances” (p. 4).

Igualmente, en las tradiciones proféticas más antiguas del judaísmo se interpreta que la llegada del Mesías se dará a partir de un contexto de “suffering and desperation” (p. 5), es decir, en tiempos en los que las dificultades llevarán a desear un fin inmediato que interrumpiera el dolor del pueblo judío. Sin embargo, a la par también surge una concepción apocalíptica que no solo parte de una condición particular de aquel en un momento determinado, sino que plantea que la totalidad de la historia de este pueblo manifiesta la necesidad de la irrupción del nuevo eón, es decir, de otro periodo en el que el pecado y sus diferentes manifestaciones llegan a su fin porque este momento es dirigido por Dios. Esta tendencia apocalíptica cambia la claridad del mensaje profético por lo enigmático y alegórico de un futuro que no se sabe qué conllevará.

Scholem agrega que “in an almost natural way Messianic apocalypticism orders the old promises and traditions, along with the newly adhering motifs, interpretations, and reinterpretations, under the two aspects which the Messianic idea henceforth takes on and keeps in Jewish consciousness” (p. 7), es decir, que estas maneras de mirar e interpretar el tema del mesianismo y la redención se van entremezclando y adaptando a partir de las circunstancias particulares que debe asumir el pueblo judío en los diferentes momentos y lugares de su devenir histórico.

En *The Messianic idea in Kabbalism*, Scholem continúa explicando el desarrollo que tuvieron estas dos nociones desde la Edad Media. Reconoce que, aunque en la antigua tradición judía había imperado ese sentido catastrófico dentro de la idea mesiánica, a partir de esta época surge la idea de que la llegada del Mesías consistirá en una solución a los problemas que el pueblo judío había tenido que enfrentar, reforzándose así el carácter utópico del Mesianismo. Los cabalistas del siglo XII al siglo XV asumieron la posición de que la Redención se daba en cada individuo, buscando escapar al desorden del caos original de la historia. Aceptaron que la historia ha sido un camino en descenso desde su creación, de modo que el fin del hombre se concibe como el retorno a su estado original. Se forja así una nueva comprensión de la Redención que no suponía grandes catástrofes. “Here, then, we have a view of redemption in which the foundations of the world are not moved by great Messianic disturbances” (Scholem, 1995, p. 39). En *El Zohar* se comprende que la Redención cambia un poco la perspectiva, plantear que “uncleanliness and unfitners and death will be abolished. [...] In this conception, redemption becomes a spiritual revolution, will which uncover the mystic meaning the ‘true interpretation’, of the Torah” (p. 40). Se puede observar así que se pasa de una utopía histórica a una “utopía mística” (p. 40). Posteriormente, con la expulsión de los españoles de su propio territorio, la Cábala asumió que había llegado el fin de la historia y el inicio de la redención, es decir, se volvió a la antigua concepción apocalíptica que esperaba la inminente llegada del Mesías. Con el transcurso del tiempo se enfatizó que la redención poseía un carácter universal y que no estaba destinada tan solo para los judíos.

Isaac Luria, quien poseía una imagen de autoridad en el cabalismo, propone que en el origen de la historia de la humanidad hubo un proceso de creación por emanación de Dios, el cual fue lento y consistió en una progresiva revelación, como lo afirma Scholem (1995), que luego perdió su armonía y unidad por la situación de pecado, difuminándose la diferencia que había entre el bien y el mal. Ante esto “God began the process of reparation, but he left its completion to man” (p. 46). El pueblo de Israel ve, entonces, que los mandamientos y la Torah se constituyen en los medios que Dios utiliza para que el hombre pueda remediar la situación de ruptura, pues con el pecado de Adán, la diferencia que había entre el bien y el mal se había difuminado. Se concluye que la tarea del hombre consiste en discernir su actuar en la historia, de modo que se enmiende lo que en ella ha acarreado el pecado y se restaure su estado de unión con Dios. La redención es vista como un acto que cumple una función de enmendar y restaurar que no solo depende de Dios, sino en el que el hombre puede participar; igualmente, no es vista únicamente como un momento que se da hasta el final de la historia, sino como un proceso que tiene su origen al interior de ella y que culminará en el fin de ésta.

2.2 Comprensión del Mesianismo y la Redención en el pensamiento benjaminiano

En el capítulo anterior se veía que en la visión benjaminiana de la historia hay dos elementos que son fundamentales: el pasado y el presente. El pasado es el conjunto de acontecimientos que sirvieron para justificar la idea de progreso y que, por tanto, funcionaron como forma de validación de las situaciones sociales que el mismo Benjamin describió ampliamente y frente a las cuales planteó su oposición; igualmente, el pasado es visto por Benjamin como el lugar donde permanecen los hechos ignorados por la mirada progresista y que revelan una actitud permanente de imposición del poder desde la violencia y la represión. Benjamin ve el presente no solo como el momento en el que parecen perpetuarse tales situaciones, también como la posibilidad actual para rescatar el pasado omitido u olvidado y que lleve a una nueva perspectiva que permita al hombre conseguir un desempeño diferente en la sociedad¹⁷.

Para lograr este objetivo, Benjamin propone en sus *Tesis de la filosofía de la historia* que la manera eficaz como se puede proceder es a partir de la articulación del materialismo con la teología, de modo que se pueda asegurar “el triunfo en la partida” que se tiene con el capitalismo, la burguesía y el fascismo. Desde esta articulación es que Benjamin recurre a las nociones de Mesianismo y Redención para explicar la gravedad de la crisis que observa en la historia y en la sociedad, y también para expresar el camino que le queda a la humanidad.

La Tesis IX resume todo el contenido de la percepción de la historia y de lo afirmado hasta el momento: solo hay ruinas en lo que se ve del pasado, pero hay un deseo de “despertar a los muertos y recomponer lo despedazado” (Benjamin, 1971e, p. 82). Sin embargo, se impone una “tempestad” que impide transformar lo sucedido en la historia. Se propone la imposibilidad de que el hombre, por sí mismo, alcance la redención de la humanidad en su propio proceso histórico. Benjamin, entonces, plantea la idea de que no ha sido posible para el ser humano (y tampoco para el ángel) construir una historia diferente, por lo que exhibe la posibilidad de la intervención del Mesías. Por esto, en la Tesis XVIII habla de que se “funda así un concepto del presente como

17 O como lo expresa en su ensayo “Sobre algunos temas en Baudelaire”, “conducir el pasado a la luz” (Benjamin, 1971b, p. 60). Benjamin considera que el presente ya conlleva una primera tarea que es la de no dejar de lado el pasado, sino lograr que no permanezca en el olvido y la oscuridad; en eso consiste la redención del pasado.

‘tiempo-actual’, en el que están dispersas astillas del tiempo mesiánico” (p. 89), y en cualquier momento puede llegar el fin de la historia y la Redención de la humanidad.

Pero, paradójicamente, la ausencia de la Redención suscita en el pensador alemán un sentimiento de querer acabar con el dominio, la opresión y la marginación social. Es así como considera que la existencia de grupos que se han visto sometidos de diferentes maneras y que se constituyen en los olvidados y los vencidos de la historia aboca al hombre, a pesar de sus constantes errores, al deseo de redimir el presente de todo lo que ha sucedido en el pasado y que se puede repetir en la actualidad. Por eso, cuando afirma que “solo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado” (Benjamin, 1971e, p. 78), plantea que una condición fundamental para que se dé la redención es que el hombre sea capaz de ver lo que realmente ha sucedido en el pasado para así evitar su continuidad hasta ahora. Benjamin habla, entonces, de un encuentro entre el presente y el pasado que lleve a cuestionar dicha historia y corrija las injusticias ocurridas. Considera que la historia exhorta al hombre (incluso habla de que le “exige”) a transformar lo que él mismo ha edificado. Sin embargo, reconoce que “la fuerza mesiánica” que posee el hombre es débil, por lo cual se termina imponiendo la necesidad de la inminente llegada del Mesías ante la impotencia humana para lograr los cambios que se necesitan (p. 78).

No obstante, como se ha dicho en el capítulo anterior, Benjamin no puede dejar de proponer en las *Tesis de la filosofía de la historia* la única salida que él percibe para la manera en que la humanidad ha construido la historia: “se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia” (Benjamin, 1971e, p. 81). Habla de una revolución social impulsada desde “la clase oprimida que combate” (p. 85), que permita interrumpir lo que él denomina como “la eternidad de una decadencia” (Benjamin, 1994c, p. 194), o sea, que se comience a generar la posibilidad de la liberación de la humanidad. Por eso, en *Dirección única* Benjamin habla de la necesidad de lo extraordinario como la salida que le queda al ser humano frente a la negativa de los poderosos por un cambio social: “Así pues, ya solo queda, en la espera permanente del asalto final, dirigir la mirada hacia lo único que aún puede aportar salvación: lo extraordinario” (Benjamin, 1987, p. 28). Löwy (2002) concibe esta reacción que propone Benjamin como “una tarea revolucionaria que se realiza en el presente” (p. 61).

En la Tesis II y III, cuando Benjamin introduce la idea de la redención, habla de la interpelación que el pasado ejerce sobre el hombre al plantearle que allí se encuentra un “índice temporal que lo remite a la salvación” (Benjamin, 1971e, p. 78) de la historia. Es así como hace referencia a una obligación de la salvación de toda la historia del hombre y no solamente de su presente. En la Tesis III, Benjamin afirma que ésta no implica haber construido una historia donde se seleccionan

unos acontecimientos y se olvidan otros, sino que toma en cuenta todo lo que está presente en esa historia, rescatando la presencia de lo olvidado y su función dentro de ella: “el cronista que numera los acontecimientos sin distinguir entre los pequeños y los grandes tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que se ha verificado está perdido para la historia” (p. 78). Esta idea de recuperación del pasado no supone una exclusión o marginación de sectores y, mucho menos, la justificación de las ocasiones en que sí se ha hecho esto. De este modo Benjamin poco a poco plantea la forma como se puede realizar la redención de la historia.

Esta recuperación del pasado es vista como necesaria para no dejar de lado aquellos vencidos que se han ignorado; pero tiene que ir más allá de una vuelta al pasado para buscar la reparación de éste. No basta con observar lo que ocurrió y rescatarlo para el presente, sino que también es prioritario cambiar la posibilidad de que dichas situaciones se sigan repitiendo continuamente a través de la historia. Para Michael Löwy, cuando Benjamin habla en la Tesis VII de mirar hacia el pasado y “pasar por la historia el cepillo a contrapelo” (Benjamin, 1971e, p. 81), está haciendo referencia a una perspectiva política de la redención que consiste en un “luchar contra la corriente” (Löwy, 2002, p. 87) para evitar una mayor acumulación de catástrofes en la historia.

Por eso en la Tesis XII Benjamin especifica que es la clase oprimida quien debe convertirse en el sujeto que debe realizar la liberación, manteniendo su mirada fija en el pasado, pues es allí donde también se puede encontrar la motivación necesaria para la actuación en el presente, y no inspirarse en el futuro, en el “ideal de los descendientes libres” (p. 85), ya que esto conlleva el riesgo de creer que esa fuerza mesiánica que se posee es para el futuro y no para el momento actual. Para Benjamin, mirar hacia el futuro no es una actitud conveniente simplemente porque dicho tiempo no existe; propone más bien la necesidad de que, a partir de la mirada hacia el pasado, el hombre cuestione el presente. Esta comprensión del modo como el pasado puede afectar la manera de entender el presente es, a juicio de Stefan Gandler, la forma como Benjamin plantea que se da la interrupción de la continuidad con que se mira la historia (Gandler, 2005). Sobre esto nos dice Ana Lucas:

La concepción del presente, en las *Tesis* de Benjamin, se desarrolla como una teoría del tiempo a partir de una noción de presente como *Jetztzeit*, que se plasma en una filosofía de la historia que rompe con el historicismo. Dicha teoría proporciona una visión teológico-revolucionaria del presente que, rompiendo la continuidad de la historia, forma una constelación con algunos elementos del pasado que son así redimidos (Lucas, 1994, p. 20).

Ana Lucas ve que el *Jetztzeit* se presenta de dos formas: como la posibilidad de construir una nueva historia desde el materialismo histórico y como un modelo del tiempo mesiánico condensado en la brevedad del presente.

En el punto de encuentro de las víctimas del presente con las del pasado, Benjamin cree que se encuentra el detonante que impulse al cambio de la historia, es decir, la conciencia de todas (no solo unas) las ruinas que muestran un panorama desolador para la humanidad es lo que puede impulsar a la búsqueda de un nuevo camino que permita liberarla (entendida esta liberación como el interrumpir ese curso histórico hacia el que se proyectaba todo). Solamente así se puede rescatar a las víctimas del pasado de mantenerse ligadas a una narración histórica de un proceso que acumula nuevas víctimas y nuevos episodios que prolongan la continuidad de sistemas de destrucción social y opresión. Por eso, Benjamin afirma que la generación que logre realizar esta liberación “en Marx aparece como la última clase esclava, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de liberación en nombre de las generaciones de vencidos” (Benjamin, 1971e, p. 85).

La mirada benjaminiana sobre el “aquí y ahora” pretende despertar una conciencia social que desate la reacción de la clase dominada contra la opresión a que se le ha sometido. Esto ya lo proponía en su escrito *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, en la que hace referencia a la necesidad de desatar una reacción y conmoción de esta masa oprimida que le permita “descubrirse a sí misma como una conjunción de grupos dotados de conciencia de clase” (Benjamin, 2003, pp. 108-109). Él comprende que cuando la masa reacciona frente a la injusticia, se favorece socialmente la necesidad de tomar una posición real y activa en la lucha revolucionaria. Por eso, la manera como propone que se mire la historia es muy importante en la conciencia de la sociedad con respecto a su respectiva función en ella, ya que le permite desprenderse del sueño progresista y reaccionar ante su situación.

Benjamin comprende que este reaccionar no debe ser impulsado solo por un bien egoísta, sino que debe ser motivado por una solidaridad frente a la situación del otro, pues dicha solidaridad “elimina la oposición muerta, no dialéctica, entre individuo y masa” (p. 107), conduciendo a que cada individuo se sienta un sujeto en igualdad de condiciones con respecto a los demás, que lucha por el bien de todos y en donde busca la construcción de una nueva sociedad “en la que ya no se darán las condiciones, ni objetivas ni subjetivas, para la formación de masas” (p. 109).

Por lo anterior, Michael Löwy y Esther Cohen asumen que Benjamin propone que la humanidad debe obrar conjuntamente para lograr la transformación social que él sugiere, comprendiéndose que la redención es más una “autorredención”: “la redención es una autorredención, cuyo equivalente profano podemos encontrar en Marx: los hombres harán su propia historia y

la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos” (Löwy, 2002, p. 60). Esta “autorredención” se entiende como un actuar colectivo que implique que el hombre mismo reivindique a las víctimas que se han presentado en la historia. Cuando Benjamin dice en su Tesis II que “hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra. [...] Nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica” (Benjamin, 1971e, p. 78), reconoce que el hombre tiene una responsabilidad con la historia, con las personas que han sido relegadas en ella y con el presente por manifestar que la fuerza mesiánica que hay en él, que aunque no tiene la misma dimensión que la del Mesías mismo, sí tiene un poder que debe manifestarse en su actuar concreto por transformar la realidad.

Cuando Benjamin afirma que “ni siquiera los muertos estarán a salvo” (p. 80) es porque entiende que se les puede mantener en esa situación de permanente aniquilación sin que se les permita nunca el aceptar que lo que se hizo con ellos fue parte de una injusticia social si el hombre no es capaz de asumir su responsabilidad social. Se ve entonces cómo Benjamin enfatiza en la potencialidad que tiene el ser humano para ejercer un acto de interrupción en la continuidad de aquellos sucesos que han favorecido la desigualdad en la sociedad.

El historiador que parte de esta comprobación no permite ya que la sucesión de los hechos le corra entre los dedos como un rosario. Toma la constelación en la que ha entrado su propia época con una época anterior perfectamente determinada (p. 89).

Es posible considerar que cuando habla de mesianismo y de redención también está haciendo referencia a la posibilidad humana de la creación de nuevas estructuras que permitan la suspensión definitiva de los modelos implantados hasta el momento y que continuaban favoreciendo la opresión, la marginación, la desigualdad social y la propagación de las ideas fascistas. Desde esta perspectiva se asume que Benjamin mantiene una confianza en lo que el hombre puede lograr en la historia misma, aunque suponga una ruptura con la continuidad de esas situaciones en la historia.

Susan Buck-Morss interpreta la idea del mesianismo como un mecanismo mediante el cual el pensador alemán habla de una revolución de clases en la cual, además de incentivar un espíritu crítico frente a la realidad, se busca fomentar “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, 1995, p. 366)¹⁸. Por su parte, Stefan Gandler considera que Benjamin

18 Con respecto a esta perspectiva del mesianismo benjaminiano, Ricardo Forster plantea que Benjamin se inspira en la postura revolucionaria y casi que anarquista de Max Weber, quien enfatizó en el

tomaba la imagen de lo teológico como la posibilidad de solución frente a la posición radical del nacionalsocialismo y el fascismo y en donde la débil fuerza mesiánica constituye la manifestación del impulso que ejerce la esperanza en el Mesías que ha estado presente en las luchas anteriores de la historia y que se hace presente para la realidad que tanto cuestionaba (Gandler, 2005).

A su vez, Löwy plantea que cuando Benjamin habla de redención se puede considerar que, además de involucrar una rememoración y liberación de los hechos del pasado, también se denota una restitución a un estado original y una visión utópica del futuro, en el sentido de la apocatástasis cristiana (salvación de todos) o del *tikkun* judío (retorno al estado original) (Löwy, 2002), viendo que en la propuesta benjaminiana existe una esperanza en que la sociedad y el curso de la historia tengan una detención de su proceso y pasen a un estado nuevo. Agrega Löwy que este concepto de redención no supone el asumir una actitud mística o contemplativa con respecto a la historia, sino que lo que Benjamin propone es “enriquecer la cultura revolucionaria con todos los aspectos del pasado portadores de la esperanza utópica” (p. 66). De este modo afirma que Benjamin no concibe que se encuentren desligadas la salvación y la transformación social, pues ve que lo material y lo espiritual se encuentran estrechamente relacionados en el pensamiento benjaminiano y, especialmente, en su propuesta revolucionaria:

hay en Benjamin, por lo tanto, una dialéctica de lo material y lo espiritual en la lucha de clases que desborda el modelo bastante mecanicista de la infraestructura y la superestructura: la apuesta de la lucha es material, pero la motivación de los actores sociales es espiritual. (p. 68)

No obstante, también se presenta una posibilidad diferente en los escritos benjaminianos respecto al modo de entender el mesianismo y la redención y es el creciente escepticismo de este pensador frente a lo que en realidad puede hacer el hombre de cara a las situaciones descritas y la permanencia de éstas en el transcurso de la historia. Eduardo Fernández considera que este

enfoque político que puede tener el tema de la irrupción mesiánica (1999, p. 92). En Benjamin, a juicio de Forster, está también presente este ideal de que la revolución permita esa ruptura de la historia que marque la apertura del tiempo mesiánico, pero a diferencia de Weber que veía en todo esto un mecanismo político para la negociación de intereses, Benjamin asume que todos estos sistemas políticos son expresión del mal que ha relegado de la historia a los olvidados. Ve así que Benjamin plantea una ruptura con la “ilusión socialdemocrática”, el “historicismo decimonónico”, el “parlamentarismo burgués” y la “concepción social democrata” (pp. 90-91), asumiendo una noción de redención donde el hombre desempeña un papel activo, pues ésta no es una situación que implique una espera paciente, sino que debe generar los acontecimientos necesarios para que suceda.

sentimiento pesimista que se encuentra en varios apartados de las obras benjaminianas parte del misticismo de sufrimiento de Dostoievski y de la concepción pesimista de Blanqui por la humanidad, en las que veía que la historia se repetía sin ninguna novedad (Fernández, 1990).

Se considera que hay una gran influencia de la perspectiva judía del mesianismo en esta manera pesimista de comprender la realidad. En *Para una crítica de la violencia*, ensayo escrito en 1920, Benjamin toma el mesianismo en un sentido principalmente teológico. Allí plantea que la llegada mesiánica se dará en el momento del fin de la historia y del inicio del juicio de Dios. Afirma que dicho juicio es “purificante” (Benjamin, 2007b, p. 195) porque se opone a la situación de violencia que ha causado el hombre en la historia. Una de las cosas que caracterizará este momento es su “carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución” (p. 195), es decir, no consistirá en un derramamiento de sangre (y, por lo tanto, no habrá víctimas inmoladas), llegará de improviso y tendrá un alcance sobre todos los que han sido afectados por la violencia mítica. Esta violencia divina consistirá en la interrupción del ciclo histórico de imposición de unos sectores sociales sobre otros que han fundado “un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia” (p. 198) para mantener su sistema de opresión. Por eso, cabe afirmar con Mosès (1997) que:

la inercia gracias a la cual se perpetúan las injusticias pasadas solo se puede quebrar con la irrupción de algo radicalmente nuevo, que no se pueda deducir en modo alguno de la suma de los acontecimientos pasados. Esta ruptura de la temporalidad histórica, esta aparición de lo imprevisible, es lo que Benjamin llama Redención (p. 131).

Esto último se puede observar en la Tesis VI, en la que Benjamin introduce la idea de la necesidad de la presencia del Mesías que redime las realidades históricas, además de vencer todas aquellas situaciones que se han presentado a través del tiempo. Frente a esto, afirma que “este día es precisamente el día del Juicio Final” (Benjamin, 1971e, p. 78). Pareciera, entonces, que él no contempla que la redención se diera dentro de la misma historia, sino solamente cuando ella se acabe. Además, en la Tesis XVII hace referencia a que el tiempo mesiánico consiste en una “detención” de los hechos.

El tema del lenguaje también le permite a Benjamin hacer referencia a la manera como él comprende la realidad en el momento actual y a la posibilidad que el hombre tiene de salir de su propia situación de conflicto en la historia. Es así como en *La tarea del traductor* (1921) plantea que el hombre puede entrever pequeños rasgos de la pureza original del lenguaje, es decir, no está condenado a un proceso incontrolable de decadencia, sino que puede guardar la esperanza de que en algún momento se posibilitará un camino de “retorno” a su origen:

Tomadas aisladamente, las lenguas son incompletas y sus significados nunca aparecen en ellas en una dependencia relativa, como en las palabras aisladas o proposiciones, sino que se encuentran más bien en una continua transformación, a la espera de aflorar como la pura lengua de la armonía de todos esos modos de significar (Benjamin, 1971a, p. 134).

Con esto, Benjamin no quiere plantear una existencia en la que el hombre permanece en un estado de melancolía y añoranza por el pasado, sino que en la historia puede encontrar destellos de los elementos básicos que le ayuden a encaminarse hacia un estado que ha perdido desde el inicio de ésta. A este respecto Mosès (1997) afirma que desde la perspectiva teológica, Benjamin comprende la historia a partir de la forma como el hombre se relaciona con el lenguaje, ya que la cercanía del ser humano con el lenguaje primordial es lo que determina las nociones de progreso o de decadencia.

En *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (1916), Benjamin examina la lengua desde la base de los primeros capítulos del Génesis, diferenciando la situación inicial del hombre de la condición a que lo llevó la “caída” o el pecado. En cuanto a la primera, plantea que en el acto creador de Dios se encuentra presente en la lengua, como aquello que le permite hacer y nombrar: “la lengua es por lo tanto lo que crea y lo que realiza, es el verbo y el nombre” (Benjamin, 1971d, p. 155). Percibe que en el caso del hombre no sucede como con las demás cosas, ya que éste no es creado por nominación, lo cual le permite participar del acto creador de Dios, de modo que le deja ser “conocedor de la misma lengua con la cual Dios es creador” (p. 155), aunque de una manera ilimitada. No obstante, aclara que el nombre humano se constituye en la posibilidad de lograr esa “infinitud divina”, “el nombre propio es verbo de Dios en sonidos humanos [...] es la comunidad del hombre con la palabra creadora de Dios” (pp. 156-157). Agrega que el hombre cumple con la tarea encomendada por Dios al traducir a los sonidos humanos el nombre de las cosas.

En contraste con lo anterior, Benjamin describe la situación en que el hombre se encuentra a partir de la “caída” y que no es otra que el contexto actual del ser humano. Dicha condición se caracteriza en el hombre por poseer “un conocimiento extrínseco, la imitación improductiva del verbo creador” (p. 160), que se aleja de la nominación y, por ende, también del espíritu de las cosas y de sí mismo para recaer en el juicio (en la “palabra juzgadora”). El hombre se encuentra, entonces, inmerso en una naturaleza de la que no puede expresar su realidad, lo que para Benjamin sugiere una situación de tristeza en el ser humano. Igualmente, esta circunstancia de los hombres y del mundo ha conllevado una separación entre estos, que parte de la disociación entre las diferentes lenguas. Para Benjamin, la redención en el aspecto del lenguaje consistiría en que el hombre lo utilice.