
DOCTA DESESPERANZA. WALTER BENJAMIN Y EL GIRO TEOLÓGICO

Víctor Manuel Pineda Santoyo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

Este ensayo examina alguna de las ideas teológicas de Walter Benjamin tanto en sus orígenes intelectuales como las consecuencias que generó en el debate marxista. El autor argumenta que una razón de la conjunción entre marxismo y teología es la revitalización del movimiento comunista internacional, debilitado por la adopción de puntos de vista próximos al positivismo, el historicismo y la creencia ingenua en el progreso. Se trata de una crítica de los nuevos mitos, vistos a través de una de las disciplinas más censuradas por la filosofía de los tiempos modernos: la teología. Tomando como hilo conductor al “mesianismo teórico”, el autor revisa las relaciones intelectuales de Benjamin con Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Carl Schmitt, Bertold Brecht y Gershom Scholem.

Palabras clave: teología, mesianismo, pesimismo, cultura, judaísmo.

Docta desperation. Walter Benjamin and the theological turn

This paper examines some of Walter Benjamin's theological ideas, in terms of both their intellectual origins and the consequences they generated within Marxist debates. Pineda argues that one reason for the conjunction between Marxism and theology is the revitalization of an international communist movement weakened by its adoption of points of view close to positivism, historicism and a naive belief in pro-

gress. It presents, in reality, a criticism of the new myths, seen through one of the disciplines most censored by the philosophy of modern times; namely, theology. Taking “theoretical Messianism”, as his guide, the author reviews the intellectual relations among Benjamin, Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Carl Schmitt, Bertold Brecht and Gershom Scholem.

Keywords: theology, Messianism, pessimism, culture, Judaism

Víctor Manuel Pineda Santoyo

Es licenciado en Filosofía por la UMSNH, tiene estudios de Maestría en Filosofía integrada al Doctorado por la UNAM y es doctor en Filosofía por esta universidad, además, cuenta con una estancia posdoctoral en la Universidad de Hamburgo, Alemania, 2004-2006. Actualmente es profesor investigador adscrito a la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la UMSNH. Ha sido profesor en la Universidad Carolina de Praga, la Universidad Autónoma de Chihuahua, la Universidad Intercontinental y la Universidad de Zacatecas. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado diversos libros entre los cuales destacan: *De la literatura considerada como una taumaturgia* (1996); *El gobierno de los afectos en Baruch Spinoza* (2007); *Republicanos y republicanismos* (2008); y recientemente *El temor y la esperanza*, bajo el sello de la editorial Biblos. Ha sido coautor de las siguientes obras: *Claves de la razón poética* (2002) y *Horror vacui. Deseo y voluntad en el pensamiento de Spinoza* (2009), entre otras. Asimismo, ha publicado artículos en diferentes revistas de filosofía, nacionales e internacionales.

I

Docta spes, así denominaba Ernst Bloch al nervio teórico que habría de reconstituir los derechos de la Gran Cucaña, renacimiento de un estilo de alocución y movilización profética, pastoral para los descamisados. Destacada por su disposición soteriológica, alrededor de la esperanza se han desplegado los apetitos de eternidad, la creencia en un mundo en el que el dolor y la penuria son sustituidos por la abundancia, el anverso de un mundo doliente y cautivo, la realización de un reino exuberante, virtuoso y justo. Tarde o temprano, toda forma de pensar la trascendencia se tropieza con la esperanza y, por lo menos en la teología de nuevo cuño, también con sus abusos y naufragios. El discurso de la redención consiste en alimentar la expectativa de que el futuro segregará justicia, miel y luz, como si se tratara de un hecho inevitable y, cuando las cosas marchan en dirección contraria al horizonte prometido, acaba por convertirse en una especie de consuelo que acepta que, para merecer, se tiene que pasar por un valle de lágrimas.

Habiendo sido uno de sus seguidores más exaltados de aquel filósofo de la utopía, Walter Benjamin se desvió de la profesión de fe más fundamental del pensamiento de Bloch: hacer teología sin esperanza es el mayor escándalo teórico que se puede encontrar en su obra. Bloch veía en ésta la posibilidad de la realización de un reino mesiánico, simultáneamente vislumbrado por la escatología y el materialismo.¹ Pero la esperanza es una pasión cuando ofrece una felicidad que carece de esfuerzo y, por ello, Benjamin le negó a la salvación fórmulas expeditivas. En la filosofía de éste, el cielo parece mucho más lejano y, como podemos encontrar en cualquier narrativa mesiánica de Baal Shem Tov a Franz Kafka, el ungido comparecerá ante el mundo por una puerta estrecha y no por una regia. Las razones para la esperanza son nulas o, en todo caso, el esfuerzo para

acreditar el derecho a tenerla ha de luchar con la pesada ancla del materialismo: una teología que no sólo se alimenta de la revelación está obligada a buscar objeciones a la ilusión. Pero, al mismo tiempo, la teología que no es capaz de liberarse del exceso de equipaje dogmático no puede abrir el camino de la redención. El pensamiento de Benjamin se debate en esta tensión teórica que supone la presencia de estos dos elementos disímboles: sin materialismo, la teología es un cuento de hadas, sin teología, el materialismo es un relato vulgar. Las objeciones contra aquella virtud, o contra aquella ilusión, según se vea, nacen de una ética construida desde una visión materialista, como la que pretende defender desde sus primeros escritos; para hablar con mayor precisión, las discrepancias contra ésta provienen del panteísmo que ronda a sus obras juveniles. Aquella afeción ha sido la fuente de ese teleologismo metafísico en el que muchos filósofos han sucumbido; el futuro promisorio es una pasión inútil para ese joven lector de Spinoza, la clave del pensamiento está en la comprensión y no en la censura profética.² El pesimismo es el precio de la lucidez, la consternación es el camino por el que transitan los que desconfían de las fábulas. ¿Qué le vamos a hacer? La esperanza es la Circe de los teólogos, pero también la de los ideólogos del modernismo, ambos apresados por el padecimiento de los males nouménicos: esperar demasiado de un cielo inteligible, acomodarse al relato de las promesas frágiles los hizo pertenecer a la misma cofradía. El pensamiento de la época está dominado por la sensación de carencia de fundamento en todos los órdenes de la vida humana; por ello, esta generación se ve obligada a lidiar con los múltiples vacíos que atraviesan la modernidad. Ahí donde todos dirigían la mirada hacia el mundo de lo posible, Benjamin da un giro hacia un paisaje ruinoso, el ángel de la melancolía se encuentra con los escombros y descubre a los verdaderos sujetos de la reflexión, los que ya no están.

II

En una de las célebres *Tesis de Filosofía de la Historia*, Walter Benjamin se refiere a dos figuras emplazadas en un gabinete de ajedrez.³ Una se muestra, otra está oculta y sujetando los arcos indispensables para ejecutar una tarea que, sin embargo, debe mantenerla silenciosa y agazapada. La primera es una marioneta que aparenta responder con determinación a los ataques del otro jugador; actúa como si tuviera alma, es decir, como si pudiera situarse ante las circunstancias del juego, interpretarlas y responderles como lo haría el más diestro. La maravilla que se despliega a través de esa especie de Golem es la vida; procesando la novedad como si fuera sensible al cambio y fuera capaz de interpretar lo imprevisible del juego en cuestión, el fantoche es en realidad una sombra que toma prestados todos los poderes que falsamente le son atribuidos por sus maravillados espectadores. El segundo personaje es un enano jorobado, el que realmente responde a las jugadas presentadas en la contienda. Se trata de un genio oculto, que no se muestra a la vista de todos, porque su presencia movería más al espanto que a la admiración. En suma, la narración versa sobre dos realidades opuestas, una máquina y una potencia neumática, una fuerza oculta que se moviliza con la resolución de un ser omnisciente: el enano gana todas las batallas pero no puede salir a festejarlas. A esa clase de tropología acude Benjamin para expresar la relación entre materialismo histórico y teología, una relación inaudita pero que expresa la audacia con la que su pensamiento solía exponer los problemas que se planteaba. Su obra convertía a la teología en una fuente de estímulo intelectual pero contenida en su misterio y despojada de un sitio de honor. Sin embargo, ésta parece reclamar su derecho a trabajar a banderas desplegadas en su tarea: la redención suena más a epifanía que a camuflaje. La máquina de guerra del mesianismo requería una reinención de esa disciplina que la *Aufklärung* pasó, precipitadamente, a retiro. Hacer mesianismo teórico —esa tarea que se propusieron hacer a cuatro manos, cuando Benjamin y Adorno se conocieron— consiste en inventar un mito para la acción. ¿El poder

de la teología es tan omnisciente como el enano? Si bien no podemos tomar literalmente la metáfora, el giro teológico que se plantea la obra de Benjamin por lo menos tiene este significado: volver los ojos a ésta tiene por objeto encontrar un fundamento discursivo para un cuerpo de ideas que corren el riesgo de esclerotizarse o de ser víctimas de la mirada de medusa de la modernidad. El progreso, la industrialización, el desarrollismo, el positivismo en la visión sobre la historia son las toxinas petrificantes que se han incrustado en el cuerpo inerte de la acción política de la izquierda oficial. Una figura tan victoriosa resulta, además, incómoda para un pensador que quiere hablar en nombre de los derrotados. La teología de Benjamin sólo se compromete a intervenir en una batalla decisiva, la que han de acometer los humillados de la Tierra. En lugar de una figura victoriosa construida al más puro estilo del realismo socialista, un par de jóvenes rozagantes que empuñan la hoz y el martillo, prefiere una figura gótica, Cyrano de Bergerac prestando su voz a un figurín, un hermano de la corte de los milagros abasteciendo de aliento a la naturaleza muerta.

El mesianismo de Benjamin pertenece a la estirpe de Ezequiel, aquel que ve entrar en Jerusalén a un redentor en modesta cabalgadura. No se cuenta en esa representación con espadas, caballos de estampa heroica o trompetas que se abren paso desde el cielo. El suburbio de Baudelaire se vuelve un paisaje bíblico en manos del filósofo: los saltimbanquis, los enanos, los jorobados y la María Magdalena que baila con desenvoltura el cancán vuelven a presenciar una figura homenajeadada por las palmas en un día de pascua, el día de la irrupción del redentor. Volver los ojos a los suburbios es tan urgente como la tentativa de reanimación de un cuerpo de doctrinas inertes. El mesianismo es un asunto de los pobres y de los humillados, ¿quién, sino éstos, anhelan la redención? Descalzo, o transportado por un asno, ese mesías carece de galantería y privilegio, pero es una imagen que puede despertar un género de acción: Benjamin, como Georges Sorel, creen que los mitos emplazan urgentemente al combate. La teología cobra significado no como la *paideia* de los seminaristas sino como la vivificación de un mito y de un cuerpo político.

Pero se trata de una docta desesperanza. Nos determina a renunciar más que a anhelar. Por ello, asalta al planteamiento de Benjamin la siguiente cuestión: la desesperanza puede convertir a la teología en una especie de *consolatio animi* si no se resuelve a tomar un curso de acción. Jeremías es el partido comunista llorando ante los muros de Jerusalén o, todavía mejor, ante el muro de Berlín. ¿Qué hace la acción al lado de la melancolía? ¿No es la melancolía un muro infranqueable para la acción? Las pocas razones para actuar las descubre esa forma de la desesperanza, pues más allá de la humildad de las lágrimas y la resignación está aquello por lo que vale la pena resistir. La teología cobra sentido a condición de ser un instrumento de la memoria de los vencidos, los humillados y los excluidos. La humildad de la que suelen hablar en sus escritos de juventud⁴ no tiene nada que ver con un sentimiento de resignación sino con una forma de comprensión como la que había formulado Spinoza: el panteísmo descubre el peso del infinito y el modestísimo lugar que le toca a la vida humana en este universo. Comprender es aceptar un orden cósmico, no aceptar injusticias humanas. Sustraer a la teología de la aceptación resignada de las injusticias es, pues, la única razón por la cual se puede abrir una puerta al mesías, pues la promesa de redención marcha en sentido contrario a la humildad de los rebaños. No creemos que a Benjamin le gustara una frase que su amigo Adorno solía repetir con una frecuencia mórbida: *cerrar los ojos y apretar las mandíbulas*. La resignación a la que llama esa fórmula estaría lejos de la determinación de regresarle dignidad a los vivos y a los muertos.

III

Los escritos de Walter Benjamin versan sobre acontecimientos, lugares, calles, personajes y autores, pero también sobre ángeles, sobre un particular sentido de la salvación y la trascendencia. Detrás de esa imagen de un Sócrates callejero que se abisma entre los objetos apilados en un

bazar, entre aparadores, librerías y teatros, había un sabio de profundas intuiciones teológicas. En las cosas de la calle encontró la clave de la cultura de la modernidad y vio en la multitud volcada sobre las baldosas signos ominosos y los juzgó como un profeta: esa caterva que avanza a toda prisa no es una clase, no es una cofradía, no es una tribu, no es nada. Se trata de la masa informe que se precipita hacia su propio vacío. Un semiólogo de las cosas del cielo, de la Tierra y de los tiempos tiene que salir a la calle a tomarle el pulso a la voluntad de un dios que gusta de transmitirla por los caminos más misteriosos: la teología liberada del *ghetto* ya no busca en la zarza ardiente una clave para interpretar los decretos de las alturas. A través de ciertos libros, la trascendencia se revela como de antiguo se revelaba bajo la figura de un fuego sin reposo: con la Afrodita venal de Baudelaire escucha la trompetas del Apocalipsis, con el auxilio de una memoria proustiana descubre la justicia pendiente que tenemos con los muertos, con la entronización del absurdo descubre un nuevo episodio del libro de Job, escrito en la judería de Praga. La sensación de que lo peor es lo que está por venir no pudo haber nacido del fervor revolucionario y, mucho menos, de esa superstición de los modernos en que el futuro sólo segrega miel y el horizonte apunta en dirección sublime. Se trata de un profeta con profunda sensibilidad para advertir la inminencia de los desastres. Ni siquiera la huella de Ernst Bloch pudo atenuar una desfalleciente melancolía que atraviesa su obra: la utopía de su maestro es apocalíptica pero profesa una esperanza radical en la salvación, aunque nazca de las ruinas. ¿Hay un sentido de salvación que no nazca de las ruinas? La docta desesperanza tiene, sin embargo, localizados los pocos caminos transitables, pues, como dice el *Fausto* de Goethe, *estrechos son los caminos de la salvación*.

Ahora bien, ¿desde dónde reconstruir la legitimidad teórica de la teología después de la *Aufklärung* y de todos aquellos que encontraron al enano demasiado feo? ¿Cómo llenar de contenidos los vacíos dejados por la religión? ¿Con qué objeto, perspectiva y fuentes tendría significado pensar teológicamente? ¿Qué implicación tendría la teología fuera de la

autoridad de una Iglesia? Al margen de la consideración de Borges según la cual “todo hombre verdaderamente culto es un teólogo”, Benjamin ejerció esa clase de reflexión muy alejado de los centros de administración del contenido de la revelación: la Iglesia, los Concilios, la tradición de los sabios doctores e incluso rompiendo el marco de virtudes teológicas. Hizo teología al margen de la autoridad, de la fe, incluso al margen del cielo. La modernidad es la pérdida de la trascendencia y en búsqueda de ésta, Benjamin ensayó la vía del arte, una religiosidad despojada de la superstición y la ética. Si el mundo moderno ha de reconstruir la pertinencia de la teología, es obvio que ya no se puede volver a los modelos canónicos que se empeñó en destruir. Sus escritos juveniles ya exhiben esa necesidad de reconstitución de la religiosidad perdida en la ola de la secularización. La búsqueda de lo trascendente debería dirigirse, en lo sucesivo, en poetas como Walt Whitman, William Blake, Arthur Rimbaud, esa clase de escritores a los que Gershom Scholem atribuía “una mística sin *ligazón* ninguna con la autoridad religiosa”.⁵

El privilegio de ofrecer la salvación a través de una Iglesia también quedaría vulnerado por una teología recobrada de su encierro; la máxima *Extra Ecclesiam nulla salus*, que se había instituido en la época de la religión de los rebaños, quedaría desplazada por una teología policéntrica, que no tiene por objeto mantener a los rebaños como tales sino convertirlos en personas. Las fuentes de la reflexión teológica en que se inspira tampoco son, en modo alguno, ortodoxas: se encuentran muchas de ellas en la tradición judía, en los grandes poetas de la tradición occidental, la novela de Kafka, los rasgos escatológicos de la obra de Bloch. Sin embargo, también provienen de un autor que siempre estuvo presente en su obra, a pesar de que se ha querido censurar u omitir su presencia en los escritos de Walter Benjamin. La teología también era reclamada por aquellos autores restauracionistas, los enemigos del liberalismo burgués y el mundo montado a partir de la Revolución francesa. En efecto, también Carl Schmitt encontraba que “todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”.⁶

Teología Política, un libro escrito en 1922, también quiere volver a poner en circulación una disciplina que justificaba un poder legitimado por el concepto de soberanía. El *Fragmento Teológico Político* de Benjamin evoca, sin duda, el libro del pensador conservador. Sin embargo, la teología de éste fundamenta a la filosofía de la historia, no al poder absoluto. El compromiso político de la teología clásica estaba dirigido a los fueros y a los privilegios, la docta desesperanza está dirigida hacia su abolición. Los rebaños pueden integrar lo mismo una Iglesia que un partido, pero la urgencia de pertenecer a una Iglesia portaba una cierta garantía de sobrevivencia. Por ello, la conversión era, para una minoría religiosa, una alternativa que oscilaba entre la necesidad de reconocimiento, de legítima convicción espiritual, de integración, pero también de interés y declinación. Haciendo un recuento: Gustav Mahler, Henri Bergson, Max Scheler, Edith Stein, Alfred Döblin y otros más se convirtieron al catolicismo. Su carácter de notables hizo de su elección un camino a seguir. La ola catolicista de los judíos vieneses dio otro impulso a esa opción y lo mismo podemos decir de la lista de conversos al protestantismo. Sin embargo, Benjamin entendió esa alternativa como una desertión en vísperas de la batalla. Por el movimiento sionista pasó fugazmente y con el judaísmo tuvo largos devaneos pero que nunca acabaron por convertirlo, por hacer de él uno de los fieles. Hacer teología no lo pone ante la alternativa de integrarse a un rebaño, sino, en todo caso, tocar las puertas de la filosofía y de la poesía con mayor determinación.

La teología es también un tema que define la proximidad o el distanciamiento con su círculo de amigos. Los defectos y virtudes de sus textos, en opinión de éstos, tienen que ver con los excesos teológicos o con su falta de radicalidad. Para algunos, el enano se asoma demasiado, para otros, no está decidido a salir. El enano es el contenido latente de los temas más disímbolos. Las relaciones con Gershom Scholem, Theodor W. Adorno y Bertolt Brecht en buena medida están moduladas por las posiciones teológicas que va adoptando a lo largo de su itinerario intelectual. El eclipse o el esplendor del tema no depende de la relativa

influencia que sus amigos tienen al respecto, pero los matices que va adoptando tienen de cierta manera la impronta de alguno de ellos. El dilema es también latitudinario: Jerusalén o Moscú no se disputaban el alma de Benjamin, pero sí la dirección de sus escritos. La primera es la capital del monoteísmo, la segunda también, a su manera. El Concilio de Moscú acabó por convertir al movimiento comunista en un cuerpo desalmado. Moscú ama al autómatas, no al enano.

IV

Al igual que muchos filósofos judíos de su generación, Benjamin se tuvo que enfrentar a las disyuntivas de su época, aquellos que buscaban en su propia tradición una clave para explicarse a sí mismos, para afirmarse o asimilarse. En este punto, Hermann Cohen y Leo Strauss resultan emblemáticos. ¿Qué o quién articula ese reencuentro con la tradición? Un par de nociones le da un contenido propiamente semítico de la especulación filosófica de esta búsqueda: la idea de la unicidad de Dios y la promesa de redención, dos temas ausentes en la filosofía griega. En esta determinación buscaron la figura del padre fundador: Maimónides es al judaísmo lo que Agustín de Hipona es al cristianismo. Ambos traducen el contenido de la revelación al lenguaje de los filósofos. En cierto sentido, todos los caminos llevaban hacia el filósofo: en aquel momento, lo *esotérico* no era una baratija *new age* sino un método de búsqueda intelectual, una forma de arrancarle a los libros sus secretos más íntimos. En *More Nebuchim* vienen las claves metodológicas con las que Leo Strauss solía leer a los clásicos de la filosofía política, la búsqueda del sentido interno. Según este punto de vista, dos ríos corren por un mismo texto: uno con una corriente profunda donde se despliega el contenido más esencial de un pensamiento, otro que se muestra en la superficie y da algo de beber a los no iniciados. *Absconditus* es Dios, eso que se oculta en las entrañas de una letra. Esa especie de ruta cabalística permitiría

acceder a las cosas que, por terror o por autocensura, los filósofos suelen ocultar en el nicho de las verdades incómodas, aquellas que resultan fastidiosas para los que tienen poder. Escribir en una situación de persecución significa escribir de una manera cifrada y, por tanto, leer a los perseguidos implica buscar un texto oculto. De Maimónides a Levinas, no hay filósofo judío que no se haya dejado llevar por ese sentido del misterio que hay en un rostro, en un texto, en un signo. La excepción es, desde luego, Spinoza, el más alejado del modelo cordobés, pues el monoteísmo mesiánico despoja de la posibilidad de la bienaventuranza a todos aquellos que hagan del afecto un fruto de la razón, repudia cualquier clase de intelectualización del amor.⁷ Spinoza se daba cuenta que uno de los excesos en los que puede degenerar la tradición judaica es sucumbir ante el peso de la superstición o ante el exceso de prácticas ceremoniales o la sobrevaloración de la obediencia. De ahí que no encaje suficientemente en el propósito de reconquistar la tradición a través de la religión, pues la reforma del intelecto es una de las grandes tareas que emprende su filosofía y desemboca en el amor intelectual a Dios. Ahora bien, su principal crítico presenta la objeción en el terreno del amor: para Cohen el amor religioso y el amor intelectual son dos perspectivas irreconciliables. El primero no espera ser correspondido, el segundo se basa en una alta expectativa de afección de Dios hacia el hombre. Cuando Cohen dice que “el amor no es una evidencia”⁸ de inmediato sabemos quién es el destinatario de esa impugnación. Ahí donde el amor a Dios no aspira a la reciprocidad, opera una especie de politeísmo. A ojos de Cohen, el panteísmo de Spinoza es una forma disfrazada de politeísmo. El descubrimiento del significado de la humanidad y de la fraternidad no lo atribuye, como la exégesis bíblica suele sostener, a la *Carta a los Gálatas* de Pablo de Tarso, sino al conjunto del *Antiguo Testamento*. De ahí que para Cohen la salvación de la humanidad sólo pueda cultivarse desde una religión que incluya a todos y no sólo a los sabios. Para el filósofo kantiano, el monoteísmo judío es esa religión que puede hablar en nombre de la humanidad. El encuentro de Benjamin con Spinoza no solamente está terciado por la

interpretación romántica, sino que hay en él la tentativa de afiliarlo a un proyecto de regeneración de la religiosidad. La tentación de convertirlo en un santo es, sin duda, un exceso romántico, pero de ahí también nació una empresa de reencantamiento, una espiritualidad no determinada por la obediencia, una religión estetizada. Benjamin hace eco de esta pretensión bajo los siguientes términos:

Cualquiera puede llegar a sentir el panteísmo, pero si tal sentimiento resulta ser un sentimiento clásico y universal es un asunto que atañe a los poetas. Y un sentimiento que sólo es posible en la cumbre de una representación poética ya no es religión. Es arte, elaboración, no simple sentimiento, lo que puede fundamentar religiosamente nuestra vida social. Y esto es precisamente lo propio de la religión.⁹

El panteísmo funda la liga de la justicia poética y el sentimiento de pertenencia a un todo común a las cosas, las personas, los animales, las plantas y los minerales. Goethe, Hölderlin, Rilke y Whitman estarían al frente de esa religiosidad en la que no hay una autoridad, una institución que regula los contenidos de la fe y ni siquiera una revelación, una religión que no censura la búsqueda de la iluminación profana.

V

La palabra amor siembra la manzana de la discordia. En ella se juega el tipo de relación que establece Dios con el mundo humano. En esta afeción también se condensan las imputaciones hacia el judaísmo que han formulado los filósofos no judíos. ¿Qué es el judaísmo, en tanto que intuición originaria de Dios? A partir de la figura de Abraham, Hegel pretendía definir su espíritu. La comprensión de la subjetividad de su fundador descifraría todo el peso del destino, pues en la simiente del patriarca se encuentran anunciadas todas sus posibilidades. Hegel resuelve ignorar que la cultura judía está más hecha para recordar que para descifrar al futuro. Lo que encuentra es un abismo abierto entre el cielo y la tierra, un Dios que hurga

en las entrañas los sentimientos más profundos, un esplendor que hostiga con su amor y su cólera. Cuando sale a palpar los dos polos de la realidad que concibe el panteísmo de Spinoza regresa con una intuición que ya es romántica y también con un prejuicio: el abismo le permite descifrar al infinito, pero también le da cuerpo doctrinario a su antisemitismo. Pero no es cualquier abismo, se trata del abismo por excelencia; la relación de lo infinito con lo finito, para el judaísmo visto por Hegel, genera una religión que no conoce el amor, y define, por contrapartida, al genio del cristianismo. No quiere ver en el judaísmo un molde del cristianismo, pues desea enfatizar el punto en el que rompen y se convierten en extraños el uno para el otro. Acusa a Abraham de haber profundizado la distancia entre lo humano y lo divino. Si el cristianismo es un puente amoroso, un pacto de humildad frente a lo infinito, la fractura cósmica nace del carácter de Abraham, un pastor que ha renunciado a todo por seguir empecinadamente a Dios. No es un antisemita común el que acude al expediente del deicidio para desplegar su sentencia sobre el patriarca. Presenta el retrato de una religión que, según él, no ha conocido otra cosa que la servidumbre, la obediencia y la sujeción: “La tragedia del pueblo judío no es una tragedia griega, no puede suscitar ni amor ni compasión... su tragedia no puede suscitar sino horror”.¹⁰ A pesar de todo esto, de ese prejuicio de Hegel se entroniza un concepto de religión que será influyente durante mucho tiempo. El concepto de religión, posterior al surgimiento de la Reforma, se define en función de una relación en la que uno de los polos está calificado por un poder omnímodo y el otro por una humildad pedigüeña. De Schleiermacher a Rudolf Otto, el sentimiento de humildad domina por encima del deseo de unión con Dios; es el único camino que pueden transitar las criaturas y define la concepción romántica de la religión. Ahora bien, la inspiración de esta idea es doble. Por un lado, tenemos en los jóvenes estudiantes de teología, Hegel y Schelling, una aspiración reformista inspirada en el cristianismo primitivo; por otro lado, está una definición de los géneros de realidad que concibe el panteísmo de Spinoza, lo infinito y lo finito. Esa tesis, que es una clasificación física construida en

la *Ética*, es transformada por la generación romántica en una máxima de la nueva moralidad, la religión reformada por los filósofos, no por la Iglesia. El sentimiento de infinita dependencia abre un expediente en contra de la modernidad: la mayoría de edad es una aspiración banal, arrogante e individualista.

¿De qué fuentes judías se sirve Walter Benjamin? De las más heterodoxas, de un Spinoza interpretado por el Romanticismo. De Maimónides no recordamos una sola cita en su obra, pero lo más seguro es que Scholem se lo haya dado a conocer. La vocación de descifrar es una particularidad de la filosofía judía y eso existe de una manera peculiar en toda la obra de Benjamin. Después de la *Ética*, la pregunta por el mal deja de darle forma y contenido a una disciplina jurídica que sería bautizada con el nombre de Teodicea. La imagen dogmática de Dios consistía en definirlo simultáneamente por los atributos de voluntad, justicia y omnipotencia, es decir, la idea de que Dios somete permanentemente a pruebas la lealtad de su rebaño. Spinoza abandona la idea de una justicia nacida del cielo a favor de una indiferencia lucreciana, una imagen de la naturaleza en que los premios y los castigos se desvanecen a favor de una perspectiva comprensiva de las cosas, el amor intelectual a Dios que tanto ronda los escritos juveniles de Benjamin. El Romanticismo, haciendo eco de esa tesis, deja de tratar a Dios como un príncipe despótico. Ahora bien, esto no es una mera sutileza intelectual. Lo que está en cuestión es lo siguiente: si Dios es moralmente indiferente, ¿hacia dónde se debe dirigir el deseo de salvación? Si no hay quién escuche ya las plegarias, ¿tiene significado el cultivo de la virtud? La idea de cultura que se profesa de Kant a Benjamin pasa en buena medida por una especie de construcción de un cielo sustituto, el cielo de la cultura. Esta idea domina en muchos de los pensadores alemanes y se puede decir que tiene vida hasta antes de que la filosofía se enfrentara con el holocausto, en la primera mitad del siglo xx. Benjamin lo plantea de la siguiente manera: “mi opinión es que la cultura consiste en convertir los preceptos divinos en leyes humanas”.¹¹ Sin embargo, a él también le corresponde dar la oración fúnebre de esta visión de la cultura. Las ideas confrontadas en

el *Diálogo sobre la religiosidad contemporánea* versan, además de la religión, acerca del individualismo y las desgracias del mundo secularizado. Los interlocutores, identificados como “Yo” y como “Amigo”, también discuten sobre esa forma degenerada de la autonomía, el señorío del interés privado. ¿Cuál de los dos personajes encarna propiamente las ideas de Benjamin? Nos atrevemos a decir que los dos. El amigo es un panteísta declarado, un abierto seguidor del spinozismo. El personaje identificado como “Yo” se identifica con los románticos, pero en ciertos pasajes habla la jerga de la “ética de la voluntad pura”, es decir, habla como Hermann Cohen, cuyas lecciones sigue en el momento de la redacción de este texto. Ese escrito, como todos los realizados en esa época, está impregnado de romanticismo y enfatiza de la *Ética* todo lo contenido en el libro v. Los temas ahí desplegados son la eternidad del alma, el dominio de los afectos y, sobre todo, el amor intelectual a Dios. En ese énfasis, Benjamin es acompañado por filósofos como Scheler y parecen sacar el paraguas antes del diluvio: hablan de un *ordo amoris* sin saber que está a punto de desatarse todo lo contrario. El fascismo es el orden inventado por el odio.

VI

La obra de Walter Benjamin puede ser leída en clave de encrucijada. En ella, algo nace y algo muere en la cultura alemana. En ella encontramos un concepto de cultura dominado por el ideal ennoblecedor del Romanticismo, y otro, en una imagen profética que advierte de la inminencia de una catástrofe: asume que la humanidad puede autocorregirse a través de la educación y la cultura, pero también que puede hundirse en sus propias creaciones. Benjamin es también el Joaquín de Fiore del judaísmo, un teólogo descalzo, un *poverello*, un apocalíptico. Por un lado, en su obra se encuentra un ideal de nobleza, la exaltación de los artistas y del arte como actividad modeladora de la vida. Por otro lado, abre una visión que ya no encuentra en el arte un fin en sí mismo, sino una clave

de interpretación de los acontecimientos en la política, la economía y la cultura. La cultura del *Als ob* –la moral, el arte, la educación y la voluntad tratada como si fuera una obra de Dios– terminaba con la terrible constatación según la cual “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”.¹² En el Romanticismo encuentra una época de vino, de rosas y de misterio, la profesión de fe en que ésta puede enderezar el fuste de la humanidad; con la catástrofe política y moral del fascismo acaba por dirigir la mirada hacia las ruinas y hacia los escombros para descubrir el anverso de la moneda. Sus tesis de filosofía de la historia ya no encuentran a un Dios gobernando el orden del mundo, sino al anticristo.

El mesianismo concebido por Benjamin está encarnado por la clase obrera. Sin embargo, hacer mesianismo de clase es tanto como decir que hay una ciencia proletaria. No tiene sentido hablar de salvación como privilegio del pueblo del pacto, de clase o de nación: la redención tiene por objeto a toda la humanidad. Este es el parentesco intelectual entre las tesis de filosofía de la historia de Benjamin y los *Manuscritos Económico Filosóficos* de Marx. Esta vez, el profeta está armado; sólo dos agentes ejercen legítimamente la violencia, según Benjamin: el Estado y la clase obrera.¹³ El paradigma teológico de la revolución no consiste en el gobierno de los soviets más la electrificación; nace de espíritu de desagravio, anamnesis y de la iluminación de las velas. Una cierta seducción por la violencia es inocultable en su obra. Del Benjamin que cree que la educación es la guardiana de la humanidad al que asume a la violencia como un medio ineludible de la transformación del mundo hay una profunda diferencia: el Mesías no trae la paz sino la espada. Pero se engañan quienes hacen de esa descripción de la violencia una reivindicación totalitaria. La distancia entre Carl Schmitt y Walter Benjamin es, en este punto, infranqueable. Para el primero, la guerra es la condición natural de la etnicidad que lucha por conservar “los estilos de vida”, para el segundo, la violencia es, cuando mucho, un estado transitivo. La paz mesiánica consiste en el desvanecimiento de las razas como tales, es de-

cir, la fraternidad, la disolución del concepto de pueblo elegido, el reconocimiento de la humanidad de los otros, para decirlo como Levinas. No podemos encontrar en los esfuerzos teóricos de Benjamin ninguna tentativa por reconstituir los principios dogmáticos de las religiones sino su contenido ético. La vía de reconexión de Benjamin con el judaísmo no es el racionalismo teológico de Maimónides, sino el judaísmo ético, el *Levítico* en el que más se reconoce el *Tratado Teológico Político* de Spinoza, se trata pues de “la religión como guardiana del contenido ético”.¹⁴

Ante el universo no cabe reír ni llorar sino comprender (*non ridere, sed intelligere*), así repiten literalmente los personajes del diálogo una conocida frase de Spinoza.¹⁵ Sin embargo, esta paradoja no solamente está presente en Benjamin sino en todo pensamiento con ciertas afinidades con el panteísmo: resume esta mezcla de espíritu copernicano y sentimiento de humildad, aceptación y resignación. Pero, entendámonos. La humildad del antihumanismo que profesa el pensamiento de Spinoza solamente consiste en reconocernos como periferia del infinito, aceptar un orden en el que ya no formamos parte del centro de la creación. El concepto romántico de naturaleza no tiene nada de bucólico. La naturaleza es un lugar sublime, pero eso no tiene nada de reconfortante, pues en ella se despliegan las fuerzas más oscuras, las que despiertan en el alma un estado anímico que los románticos describen como lo siniestro: “se trata de la captación conceptual de lo pavoroso, lo inconcebible y lo irracional escondido en nuestras vidas”.¹⁶

El procedimiento de pensar a través de constelaciones no teme a las paradojas y, desde ese punto de vista, el pensamiento de Benjamin podía transitar libremente entre múltiples territorios y autores. Esta plasticidad, sin embargo, tiene intuiciones originarias: la redención, la opción por los humillados de la Tierra, el mesías colectivo que el día de hoy Toni Negri denomina *multitud*, el pesimismo como una actitud contra el confort burgués, la teología puesta al servicio de la Tierra, la revolución como freno de emergencia frente a la catástrofe, la poesía como un impulso de reencantamiento. La tarea de interpretar a Benjamin siempre deja la impresión de

que hay algo que se escapa y que el significado de su obra siempre quedará en un espacio de indeterminación. De ahí la imposibilidad de objetivarla: una constelación es una serie de fragmentos, no un planeta. Dicho de otra manera, una constelación es todo aquello que no se ha dejado arrastrar hacia la gravedad sistémica, tampoco una tentativa de dar respuesta a todo. El lector de Benjamin siempre acaba por preguntarse cómo funciona su metabolismo y qué hace para asimilar material tan disímulo. Benjamin no pensó con Hegel, en el mismo sentido en que no pensó con Carl Schmitt o con Sorel. Solamente se sirvió de ellos. Hegel fue el filtro con el que el panteísmo de Spinoza llegó a adquirir un aliento que ha llegado hasta nuestros días. La relación de Benjamin con autores que expresan la antípoda de su pensamiento nos lleva inevitablemente hacia la perplejidad. Adorno presenta la siguiente explicación: “Prefirió adueñarse de los elementos de un pensamiento para él ajeno y amenazador, como quien se pone una vacuna”.¹⁷ ¿Hasta dónde le dieron anticuerpos las obras de George Sorel, Carl Schmitt o Charles Péguy? Leer obras seductoras, sin reparar en el contenido que esconde un lenguaje esplendoroso, es siempre como el peligro de comer pez globo: su exquisitez es tan alta como su veneno. De autores tales, nunca pareció tomar suficiente distancia. A menudo su obra les rinde homenaje. Sin embargo, lo interesante es aquí la capacidad metabólica de Benjamin; su estómago podía digerir todo sin eructar. Que el filósofo que no se haya juntado con personas *non gratas* tire la primera piedra. La teología de Carl Schmitt tenía un papel restaurativo, la de Benjamin instaurativo: el mesianismo sólo puede ser profesado por todos aquellos que arrastran el fardo de la derrota. Aunque ambos le confieran un papel central a la teología, sus propósitos son absolutamente disímulos. En Benjamin desagravia, en Schmitt es una teoría de la legitimidad soberana, aquello que santifica al estado de excepción. Uno lee a Spinoza para encontrar que el panteísmo es un refugio de los escépticos, otro busca en él las claves de una nueva religiosidad.

VII

¿Tiene significado pensar hoy en clave teológica? Esta perspectiva tiene el riesgo de convertirse en un elemento pintoresco si no ayuda a explicar y a explicarnos el contexto de las nuevas demandas de intervención mesiánica. Esta vez no se trata de cultura sino de natura. Es quizá también una de las razones de la pertinencia de la obra de Spinoza. La crítica del antropomorfismo y antropocentrismo denunciado por su filosofía cobra un nuevo significado. Si la tiranía de la modernidad contra el mundo natural ha nacido de un dogma teológico, también tendría que combatirse teológicamente. A la teología del señorío humano habría que contraponer aquella que demanda la liberación de la Tierra. Ésta sería, eventualmente, una fundamentación de la izquierda ecologista que profesan hoy por hoy los seguidores de Benjamin: no siendo el centro de la creación, el panteísmo pondría en cuestión al viejo imperativo del Pentateuco de señorearse de la creación. Si la teología ha de apelar a una fundamentación de la liberación de la Tierra, tendría que acudir al texto que contiene el cuadro ético expresado por el *Levítico*. El jubileo es una de las treguas periódicas con las que reordenamos al mundo humano y al mundo natural; junto a la condonación de las deudas y la liberación de los esclavos, la ética del texto bíblico ya no ve a la Tierra como un señorío sino como una realidad viviente, invoca a una tregua para su regeneración. Eso es justamente el panteísmo: la “santificación de la vida”.

Notas

¹ En buena medida, la obra de Ernst Bloch es también una explicación de los argumentos en contra de la trascendencia, las objeciones en contra de esa forma de conciencia que es la *docta spes*. La tradición materialista (los presocráticos, Demócrito y Epicuro, el panteísmo de Spinoza) representan una objeción contra *Mythos*, la formación y el desarrollo de la “izquierda aristotélica”. Su comprensión de Spinoza está cifrada en el carácter profundamente desmitificante de su obra, “el *Deus sive* como una blasfemia gigantesca

en contra de la religión eclesiástica”. En esta perspectiva, fuera de Marx, el maestro, tanto para Bloch como para Benjamin, es Spinoza. Cf. Bloch, E., *Tendenz-Latenz, Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, p. 267. Por su parte, en el protomaterialismo de Benjamin también está la referencia hacia Spinoza, pero a ello le añade una nota romántica, “la captación conceptual de lo pavoroso, lo inconcebible y lo irracional en nuestras propias vidas”. Cf. Benjamin, Walter, *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 65. El desencuentro a propósito de Spinoza es el tema de la esperanza: la melancolía benjaminiana se aviene a este alegato en contra de la esperanza que se formula en la *Ética*.

² *Op. cit.*, p. 61: “No hay que reír ni llorar ante el mundo: hay que entenderlo. En esta fórmula spinoziana viene a encerrarse el panteísmo”. Esta “fórmula” que sustituye a la esperanza por la comprensión constituyó una de las grandes críticas al pensamiento utópico en Spinoza. La comprensión no da lugar ni a la censura de los sátiros ni a la de los teólogos, tema con el que arranca la exégesis de la democracia en el *Tratado Político*.

³ Benjamin, W. *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Editorial Taurus, 1973, p. 177. Nos referimos a la Tesis I.

⁴ *Op. cit.*, p. 63.

⁵ Scholem, G., *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo veintiuno editores, 1978, p. 17. Los poetas aludidos por Scholem concibieron su obra durante o después de la Ilustración, es decir, en un momento de repliegue de la Iglesia, pero no del misticismo. La explicación es extrapolable a Benjamin, un claro caso de mesianismo sin ligazón a autoridad religiosa alguna y, lo que también resulta interesante, al margen de la ligazón a autoridad partidaria alguna. La muerte de los pontífices incluye a los del Partido Comunista.

⁶ Schmitt, C., “Teología Política” en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001, p. 43.

⁷ Cohen, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 261.

⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁹ *Metafísica de la Juventud*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 58.

¹⁰ Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, México, FCE, 1981, p. 302.

¹¹ “Diálogo sobre la religiosidad contemporánea”, p. 57.

¹² Tesis VII de su filosofía de la historia.

¹³ Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991, p. 27: “Las organizaciones laborales son en la actualidad, junto al Estado, los únicos sujetos de derecho a quienes se concede un derecho a la violencia”.

¹⁴ Benjamin, W., *Metafísica de la juventud, op. cit.*, p. 58.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 61.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 65.

¹⁷ Adorno, T. W., *Escritos sobre Benjamin*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 40.

Bibliografía

- ADORNO, T. W., *Escritos sobre Benjamin*, Madrid, Cátedra, 2001.
- BENJAMIN, W. *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Editorial Taurus, 1973.
- _____, *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991.
- _____, *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1994.
- BLOCH, E., *Tendenz-Latenz, Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.
- COHEN, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, México, FCE, 1981.
- SCHMITT, C., "Teología Política" en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001.
- SCHOLEM, G., *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo Veintiuno editores, 1978.



Recepción: 16 de julio de 2015
Aceptación: 19 de octubre de 2015