



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Cruz Aponiuk, Juan
El reino mesiánico y el enano jorobado. Glosa del primer fragmento de *Sobre el concepto de historia*
Tópicos (México), núm. 66, 2023, Mayo-Agosto, pp. 187-227
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v660.2153>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323075167007>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v660.2153>

The Messianic Kingdom and the Hunchbacked Dwarf: A Commentary of the First Fragment of *On the Concept of History*

El reino mesiánico y el enano jorobado. Glosa del primer fragmento de *Sobre el concepto de historia*

Juan Cruz Aponiuk
Universidad de Buenos Aires
Argentina
jcaconiuk@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1408-2468>

Recibido: 26 - 02 - 2021.
Aceptado: 06 - 05 - 2021.
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper explores the relationship between theology and philosophy through an analysis of the first fragment of Walter Benjamin's *On the Concept of History*. Benjamin uses the allegory of an automaton that always wins at chess, but is secretly controlled by a dwarf, to illustrate how "historical materialism" depends on theology for its success. This paper explores Walter Benjamin's concept of theology as a means of escaping totalitarianism. It analyzes various theological ideas, such as inversion, recapitulation, recollection, the hunchbacked dwarf, redemption, nihilism, pure violence, and unwritable life, as indicators of the messianic Kingdom. By examining these theological concepts, the paper sheds light on how the marxist idea of a classless society is a secularization of the messianic Kingdom.

Keywords: messianism; materialism; law; childhood.

Resumen

El presente artículo tiene por objeto de estudio el vínculo entre teología y filosofía a través del análisis del primer fragmento de *Sobre el concepto de historia*, de Walter Benjamin. Benjamin usa la alegoría de un autómatas que siempre obtiene la victoria en la partida del ajedrez, pero que, en realidad, esconde un enano jorobado que mueve las piezas, para exponer cómo el "materialismo histórico" necesita de la teología para su triunfo. Se indaga cómo la idea de teología de Benjamin impide la clausura totalitaria. Se analiza a través de diversos conceptos teológicos como inversión, recapitulación, memoración, el enano jorobado, redención, nihilismo, violencia pura, vida inescrutable, en tanto índices del reino mesiánico. A partir de estos conceptos teológicos, el artículo expone cómo la idea marxista de una sociedad sin clases es una secularización del reino mesiánico.

Palabras clave: mesianismo; materialismo; derecho; infancia.

Pater noster, qui es in caelis, sanctificetur
nomen tuum, adveniat regnum tuum.

Evangelio según Mateo

Liebes Kindlein ach, ich bitt'
Bet fürs bucklig' Männlein mit!

Anónimo

1. La frase de Walter Benjamin: “El reino mesiánico está siempre ahí”

1.1.

En el breve tratado *Sobre el concepto de historia* (1940) centellea una aproximación mesiánica en torno al vínculo entre materialismo histórico y teología, con la potencia de abrir la vida a la aventura de lo inapropiable. Tal potencia será expuesta a través de una extensa glosa al primer fragmento de dicho tratado.¹ Allí, Benjamin presenta el símbolo

¹ Se sigue la interpretación de Detlev Schöttker: “por la interconexión de fragmentos aforísticos en capítulos, por la construcción argumentativa y, por la utilización de números romanos como encabezado de los capítulos, el trabajo es claramente caracterizado como un tratado, si se toma como norma la propia caracterización de Benjamin del género ‘tratado’ como interconexión sistemática de ‘fragmentos de pensamiento’ [cfr. I/1, p. 207 y IV/1, p. 111]” (Schöttker, 2014, p. 995). A su vez, es necesario destacar que en la carta dirigida a Gretel Adorno, fechada aproximadamente entre los últimos días de abril y mayo de 1940, al referirse al texto, no usa los términos “fragmento” ni “tratado”, sino que habla de una colección de tesis, y se refiere especialmente a una *reflexión*. Indica la relevancia de la “decimoséptima reflexión” (I/3, p. 1226), pues allí está el método que justifica su obra previa. Ciertamente no ha sido lo suficientemente notado que la idea de “reflexión” es decisiva en Benjamin. Esta ha sido tratada sistemáticamente con anterioridad en su tesis doctoral, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (1918), texto mucho más influyente en su obra de lo que hasta ahora se ha subrayado (pensado a partir de Fichte y, por supuesto,

del autómeta y el enano jorobado. El autómeta siempre obtiene la victoria en la partida del ajedrez, pero su autonomía no es más que una ilusión óptica que esconde al enano jorobado, quien realmente mueve las piezas. Así indica cómo los astros delinear una constelación: el muñeco llamado “materialismo histórico” necesita servirse clandestinamente del enano jorobado, la teología, si quiere lograr el triunfo de los olvidados. A la vez, la teología necesita restar oculta en el autómeta materialista para que llegue el reino mesiánico, que, sin embargo, siempre está presente.

La teología en Walter Benjamin se dice de muchas maneras: recapitulación, nihilismo, rememoración, pero también redención, distorsión, desajuste, deformación, mesianismo, plegaria, enano jorobado, inversión, escritura, atención, justicia sin derecho, inapropiable, injuridificable, inmortalidad. En cada una de ellas, de algún modo, se presenta la idea de mesianismo que Benjamin comentó a Gershom Scholem, tal como este último lo recuerda en la entrada de su *Diario* del 3 de noviembre de 1917:

En la idea [*Gedanken*] del reino mesiánico encontramos la imagen [*Bild*] más grande de la historia, a partir de la cual se funda la profunda e infinita conexión de la historia con la ética y la religión. Walter una vez dijo: “El reino mesiánico está siempre ahí” [*Das messianische Reich ist immer da*]. Esta perspectiva contiene la verdad más grande—pero únicamente en una esfera, que yo sepa, que nadie ha alcanzado desde los profetas (Scholem, 1995, p. 70; cfr. Jacobson, 2003, p. 239)²

el Romanticismo alemán, especialmente en la filosofía del católico Friedrich Schlegel). Es aquí donde formula una idea de “metafísica” que rehabilita la intuición intelectual, o sea, el salto hacia el orden de lo incondicional y del mesianismo. Esto muestra la continuidad en la obra de Benjamin, así como su sistematicidad.

² Las traducciones son del autor cuando no se especifica ninguna; si se especifica el traductor, han sido, en la mayoría de los casos, cotejadas con la fuente y sutilmente modificadas. Giorgio Agamben, en *El Reino y el Jardín*, indica: “que el Reino sea en los evangelios una realidad actual, que coincide con la presencia, las palabras y las acciones de Jesús, es un hecho que ningún teólogo negaría. No solamente Jesús, a quien se le pregunta ‘¿Cuándo vendrá el Reino?’, responde inequívocamente que él ya ha arribado (Lucas II, 20: *ara eph'tasen eph'hymas he basileia tou theou*, ‘ahora el reino de Dios los ha alcanzado’),

Tal esfera es la del nihilismo en la medida que lo mesiánico no es la historia ni el derecho ni la política soberana —sea socialista o capitalista—, sino un desvío, un excedente, un resto que se presenta y lleva a un estado justo del mundo. En el *Fragmento teológico-político* (1921), lo mesiánico lleva al cumplimiento de la historia y, por ello, es un elemento que se opone a ella y la repele. El reino mesiánico no es nada histórico sino una franja ultrahistórica.

pero la presencia del reino se ha expresado con el verbo en perfecto, que se refiere inequívocamente en griego a un evento ya cumplido (Marcos, I, 15: *peplerotai ho kairos kai eggiken he basileia tou theou*, 'el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha hecho cercano' —el adverbio *eggys*, del cual proviene el verbo *eggizo*, significa etimológicamente 'a la mano'). Y es algo sabido que la respuesta de Jesús a los Fariseos que le preguntan cuándo vendrá el Reino: *entos hymon estin*, no significa 'está dentro de ustedes', sino 'en medio de ustedes', o, más precisamente, 'a la mano, en el ámbito de la acción posible'. Sin embargo, decisivo resulta el carácter antinómico: "él está presente aquí y ahora, pero está, a la vez, siempre en acto de llegar, siempre ad-veniente, sin que esto pueda implicar un retraso. [Para Pablo] él está integralmente cumplido (Colosenses, I, 13: 'el cual nos ha librado de la potestad de las tinieblas y, trasladado al reino de su amado Hijo'), pero no puede ser inscripto en el tiempo cronológico ('Si han muerto con Cristo, ¿por qué se someten a preceptos como si fueran de este mundo?' —2, 20)" (Agamben, 2019, pp. 116 y 118-119). Por otra parte, el vínculo entre Scholem y Benjamin es complejo: pasó de una gran intimidad en sus primeros años a partir del anarquismo a un creciente distanciamiento por la aproximación de Benjamin al marxismo, así como por su rechazo del sionismo político. Benjamin afirmó que "para mí el judaísmo no es en absoluto un fin en sí mismo, sino un notable portador y representante de lo espiritual [...]. Yo podría acercarme al activismo sionista si este fuera menos relevante. Si representara algo técnico. Pero es más que eso, en él se halla también una mentalidad judía firmemente configurada en lo formal y en lo individual. Y todo cuanto es judío y desborda lo evidentemente judío que ya hay en mí me resulta peligroso" (1995, p. 80). Así, rechaza al sionismo "tal como existe, que es la única manera en la cual puede existir: con el nacionalismo como su valor último" y profesa un "sionismo cultural que ve los valores judíos en todas partes y trabaja para ellos" (1995, p. 72). El distanciamiento fue tal que Scholem es factible interpretar a partir de su posición completamente adversa a los intelectuales judíos que no abandonaron Europa por Palestina, aquellos que olvidaron que forman parte de un pueblo, que pudo haber llegado a ver en su existencia aislada y devastada en Europa, un modelo de alienación judío autoimpuesto (Scholem, 1974, p. 265; Jacobson, 2003, p. 30).

La aproximación benjaminiana a la literatura kafkiana es mesiánica en la medida que se sitúa en este ámbito del nihilismo ultrahistórico. Indica elementos que exceden a la historia desde lo prehistórico (el Jardín edénico), lo posthistórico (el reino mesiánico), o en el umbral entre ambos (“la reliquia que es el prolegómeno” o lo infantil y edénico en el que se anuncia el reino que viene), y, sin embargo, la determinan de modos política y éticamente decisivos. La apuesta mesiánica benjaminiana es nihilista y antinómica, ya que el reino está presente e integralmente cumplido en todo lo que no es y, a la vez, en el porvenir en cuanto resto latente que espera su efectivo cumplimiento, esto es, como fragmentos del presente justo e impulso transformador hacia un estado justo del mundo que interrumpe el orden maquínico, inmanentista y teleológico, abriendo una nueva política de los medios puros.

El fragmento XVII A es decisivo: “En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. [...] La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción tantas veces fallida y por fin llevada a efecto” (I/3, p. 1231).³ La victoria del materialismo no es una meta final, sino la secularización de la presencia del reino mesiánico llevada a cumplimiento. Se podría, entonces, parafrasear la frase de Benjamin —“el reino mesiánico está siempre ahí”— y señalar: “la sociedad sin clases está siempre ahí”.

Mariana Dimópulos sugiere que el pensamiento de Benjamin “fue cambiando sus trazos con el tiempo y, resulta reconocible en diversas estaciones, ante las que se gira lentamente como en un carrusel [...] [:] no es posible decir que haya un primer Benjamin, o un segundo o un tercero. Los planos se cruzan, aparecen y desaparecen para volver a resurgir más tarde” (Dimópulos, 2017, p. 12). Del mismo modo, el artículo es un carrusel en el que se gira lentamente alrededor de los planos del reino en cuanto centellean y se desvanecen a lo largo de la obra benjaminiana. Por ello, la hipótesis por desarrollar sostiene que el triunfo del materialismo, en la medida en que su fin es la sociedad sin clases y esta es la secularización del reino, depende de una perspectiva mesiánica, espectral y nihilista del materialismo, irreductible al ámbito maquínico jurídico-dialéctico. El mesianismo de Benjamin no es sustancial ni esencialista, sino nihilista desde textos tan tempranos como

³ En I/3 se encuentran los apuntes preparatorios para la escritura de *Sobre el concepto de historia*. En cambio, en I/2 se encuentra el tratado mismo.

el *Fragmento teológico-político* (1921) o el “Diálogo sobre la religiosidad del presente” (1912). Es nihilista en la medida en que el reino mesiánico está presente en lo que no es, es decir, se da de modo fragmentario y latente en figuras menores, como la del enano jorobado, los animales, los estudiantes, los actores, los olvidados, etc. Esto abre otro vínculo con el lenguaje, la naturaleza, la historia y lo inhumano, sea animal o infante, en cuanto medios puros e inapropiables. Se trata, por lo tanto, de una política de la exposición, crítica y nihilista, de un elemento neutro —el reino— que ha ido más allá del derecho, la representación, el cálculo y la teleología.

1.2.

Este artículo se desarrolla en tres secciones. Comienza a partir del comentario al primer fragmento de *Sobre el concepto de historia*. La perspectiva nihilista se aproxima al enano jorobado en el interior de la máquina materialista dialéctica como presencia espectral, incalculable y justa —medio sin fin, puro— del reino mesiánico, que expone los límites del orden jurídico, la racionalidad meramente presencial, instrumental y calculable —aquella de medios y fines—, otorgándole la victoria al materialismo histórico. Tal victoria hace inefectivas las operaciones letales y sangrientas de la máquina dialéctica, exponiendo los fragmentos de la vida redimida y, eventualmente, deteniéndola al conformar con los fragmentos un mosaico en el que se da la constelación teológico-filosófica. Teología y filosofía dejan así de oponerse, subsumirse una en otra, dominarse, y destituyen todo vínculo soberano.

El ensayo *Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte* (1934) es ineludible para comprender el mesianismo nihilista de Benjamin. En palabras de Adorno, la teología es como “una fotografía de la vida terrenal desde la perspectiva de la vida redimida” (citado en Benjamin, 1981, pp. 101-102; 2014, p. 132), es decir, la fotografía hace emerger la vida, ya no sometida al poder de vida y muerte soberano, sino desde aquello que todavía no es, y anuncia la consumación mesiánica de la historia jurídica: el reino de la justicia, la escritura, el desvío, el estudio, la inversión.

El estudio ya es la puerta a la justicia, un pasaje hacia la vida redimida, pero todavía no es ni la justicia ni la redención. La presencia de la justicia se da de modo distorsionado —y el enano jorobado, identificado por Benjamin con la teología, es el arquetipo de la distorsión—. Benjamin sugiere que el derecho estudiado, no ejercido, es la puerta de la justicia,

así como los estudiantes, todavía no redimidos, al transformar a la existencia en escritura permiten la inversión mesiánica. Al escribir, los estudiantes desvían y nihilizan el orden de la existencia, poniendo en jaque así al orden inmanente y maquínico del derecho. Sin embargo, el movimiento del pensamiento benjaminiano no se agota al introducir una diferencia, un suplemento o nihil con respecto al orden jurídico —si bien la escritura espectraliza la ley, como señala en *Para una crítica de la violencia* (1921), la ley también puede ser escritura— sino que quedan todavía por cumplirse allí dos promesas de la Torá, que radicalizan al nihilismo: la liberación de la escritura, la vida de los estudiantes kafkianos como un viaje vacío y alegre sobre la nada; la liberación del lugar de rezo, la liberación de la vida de los ayudantes que rescindieron el vínculo de la plegaria con un espacio alienado. Ellas constituyen un mesianismo a la altura de la redención integral, espiritual y terrenal, inmortal y eterna, que propuso en el *Fragmento teológico-político* (1921). Este movimiento en el pensamiento benjaminiano es el que lleva al triunfo del materialismo dialéctico en la primera tesis y, a la vez, a la detención de la máquina dialéctica-soberana.

En la segunda sección se subraya la ironía, siguiendo a Michael Löwy, en la frase “el así llamado ‘materialismo histórico’” del primer fragmento con la intención de exponer la intimidad entre la aproximación neokantiana a la historia basada en la idea de un progreso teleológico y la consideración de la explotación de la naturaleza como recurso imprescindible para el desarrollo. En una nota complementaria al tratado *Sobre el concepto de historia* afirma que el “‘carácter científico’ de la historia [se paga] con la completa erradicación de todo aquello que recuerde su determinación original como rememoración [*Eingedenken*]” (I/3, p. 1231). La perspectiva meramente condicional hacia la historia olvida su tarea nihilista de redención en cuanto rememoración. Ella da cuenta de un vuelco dialéctico desde la inmanencia de los hechos jurídicos hacia la existencia profana, una inversión mesiánica desde la alienación hacia los fragmentos de la existencia. Se pasa de la objetividad de los hechos a que no haya hecho que no haya acontecido sino para un existente, en un determinado y contingente momento histórico, por lo que la política vuelve así a tener la primacía, y en tal política resuena el carácter absoluto, nihilista, redimido y gratuito en cada fragmento de la existencia.

La rememoración redime lo que restó incumplido, así como transforma en incumplido lo que resultó cumplido en el pasado; es un

exceso teológico que orienta la historia hacia la redención del pasado. Política, naturaleza e historia son dimensiones que, abiertas desde la rememoración, permiten vislumbrar la presencia espectral del reino. Se introduce en cada una de ellas una astilla mesiánica llamada justicia, que, en *Notas para un estudio sobre la categoría de justicia*, caracterizó como bien de bienes que hace inapropiable cualquier posesión, desactivando así al orden jurídico basado en la posesión y la finitud, justicia estrechamente enlazada con el rol de la inmortalidad en el *Fragmento teológico-político*.

La tercera parte expone mesiánicamente⁴ la figura del enano jorobado. A diferencia de Hannah Arendt, que lo asoció a los funcionarios del nazismo, se sugiere una exposición atenta a la tarea mesiánica que cumple. El jorobado es el arquetipo de la presencia espectral del reino en la medida en que es el arquetipo de la distorsión, es decir, de la vida desajustada —y, así, de todo lo inhumano, monstruoso, animal, de todo lo que resta sin ser y que despierta esperanza en la misma medida en que no es nosotros—. El reino mesiánico aparece fragmentariamente, y lo hace especialmente a través de los olvidados, pues el olvido “siempre concierne a lo mejor, pues concierne a la posibilidad de la redención [Erlösung]” (II/2, p. 434). Él carga con el peso del olvido, del derecho y, a la vez, cumple la tarea mesiánica de la recapitulación —especialmente dirigiendo la mirada hacia cada instante en la infancia—. Se trata de la experiencia del instante previo a la muerte en la que son recapitulados en una constelación el pasado y el presente de toda una vida. Sin embargo, el hombrecito deja de dirigirle la mirada al Benjamin adulto para rogarle, en cambio, por una plegaria. La experiencia lingüística de la

⁴ *Darstellung*, exposición y presentación inapropiable de la Idea que salva mesiánicamente a la singularidad de la cosa en la verdad, siguiendo al prólogo del *Trauerspielbuch* (de 1927), no *Vorstellung*, representación de la que dispone el sujeto propietario. Aquí filosofía y teología una vez más coinciden: “Si la filosofía procura conservar la ley de su forma no como instrucción comunicativa al conocer, sino como exposición de la verdad, se le ha de conceder importancia al ejercicio de esta forma suya y no, en cambio, a su anticipación en el sistema. En todas las épocas en que se tomó en consideración la esencia no parafraseable de lo verdadero, este ejercicio se impuso en una propedéutica que puede designarse con el término escolástico de *tratado*, justamente porque contiene, aunque latente, aquella remisión a los objetos de la teología sin la cual la verdad no puede ser pensada” (Benjamin, I/1, pp. 207-208; 2012b, p. 62). De esta manera, existe un vínculo íntimo entre exposición y salvación que lleva a pensar que no hay vínculo expositivo con la verdad que no sea de algún modo mesiánico.

plegaria indica una experiencia incomunicable y nihilista: dirigida hacia nada, para nadie y desde nada y, sin embargo, testimonia la presencia del reino al prestar atención a las creaturas olvidadas.

A su vez, se vincula al enano jorobado con el análisis espectral. El materialista constata espectros, constata lo incalculable que no es y excede toda donación empírica, constata la presencia simbólica del reino a través de la vida desajustada del jorobado, que impulsa a la justicia y a la débil potencia mesiánica. Si el físico constata de modo calculable los rayos ultravioletas sin poder encontrarlos en el color, el materialista dialéctico constata en la vida desajustada el estado de la redención espectral radical e incalculable. ¿Fue esto una acción revolucionaria y una manifestación de la violencia pura? ¿Es esto la vida redimida? Son preguntas que no admiten respuesta positiva o afirmativa, sino que la cientificidad del materialismo se pone en juego en cuanto se compromete a constatar lo espectral-incalculable: todo lo que no es y asedia al orden jurídico como un fantasma que podrá, eventualmente, llevarlo a su cumplimiento y a la suspensión de la máquina jurídico-dialéctica. En otras palabras: el materialismo científico es un espectralismo teológico.

2. La constelación teológico-filosófica: reino, nihilismo, redención

2.1.

En el inolvidable primer “fragmento de pensamiento” del tratado leemos:

Es sabido que debe existir un autómatas construido de forma tal que pueda contrarrestar en una jugada cualquier movimiento del ajedrecista oponente, asegurando así el triunfo del grupo. Un muñeco en traje turco, con pipa de narguile en su boca, se sienta al tablero que está apoyado sobre una amplia mesa. Por medio de un sistema de espejos se despierta la ilusión de que esa mesa es transparente [*durchsichtig*] por todos sus lados. En verdad, dentro del muñeco se sentaba un enano jorobado [*ein buckliger Zwerg*], maestro de ajedrez, que le movía la mano con unos cordeles. Un dispositivo equivalente puede ser imaginado [*vorstellen*] para la filosofía. Siempre debe triunfar el muñeco llamado “materialismo histórico”. Él puede sin

más enfrentarse a cualquiera, si a su servicio pone a la teología, hoy pequeña y desagradable, que no debe ser vista (Benjamin, I/2, p. 693; 2010b, p. 16; 2009, p. 131)

Benjamin expone una táctica de clandestinidad imprescindible para el triunfo del materialismo. Para ello, narra que el autómatas o la máquina siempre gana al oponente en el ajedrez. Sin embargo, su victoria no es automática: es un autómatas sin autómatas, ya que no se mueve por sí mismo; a pesar de la ilusión óptica que produce a la transparencia de la mesa, este es movido por un enano jorobado, maestro de ajedrez. Un dispositivo o una máquina análoga es sugerida para la filosofía. Se trata de una máquina teológico-filosófica que, bajo el disfraz de la transparencia de una razón sin aura,⁵ homogénea y vacía, oculta una constelación clandestina de astros heterogéneos y, a la vez, íntimos. Allí la máquina es una apariencia de claridad y distinción, de un materialismo científico desligado de todo resto de tradición teológica, metafísica, así como de opacidad y justicia más allá del derecho. La ilusión óptica ha de ocultar a la teología, operación en la que la teología, que estudia la dimensión de lo invisible, corre el riesgo de ser vista. Adorno ha subrayado, en una carta dirigida a Max Horkheimer, la necesidad de cerrar los ojos para pensar aún el misterio, pero de manera tal que no pase al texto, pues la verdad misma de la teología radica en su “devenir invisible” (*Unsichtbarwerden*)” (citado en Pangritz, 2000, p. 819; cfr. Pangritz, 2014; Adorno y Horkheimer, 2004, p. 223). Un autómatas en el que habita un enano jorobado no triunfa al modo del desarrollo dialéctico, progresivo, necesario en el que se resuelven las contradicciones y se alcanza una unidad total basada en un dominio absoluto, sino que triunfa al dar cuenta de una inmediatez mesiánica invisible e imperceptible, que excede a la mediación dialéctica. Es decir, que la teología haya de restar invisible no significa que ella haya de ser una práctica esotérica de un grupo reducido, sino que ha de restar incapturable.

⁵ Al anular la distancia inacercable propia del misterio, así como la mirada cargada del magnetismo de los sueños, la transparencia del vidrio y la *Glaskultur* capitalista eliminan el aura y el con-tacto. Escribió sobre la enemistad entre el vidrio y el aura en *Experiencia y pobreza*: “No en vano el vidrio es un material duro y liso en el que nada se mantiene firme. También es frío y sobrio. Las cosas de vidrio no tienen ‘aura’. El vidrio es el enemigo número uno del misterio” (II/1, p. 213).

Benjamin dedicó a Gretel Adorno una carta con comentarios valiosos en torno a *Sobre el concepto de historia*. Se trata de una carta fechada aproximadamente entre los últimos días de abril y mayo de 1940, en la que señaló que “nada está más alejado de mi mente que publicar estas notas [...] [;] se abrirían de par en par las puertas a la incomprensión entusiasta” (I/3, p. 1226). Por ello, Michael Löwy (2005, p. 39) sugirió que se trata de un texto esotérico dedicado a un grupo de amigos cercanos, como Gretel, Hannah Arendt o Theodor W. Adorno. Si bien es innegable que su publicación efectivamente ha corrido el riesgo de despertar una incomprensión entusiasta, también es innegable que las ideas expuestas en los fragmentos son de una relevancia tan grande que logran mostrar la continuidad de la obra de Benjamin, por lo que no sería posible descartar completamente su eventual publicación, aunque sea en otra versión menos aforística. Esto se vuelve patente a partir de diversos elementos: la indicación de Benjamin a Gretel de que en el fragmento XVII se encuentra la clave metodológica que le permitirá hacer aparente la conexión oculta entre sus trabajos previos y *Sobre el concepto de historia*, y, si tenemos en cuenta la pregnancia abierta de la teología, no solo en los fragmentos, sino a lo largo de toda la superficie de la obra de Benjamin, así como el carácter de tratado indicado por Schöttker (2000 y 2014), es posible imaginar la posibilidad de que haya tenido la intención de una eventual publicación. Precisamente, en el fragmento XVII indica un método monadológico para el materialismo. Antes que de una mera máquina consistente en un movimiento de desarrollo progresivo y productivo de las ideas hacia su síntesis última, de lo que se trata es de poner en tensión tal movimiento hasta llegar al instante de su detención:

La historia universal no tiene ninguna armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: proporciona la masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío [...]. La historiografía materialista está basada, por el contrario, en un principio constructivo. Propio del pensar no es sólo el movimiento de los pensamientos, sino más bien su estado de suspensión [*Stillstellung*]. Cuando el pensar se detiene repentinamente en una constelación saturada de tensiones, entonces provoca un shock por el que se cristaliza como mónada [*als Monade kristallisiert*]. El materialista histórico se acerca a un objeto histórico solo y únicamente cuando se le enfrenta como una

mónada. En esa estructura él reconoce el signo de una suspensión mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido (Benjamin, I/2, pp. 704-705; cfr. 2009, p. 150).

La automatización de la historia consiste en una adición de hechos en una linealidad temporal homogénea y vacía. La estructura teórica de la historiografía materialista, en cambio, construye existencialmente, satura las tensiones dialécticas y reconoce la detención monadológica. Ella establece al objeto histórico en la tensión entre lo post-histórico mesiánico y el pasado y lo prehistórico (cfr. V/1, p. 594) que espera la redención; indica el reino mesiánico que excede al orden histórico mediato, lee el signo inescrible que podría suspender y hacer saltar el *continuum* vacío de la historia. Benjamin, a contrapelo de la tradición, no reduce la filosofía a sierva de la teología (*philosophia ancilla theologiae*) ni tampoco pretende de ella una sierva de la ciencia (*philosophia ancilla scientiae*), sino que traza entre ambas una constelación de no coincidencias. El método materialista-teológico de la historia permite “leer los signos de los tiempos” (Lc. 12, 54-56; Mt. 16, 2-3) y percibir el *kairos* inescrible e invisible del enano jorobado que lleva al triunfo del materialismo.

2.2.

Benjamin elabora la teología desde su dimensión nihilista y mesiánica en *Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte*,⁶ un texto clave en el que también encontramos al enano jorobado. La interrupción

⁶ Adorno escribe en una carta (fecha el 17/12/1934) a Benjamin en torno a Kafka y la escritura como teología inversa: “él es una fotografía de la vida terrenal desde la perspectiva de la vida redimida [aus der Perspektive des Erlöstens], de la que no se ve nada más que una punta del paño negro, mientras que el enfoque espantosamente desplazado de la imagen no es otro que el de la cámara misma puesta en oblicuo [...] acaso pueda llamarse teología “inversa” [...] reside exactamente en el pasaje sobre la “escritura”, de la que usted dice tan crucialmente que eso que Kafka suponía como su reliquia podría entenderse mejor, a saber en lo social, como su prolegómeno. Y esta es, de hecho, la esencia cifrada [Chiffernwesen] de nuestra teología, ninguna otra [...]. Si Kafka no es fundador de religiones [...] tampoco y en ningún sentido un autor de patria judía [...] siento las frases sobre el entrecruzamiento de lo alemán y lo judío

del automatismo teleológico propugnada por el enano jorobado es inescindible de figuras kafkianas como los estudiantes, el actor del teatro natural de Oklahoma, de un exceso de la justicia con respecto al derecho y diversas acciones nihilistas e inoperosas como la inversión, la escritura, la crítica y el estudio. La teología es clave también en *Para una crítica de la violencia (Zur Kritik der Gewalt)*, donde Benjamin desarrolló el vínculo entre escritura, mitología y ley.

Benjamin expone la inversión a partir de Plutarco cuando indica “que debe haber dos seres básicos peculiares y dos fuerzas opuestas una a la otra, de las cuales una conduce a mano derecha y recta, pero la otra desvía y vuelve a empujar hacia atrás” (Benjamin, II/2, p. 437; 2014, p. 63). Esta disloca la linealidad cronológica del progreso en favor de una apertura kairológica. La inversión “es la dirección del estudio, que transforma a la existencia en escritura” (Benjamin, II/2, p. 437; 2014, p. 63). El maestro de la inversión es el “nuevo abogado” Bucéfalo, que “sin el poderoso Alejandro [*ohne den gewaltigen Alexander*]” (Benjamin, II/2, p. 437; 2014, p. 63), sin el conquistador que siempre avanza precipitadamente, toma el camino de regreso. Bucéfalo no ejerce el derecho sino que lo estudia. Benjamin señala, siguiendo la sugerencia de Werner Kraft, que en ningún otro lugar hay una crítica tan poderosa (*gewaltig*) del orden jurídico-mitológico, y que ella se da: “a partir de la justicia [...]. El derecho que ya no es ejercido y que sólo es estudiado, ésta es la puerta de la justicia. La puerta de la justicia es el estudio [*Die Pforte der Gerechtigkeit ist das Studium*]” (Benjamin, II/2, p. 437; 2014, p. 63).

Mientras que la mitología de la *Gewalt* imperialista requiere destinalmente de una constante expansión totalizante del derecho, el abogado Bucéfalo se aparta hacia el estudio de la potencia mitológica de la ley, hacia la puerta de la justicia, puerta de la crítica de la mitología y del derecho. La perspectiva crítica de Bucéfalo está presente en *Para una crítica de la violencia*: allí también se opone a la totalización del orden jurídico-mitológico. La violencia mítica funda el derecho de modo destinal como leyes, no escritas, desde tiempos originarios. La mitología sobrevive en el derecho moderno, ya que quien desconozca las leyes y las viole no parte de un hecho contingente, sino que “desde la perspectiva del derecho tal intromisión no se debe a una casualidad,

como muy decisivas” (Benjamin, 1981, p. 97 y 101-102; Benjamin, 2014, pp. 132 y 136).

sino al destino [...] [;] la lucha por un derecho escrito en los orígenes de la vida comunitaria de la Antigüedad debe entenderse como una rebelión contra el espíritu [*gegen den Geist*] de los preceptos míticos” (Benjamin, II/1, p. 199; 2009, p. 57). La escritura espectraliza,⁷ es una rebelión contra el *Geist*, permite un desvío con respecto a la mitología jurídica, pero la estrategia de destitución⁸ benjaminiana no se agota en la escritura, sino que la escritura misma ha de ser desactivada, ya que es una dimensión fundamental del derecho y la vida desnuda. ¿Hacia dónde regresa el estudioso? No hacia un origen jurídico-mitológico, sino que regresa hacia un vórtice, la dehiscencia del viaje vacío y alegre sin escritura, liberada del dominio destinal del derecho, sin volver a instaurar ningún orden propietario, sea jurídico o metafísico: persigue aquella nada inapropiable que es la existencia sin escritura.

Benjamin recupera dos promesas que la tradición ha unido a la Torá: la liberación de la escritura y la liberación del lugar de rezo. Una vez que los estudiantes extravían la escritura, “nada los sostiene en el ‘viaje vacío y alegre’” (Benjamin, II/2, p. 437; 2014, p. 63); una vez que los ayudantes pierden el lugar de rezo, pueden llevar una plegaria libre de toda carga institucional sobre sus espaldas. Del mismo modo, hacia

⁷ Gabriela Balcarce acercó la violencia divina a la escritura derrideana: “Frente a la clásica distinción entre un lenguaje original y el momento derivado de una escritura, un instrumento que solo serviría para reproducir, repetir o plasmar aquello que ya fue dicho, ‘queríamos sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje «original», «natural», etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura’ [...]. La violencia divina es la diferenciación” (Balcarce, 2014; Derrida, 1998, p. 73). Siguiendo la sugerencia de Benjamin del cumplimiento de la vida de los estudiantes en un viaje sin escritura y el carácter inescrible de la teología según Adorno, indicamos que la violencia pura es inescrible, por lo que es una negatividad que ha ido más allá de la escritura y la diferencia.

⁸ “[...] en el *Fragmento*, lo mesiánico que actúa en el acaecer histórico resta en él irrealizable. Solo así custodia la posibilidad, que es su don más precioso [...]. La radical heterogeneidad de lo mesiánico no permite ni planos ni cálculos para su concreción en un nuevo orden histórico, pero puede aparecer en este solamente como una instancia real absolutamente destituyente. Se define destituyente una potencia que no se deja jamás realizar en un poder constituido” (Agamben, 2020, p. 21).

el final de *Para una crítica de la violencia*, la destitución del derecho, de la violencia mítica, abre paso a una violencia “pura e inmediata” de carácter espectral entre los hombres, ya que “sólo la violencia mítica, no la divina, se dejará reconocer con certeza como tal” (II/1, pp. 202-203; Benjamin, 2009, p. 62). La violencia divina es espectral, quien la afirme dará un testimonio de fe en la presencia del reino, pero no se dejará nunca reconocer a través del cálculo como la violencia mítica-jurídica —aunque esta última lo oculte para pretender la abstracción de una totalidad inmanente, también requiere de una fe tácita; aquí se pone en juego tanto la distinción como la indistinción entre teología y materialismo, la insidiosa, clandestina, y constante presencia espectral del enano jorobado—. La violencia divina realiza una inversión en la que libera y rescinde el vínculo entre mito, violencia y derecho: “La violencia divina, pura [*der reinen göttlichen Gewalt*], dispone nuevamente de todas las formas eternas [*alle ewigen Formen*] que el mito bastardeara con el derecho” (Benjamin, II/1, p. 203; 2009, p. 62). La violencia pura no es sino la violencia del derecho liberada del derecho, el mito del derecho liberado del derecho.⁹ La crítica de la violencia expone los límites de la incesante dialéctica entre la violencia que funda al derecho y la violencia que conserva al derecho para indicar un elemento que suspende la dialéctica y abre la posibilidad de un nuevo inicio: la violencia pura.

Benjamin, en *Para una crítica de la violencia*, abre con la siguiente inolvidable sentencia: “La tarea de una crítica de la violencia puede ser definida como una exposición [*Darstellung*] de su relación con el derecho y con la justicia” (Benjamin, II/1, p. 179; 2009, p. 57). Tal exposición de la violencia es relacional, no representacional: indaga en su vínculo con el derecho y la justicia, pero no busca una justificación de la violencia como medio para un fin determinado por un principio primero metafísico ordenador, sino exponerla inmediatamente en su medialidad pura sin soberanía.¹⁰ La crítica desenmascara la captura del medio puro y su ordenamiento jurídico-teleológico, indicando con ello un elemento neutro que lo excede, a saber, una justicia sin derecho que

⁹ Derrida describe el ensayo benjaminiano como “una verdadera historia desembarazada del mito” (1997, p. 73). Sin embargo, la violencia pura libera al mito de la soberanía, no lo suprime.

¹⁰ Una crítica de la inmortalidad se encuentra en la invaluable investigación de Ludueña Romandini (2020).

se da fragmentariamente, relacionalmente. Giorgio Agamben señaló que Benjamin, al hablar de Kafka y la violencia pura, lo que se preguntó es:

¿Cuál puede ser el sentido de un derecho que sobrevive en tal modo a su destitución? [...] [¿] ¿qué sucede con la ley luego de su cumplimiento mesiánico? (Es la controversia que opone a Pablo a sus hebreos contemporáneos). ¿Y qué cosa sucede con el derecho en la sociedad sin clases? (Es exactamente el debate entre Vysinkij y Pasukanis) (Agamben, 2003, p. 82).

La experiencia de la lengua pura, “la lengua que no pre-supone más lengua alguna y que, habiendo incendiado en sí a todo presupuesto, no tiene nada más que decir” (Agamben, 2005, p. 53), que interrumpe la dialéctica infinita entre el animal racional e histórico y la naturaleza muda y eterna, es sobre todo vacía e inescrible y, a la vez, su apertura kairológico-espectral está presente en cada instante. En una nota preparatoria, Benjamin expone a la lengua pura:

El mundo mesiánico es el mundo de una general [*allseitig*] e integral actualidad. Solo en él hay por primera vez una historia universal. Pero no en la medida en que es escrita, sino en cuanto es celebrada festivamente [...]. Su lengua ha forzado las cadenas de la escritura y es entendida por todos los hombres (como el idioma de los pájaros por los nacidos con buena estrella). La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal (las especies de la prosa artística como el espectro de las [especies] histórico-universales en el “Narrador”) (I/3, p. 1235).

La constelación teológica-filosófica es una destitución espectral de la inmanencia jurídica a través de la escritura que, al perforarla, redime a la vida de las cadenas de la escritura y, así, de la escisión entre lo humano y la naturaleza. La crítica hace de la lengua una celebración mesiánica; de la violencia, una manifestación espectral de la justicia sin soberanía.

2.3.

La destitución es una acción nihilista o una no acción (*ein Nicht-Handeln*) (cfr. Benjamin, II/1, p. 189) que no realiza una esencia o un espíritu, sino que expone espectralmente el vacío y lleva a cumplimiento

a la ley. No produce un objeto, no ejerce un cargo o cualquier tipo de dominio sobre un espacio ya predeterminado y calculado a partir de un *arkhé*.

La idea de una acción destructiva en Kafka es ejemplificada por los estudios y los gestos. Ella está atravesada decididamente por una negatividad latente, inútil, desobrada¹¹ y, sin embargo, imprescindible, más profana y concreta que el pretendido orden ontológico-jurídico de mediaciones dialécticas. El estudio persigue los fragmentos de existencia y, al hacerlo, asume una tarea mesiánica en la medida en que da cuenta de la inmediatez de la existencia como exceso y negatividad radical imposible de ser capturada por la máquina jurídico-dialéctica de mediaciones. El reino mesiánico se dona del mismo modo que la existencia, a saber, de modo inmediato, nihilista y fragmentario. Esto se patentiza en el siguiente pasaje benjaminiano:

[...] armar a martillazos una mesa con la moderación metódica y detallista del artesano y, al mismo tiempo, no hacer nada, pero no de tal forma que alguien pudiera decir: "Para él dar martillazos es nada", sino "Para él martillar es un martillar real y al mismo tiempo también una nada" [...]. Y una actitud así de decidida, así de fanática, es la que tienen los estudiantes durante su estudio. [...] Pero quizá se lo pueda entender mejor si pensamos en los actores del teatro natural. Este rol es estudiado; sería un mal actor aquel que olvidase de allí una palabra o un gesto. Pero para los miembros de la compañía teatral de Oklahoma el rol es su vida pasada. De ahí la "naturaleza" de éste teatro natural [*die "Natur" dieses Naturtheaters*]. Sus actores están redimidos. Pero el estudiante todavía no lo está [...]. En la época de una mutua alienación de los hombres acrecentada al máximo [*aufs Höchste gesteigerten Entfremdung*], de esas relaciones mediadas interminablemente que se han

¹¹ La idea de desobra ha estado en el centro del debate filosófico de los últimos años. Junto al desmontaje del sujeto moderno, se ha dado una reformulación de la idea de "acción", ya no desde la productividad y la actividad, sino, desde su instancia pasiva, de fin, o de cumplimiento mesiánico, tal como se da en la prohibición del trabajo durante el *sabbat* o en el descanso de Dios en el séptimo día.

convertido en sus únicas relaciones, se inventaron el cine y el gramófono. En el cine, el hombre no reconoce su propio paso, en el gramófono tampoco la propia voz. [...] Es ella la que lo obliga al estudio. Quizá así se topa con fragmentos de la propia existencia [*Fragmente des eigenen Daseins*], que aún están en correlación con su rol. [...] Se entendería a sí mismo, ¡pero cuán gigantesco sería el esfuerzo! Puesto que es una tormenta lo que sopla desde el olvido. Y el estudio un galope que arremete contra aquel (Benjamin, II/2, pp. 436-437; 2014, pp. 59 y 61)

El vínculo entre mesianismo y nihilismo no podría ser más patente que en este fragmento. La inmediatez de los fragmentos de existencia coincide con la inmediatez de los destellos del reino mesiánico. La actitud más extraña de todas, la de los estudiantes, radica en su estrecho vínculo con la nada: se trata de un fanatismo metódico y decidido por el detalle, por lo inútil, por un real que radicalmente no es. El estudio es un veloz galope contra el olvido y la alienación, que en la época de Benjamin se patentizaba a partir del cine y el gramófono, y que hoy, a través de la mediación de la virtualidad, parece abarcarlo casi todo. Quien estudia combate la alienación y busca desesperadamente conocerse a sí mismo liberado de toda injusticia y opresión.

Benjamin retoma el teatro natural de Oklahoma de la novela *Amerika* para ejemplificar la redención o el paraíso secularizado, una compañía de teatro que emplea a cualquiera y que tiene una capacidad ilimitada para ofrecer trabajo permanente y estable. A su vez, el ingreso a sus oficinas está precedido por un coro de mujeres que tocan la trompeta vestidas de ángeles, con telas blancas y grandes alas a la espalda. Benjamin interpreta que el teatro es natural en la misma medida en que está redimido. A diferencia de la idea de “naturaleza caída”, relacionada con el pecado original, secularizada en un estado natural de guerra que lleva a la justificación del dominio soberano, la naturaleza en Benjamin es beata. La distinción entre el estudiante y el actor radica en que el último es beato porque recuerda su rol, que es el rol de otro, de una vida pasada, caduca, que ya no le pertenece, mientras que el estudiante no es todavía beato porque sigue luchando contra el olvido en su vida actual. A su vez, que sea una vida pasada o un rol implica que se sitúa desde

la perspectiva mesiánica del fin de la vida, desde el afuera de la vida ya consumada y redimida.

La interpretación del rol, el carácter decidido y delirante de los estudios son una nada que excede al orden de las mediaciones jurídico-dialécticas; son obligados a tal política nihilista si quieren encontrarse a sí mismos y entablar vínculos liberados de las operaciones de apropiación, división y separación del cálculo dialéctico. Indagar en la nada como el actor o el estudiante es la tarea mesiánica que, contra el ocultamiento, enmascaramiento, del olvido conveniente y organizado por la máquina, expone la dimensión inútil, inalienable e inapropiable de la vida.¹²

La cercanía entre los motivos del ensayo kafkiano y el *Fragmento teológico-político* se da en la medida que ambos parten de la intimidad entre naturaleza, redención y nihilismo. La aproximación en el segundo texto puede ser leída como una aproximación mesiánico-nihilista a la historia, esfuerzo compartido, a su vez, por los fragmentos de *Sobre el concepto de historia*.¹³ Allí describe una dialéctica entre lo profano y

¹² Es así que los estudios quizás “hayan sido nada. Y sin embargo están muy cerca de esa nada con la que recién se vuelve útil algo; a saber, el Tao” (II/2, p. 436; Benjamin, 2014, p. 59). Tal idea del tao proviene de Rosenzweig: “El Tao es lo que actúa solo inactivamente, el Dios que se mantiene ‘quietito como un ratoncito’ para que el mundo pueda moverse alrededor de él. Es del todo insustancial; nada hay en él [...]. Más bien, él mismo en todo [...] [,] como la bujía en las radios, como las ventanas en la pared, como el espacio vacío en el recipiente; es lo que, a través del hecho de que es ‘nada’, vuelve a ese algo ‘útil’: el movedor de lo móvil, él mismo inmóvil. Es el no-acto como fundamento primordial del acto” (Rosenzweig, 1988, p. 40).

¹³ Las palabras de Jacob Taubes indican que tal nihilismo no implica la disolución de la teología, sino pensar a la historia desde lo no histórico, a saber, su fin, interrumpiendo todo cierre: “No hay un simple recurso a la teología, sino un tomarla a su servicio para una teoría de la historia, la cual, aun así, no viene a la luz como tal; aún más, es necesario pensarla a partir de un fin: es necesario pensar a la historia a partir del fin. [...] La teología debe ser tomada en servicio en cuanto teología, no debe ser disuelta. Con ‘teología’ se entiende una tendencia bien determinada: la redención. Una palabra que emerge del materialismo histórico en toda su complejidad. No a través de un tratamiento teológico, sino poniendo en cuestión a la inmanencia misma, poniendo en evidencia los elementos que es posible relevar en un ‘relámpago pasajero’ (Tesis V): en definitiva, el hecho de que la inmanencia lleve a un más allá de sí, que haga referencia a elementos impulsantes, a la posibilidad, desarrolla una dinámica que de otro modo permanecería paralizada” (Taubes, 2017, pp. 77-79).

el reino mesiánico, entre el orden histórico y el ultrahistórico, entre el autómatas y el enano jorobado:

Solo el Mesías consume todo acontecer histórico y, en este sentido, primeramente él redime [*erlösen*], consume, crea la relación con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede querer remitir por sí mismo a lo mesiánico. [...] Lo profano no es, entonces, una categoría del reino, pero sí una categoría, la más acertada, de su aproximación más discreta. Pues en la felicidad todo lo terrenal aspira a su ocaso [...] [;] el ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad, ya que mesiánica es la naturaleza a causa de su eterna y total caducidad. Perseguir esta caducidad, incluso para aquellas instancias del hombre que son naturaleza, es la tarea de la política mundial cuyo método ha de llamarse nihilismo (Benjamin, II/I, p. 204; 2009, p. 63).

Tal como señala Hamacher (2013, p. 98), Benjamin presenta una ateología política en la medida en que impide que *escatón* y *telos* se confundan —impide que el reino sea una etapa más de la historia o una forma gubernamental, siguiendo a Ernst Bloch en *El espíritu de la utopía*— y rechaza así que el ámbito del mesianismo sea un resultado del desarrollo de un proceso al interior de la inmanencia intencional de la representación política. El orden jurídico-metafísico, el orden profano, se opone al reino al buscar la felicidad, pero en la misma medida en que se opone, acerca su venida. El rechazo alérgico al reino por parte de lo profano es también parte del método nihilista, ya que el reino se patentiza sobre todo en lo que no es, en los restos y excesos incalculables como el enano jorobado, los detalles del artesano y los estudios que, como el tao, quizás no hayan sido más que nada. Lo mesiánico constituye “un campo atravesado por dos tensiones distintas, por dos redenciones distintas” (Agamben, 2001, p. 84) que, sin embargo, constituyen un umbral o una misma redención integral. Una redención mundana parte de la inmediata intensidad mesiánica del corazón, del sufrimiento y la infelicidad de la alienación, persiguiendo la felicidad, persigue el ocaso de lo profano y, así, afirma la beatitud mesiánica de una eterna caducidad natural; junto con ella se da una *restitutio in integrum*, una redención inmortal y espiritual.

El carácter mundano y contingente de la naturaleza no ha de adecuarse a un principio legal escrito; esta no ha de ser purificada de un pecado original, sino que el ocaso del ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad, y aspirar a tal ritmo “es la tarea de la política mundial, cuyo método ha de llamarse nihilismo” (Benjamin, II/I, p. 204).¹⁴ La redención integral es una perspectiva desde la que se afirma que el reino y la inmortalidad están presentes incluso en la tendencia al ocaso y al fin de la historia de la naturaleza, disposición que pone en duda toda formación soberana que pretende totalizarse sosteniéndose sobre el pecado original.

El nihilismo benjaminiano patentiza la insuficiencia de la redención si se limita a la transitoriedad. En las *Notas para un estudio sobre la categoría de justicia* (de 1916) escribió: “Todo bien, limitado por las estructuras del tiempo y el espacio, tiene un carácter propietario [*Besitzcharackter*] que es una expresión de su transitoriedad. La posesión, sin embargo, en cuanto se encuentra atrapada en la misma finitud, es siempre injusta” (citado en Jacobson, 2003, pp. 166-169; Scholem, 1995, p. 401). Por ello, radicalmente inapropiable y justa es la inmortalidad, ya que excede todo orden soberano basado en el miedo a la muerte. Sea del individuo, de la sociedad o de otro orden jurídico, a saber, la propiedad, es inseparable

¹⁴ El nihilismo mesiánico presentado en el *Fragmento teológico-político* tiene un precedente sumamente temprano en el *Diálogo sobre la religiosidad del presente* (cfr. II/I, p. 16), que expone la impresionante continuidad en las convicciones filosóficas de Benjamin. La intensidad del sufrimiento del corazón mesiánico es, en este texto temprano, la razón por la que el progreso excluye a la religión, ya que la Ilustración es una reivindicación de la indiferencia y la frivolidad bajo el disfraz de la tolerancia. Benjamin señala que es imposible ser feliz de un modo honesto ante la creciente proletarización sin los límites sociales de la religión. La eliminación del ámbito de la justicia incalculable culmina en la reducción de la vida a la máquina “de trabajo destinada a una serie interminable de fines, cada uno de los cuales condiciona al siguiente.” El reconocimiento de la existencia del mal y, por ello, de que no todo es divino se opone decididamente al humanismo inmanentista. El panteísmo enseña la comodidad del que “se siente igualmente bien en el infierno y en el cielo, en la arrogancia y en el escepticismo”. La escucha de los olvidados, del sufrimiento inmediato de los postergados, es el lugar donde la alienación marxista y el amor a los lejanos nietzscheano se cruzan. “Hay que tomar en serio la máxima socialista, hay que admitir que el individuo está forzado y oscurecido en su vida interior; y, a partir de esta situación de necesidad, recuperar una consciencia” (II/I, p. 26).

de un orden soberano basado en el poder de vida y muerte, en el que se decidió adscribir una propiedad a un sujeto y así excluir absolutamente a cualquier otro, que bien podría ser también propietario y, sin embargo, no lo es. La redención integral expone que, aquí y ahora, siempre hay un otro negado en el orden propietario, siempre hay un bien inapropiable en cada bien, y que un vínculo justo con el otro, así como natural y redimido con los bienes, no es el propietario, sino el de la comunidad de los bienes, que emerge del bien espectral que desactiva todos los bienes. Cuando la transitoriedad, al igual que el ocaso de la naturaleza, sea reenviada a un orden mesiánico-inmortal, como sucede en el *Fragmento teológico-político*, cambiará el vínculo con la finitud y podrá ser beata, es decir, justa y feliz.

3. La rememoración: historia, naturaleza, justicia

3.1.

Tal como indicó Michael Löwy (2005, p. 41) con la frase y las comillas en “lo que es llamado ‘materialismo histórico’”, Benjamin se refiere irónicamente a los principales intelectuales de la Segunda y la Tercera Internacional. Ellos consideraban a la historia de modo teleológico y mecanicista, es decir, suponían que a partir del desarrollo de las fuerzas productivas se intensificarían las contradicciones internas al capital, lo que eventualmente culminaría en la crisis última del capitalismo, sea como toma del poder por el proletariado o como reformas que gradualmente transformarían a la sociedad. De alguna manera, tal mitologema proponía que el fin del capitalismo estaba necesaria y científicamente signado. En el fragmento XI, la crítica a la perspectiva teleológica del progreso necesario de la historia aparece estrechamente vinculada con los progresos técnicos en el dominio de la naturaleza: “No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase obrera alemana como la idea [*die Meinung*] de que *ella* nada con la corriente. El desarrollo técnico era para la clase obrera el declive de la corriente con la que creía nadar [*mit dem sie zu schwimmen meinte*]” (I/3, p. 698).

Tal corriente histórica no hace más que producir el confort, la anestesia y la tranquilidad que requiere el orden establecido. A la idea de “historia” como una máquina con un *telos* que inevitablemente nos lleva al progreso o a la sociedad sin clases le corresponde una idea de “trabajo” como explotación de la naturaleza en la que la historia progresa

a medida que la naturaleza deviene crecientemente un recurso, a la que el marxismo le ha opuesto una crítica de la explotación del proletariado. Benjamin sugiere una nueva idea de “trabajo” y de “naturaleza” atenta a las posibilidades de las criaturas que la habitan y a la gratuidad de la naturaleza: “Un trabajo que es capaz, muy lejos de explotar la naturaleza, de dar a luz a las criaturas que dormitan como posibilidades en su seno. Con este corrompido concepto de trabajo se complementa *el* de aquella naturaleza que, según expresa Dietzgen, ‘está ahí gratis’” (I/3, p. 699).¹⁵ La perspectiva de la crítica expone a la naturaleza en su elemento neutro, más allá de la mediación y el dominio del sujeto-objeto, esto es, como medio ni subjetivo ni objetivo, inmediatamente gratuito, inapropiable y justo. Mesianica es la aproximación hacia la naturaleza como potencia inapropiable, ya no como recurso ni como *natura lapsa*.

En una nota complementaria a *Sobre el concepto de historia* señala que el “‘carácter científico’ de la historia [se paga] con la completa erradicación de todo aquello que recuerde su determinación original como rememoración [*Eingedenken*]” (I/3, p. 1231). En este caso, la teología es la experiencia de la rememoración.¹⁶

Lo que la ciencia ha “establecido” puede modificarlo la rememoración [*Eingedenken*]. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, del mismo modo

¹⁵ Gianni Carchia enlaza de modo brillante este pasaje con la idea de “crítica” presentada por Benjamin en *El concepto de crítica en el romanticismo alemán*: “Novalis afirmaba del experimentador auténtico que la naturaleza ‘se revela tanto más cumplidamente a través de él cuanto más armónica es su constitución con ella’”; es así que Benjamin sugiere que “la crítica es mucho menos el juicio de una obra que el método de su cumplimiento” (Carchia, 2009, pp. 30-32). Crítica y justicia, entonces, constituyen el método nihilista de la redención en la medida que llevan a cumplimiento la obra y la naturaleza, dando con una zona neutra o un medio puro más allá de la escisión entre sujeto y objeto.

¹⁶ Benjamin, en una carta dirigida a Gretel Adorno en abril de 1940, única oportunidad en la que se expresó detenidamente sobre las “Tesis”, señaló como su problema “el problema del recuerdo (y del olvido)” (I/3, p. 1226).

que no debemos intentar escribirla con conceptos inmediatamente teológicos (V/1, p. 589).¹⁷

No se trata de eliminar a la teología en favor de un “carácter científico” ni que el papel secante absorba toda la tinta, ya que esto implicaría eliminar la rememoración y, junto con ella, la tarea mesiánica. El motivo de la inversión consiste en la “irrupción de la conciencia despierta”, un “giro copernicano” de la visión histórica por la cual la política obtiene el primado sobre la historia. El hecho deja de ser homogéneo y vacío, y pasa a ser “la tarea del recuerdo” (V/1, p. 490) constatar lo que nos sobrevino. La rememoración constituye un despertar en el que la política obtiene la prioridad sobre la historia. Ella constata el *ahora de la cognoscibilidad*. Lejos de ser un proceso automático del orden de un puro presente calculable, en la rememoración se trata del vuelco dialéctico

del despertar, en el que la política obtiene el primado sobre la historia y, así, no hay hecho que no sea planteado desde lo profano que tiende a su ocaso. En la misma dirección indica que “[e]l nuevo método dialéctico de la historiografía se presenta como el arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que en verdad se refiere ese sueño que llamamos pasado” (V/1, p. 491). El presente de la vigilia sueña el pasado y, así, en el umbral entre el sueño y la vigilia, la teología es el vuelco dialéctico que interrumpe la rigidez del hecho y la inmanencia, en favor de una conspiración secreta que tiende a la redención de lo

¹⁷ Este fragmento es una respuesta a las críticas de Horkheimer de la idea de redimir el pasado inconcluso. Tal como reconstruyó Florencia Abadi, Horkheimer indicó que las injusticias del pasado han sucedido absolutamente; su reparación es relativizarlas y ningún futuro de eterna bienaventuraza podrá repararlas. Aún más, la rememoración culmina en la idea teológica del Juicio Final. Abadi contesta que: “Como hemos visto en la tesis XII, la acción se nutre ‘de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los nietos liberados’. Las revoluciones recuerdan siempre algún tiempo pretérito [...]. En definitiva, que el pasado ‘concierna’ al presente es la marca de su inconclusión: de estar cerrado, su recuerdo no podría ser más que *registro*. El sujeto del conocimiento histórico no *registra* el dolor, lo *recuerda*, se nutre de él en el presente. Los muertos ‘no están a salvo’: aun muertos —no se niega la muerte— se encuentran en peligro” (Abadi, 2014, pp. 181-182). Sin embargo, es posible señalar, en vinculación con la redención integral que incluye a la inmortalidad, que es posible pensar en la reparación de la rememoración, no solo desde un presente revolucionario, sino también a partir de una reparación desde un ámbito inmortal que excede al de la finitud.

que restó incumplido entre el sueño y la vigilia, el enano jorobado y el autómatas, la justicia y el derecho, la naturaleza y la criatura.

3.2.

Benjamin tematizó la tensión entre derecho y justicia a través del nihilismo en las *Notas para un estudio sobre la categoría de justicia*:

Todo bien, limitado por las estructuras del tiempo y el espacio, tiene un carácter propietario [*Besitzcharackter*] que es una expresión de su transitoriedad. La posesión, sin embargo, en cuanto se encuentra atrapada en la misma finitud, es siempre injusta. Por ello ningún orden propietario puede conducir hacia la justicia. Aún más, allí yace la condición de un bien que no puede ser poseído [*nicht Besitz sein kann*]. Este es el bien a través del cual todos los bienes devienen inapropiables [*besitzlos*] (citado en Jacobson, 2003, pp. 166-169; Scholem, 1995, p. 401).

Todo bien mundano, limitado espacial y temporalmente, tiene un carácter posesivo que es índice o signatura de su transitoriedad, su finitud, y esto resulta injusto. El método nihilista patentiza la injusticia de la finitud que obliga a la posesión para reenviarla hacia la redención integral, en este caso, lo inapropiable. La justicia, por el contrario, en cuanto estado del mundo realizado tal como en la mente divina, es del orden de lo inapropiable: se trata del bien a través del cual todos los bienes devienen inapropiables. La distinción entre derecho y justicia es patentizada por Benjamin a partir de una reflexión conceptual, así como también rememorando su diferencia en diversas lenguas: *ius/fas*, *themis/dike*, *mishpat/tzedek*.¹⁸ Un derecho basado en la justicia no puede partir de

¹⁸ Scholem anota en sus diarios una lectura del pasaje desde la *tzedek*. Existe una resonancia de tal mandato de justicia en un antiguo dicho hebreo: “*tzadikim yashkinu shekhinah ba-aretz*” (‘los justos permiten que la *Shekhinah* habite en la tierra’). La *tzedek* refiere al estado divino de justicia, que es sin nada más, mientras que *tzadik* sería la práctica mundana de la justicia, y *tz’dakah* refiere a la práctica mundana de los justos. Scholem subraya las paradojas de la justicia: en su carácter puro y absoluto no hace nada; al igual que la verdad, no es una virtud practicable. Aun así, la justicia y la verdad, en su carácter absoluto,

la necesidad de posesión de una serie de bienes para un individuo, sino del derecho al bien de los bienes.

Así como la crítica libera a las formas eternas del mito del derecho abriéndolas a nuevos usos, también libera al derecho del derecho. El derecho al bien de los bienes impide la clausura propietaria a partir de una categoría ética de los medios puros que no puede ser nunca individual o soberana: la justicia. Ella excede tanto a la voluntad de un sujeto como a sus virtudes, a la demanda tanto individual como colectiva o social: es una categoría ética que refiere a un estado justo del mundo en el que el funcionamiento de la máquina dialéctico-jurídica se ha interrumpido. La justicia no es nada social ni jurídico, así como lo mesiánico no es nada histórico; antes bien, es la destitución de toda propiedad que se da cuando se patentiza la presencia del reino, incluso a través de la plegaria del *Pater noster*: “es el impulso por transformar al mundo en el bien más alto [...]. La justicia es el lado ético de la lucha [...]. ‘Padre nuestro: no nos dejes caer en tentación y redímnos del mal’, un reino viene (dos palabras ilegibles), es el pedir justicia, pedir un estado justo del mundo” (Benjamin, citado en Jacobson, 2003, pp. 168-169; cfr. Scholem, 1995, p. 401).

La perspectiva ontoteológica y esencialista de la historia creyó que el socialismo o el comunismo serían alcanzados siguiendo la corriente del progreso de la historia basado en el dominio de la naturaleza, al que se le exigía una redistribución equitativa según las necesidades de cada individuo —lo cual es imprescindible pero resulta todavía atado a los fundamentos de la lógica propietaria y finita—. A diferencia de la clausura del derecho, el individuo y sus propiedades, el materialismo se abre a la historia, a la naturaleza y al derecho desde la radical accidentalidad de la finitud, afirmando un antagonismo que se pone del lado ético de la lucha, a saber, la lucha por el derecho a lo inapropiable, la lucha por un estado justo del mundo y a la altura del despertar que resguarda la potencia sin acto de la naturaleza.

hacen posible la revolución, si bien de modo limitado, ya que la “verdad está limitada por su aparición irónica (que es la única fuerza impulsora)” (Scholem, 1990, pp. 211; cfr. Jacobson, 2003, p. 181). La justicia en cuanto demanda es la más catastrófica; la *tz’dakah* como estado del mundo es la virtud de la *Gewalt* (‘violencia’ o ‘autoridad’). Los *tzadikim* la llevan adelante. La violencia revolucionaria de la justicia no puede ser la exigencia de un individuo, sino de una comunidad.

4. El enano jorobado: olvido, recapitulación, plegaria

4.1.

La teología tiene por tarea mesiánica la rememoración inmortal que, atenta al sufrimiento del pasado, lleva a cumplimiento sus sueños contribuyendo a un estado justo del mundo. ¿Pero por qué la teología es alegorizada como un enano jorobado? El hombrecito jorobado aparece en el Kafka benjaminiano como el arquetipo de la deformidad, la vida desajustada, del peso que llevan sobre la espalda los olvidados:

Lo olvidado [...] no es nunca algo puramente individual. Cada olvido se mezcla con lo olvidado del mundo prehistórico, establece con él conexiones innumerables, inciertas, cambiantes, formando siempre nuevos engendros. [...] Odradek es la forma que las cosas adoptan en el olvido. Están distorsionadas [*entstellt*] [...]. Pero estas figuras de Kafka están conectadas a través de una larga serie de formas [*Gestalten*] con el arquetipo de la deformidad: el jorobado [*verbunden mit dem Urbilde der Entstellung, dem Buckligen*] [...]. Es evidente que aquí estar cargado va de la mano con el olvido: el olvido del que duerme. En “El hombrecito jorobado” [*Im “Bucklichen Männlein”*], la canción popular ha simbolizado lo mismo. Este hombrecito es el residente de la vida distorsionada; desaparecerá cuando llegue el Mesías, de quien ha dicho un gran rabino que no quería transformar el mundo con violencia, sino que solamente lo arreglará [*zurechtstellen*] en una diminuta proporción (Benjamin, II/2, pp. 431-432; 2014, pp. 55-56).¹⁹

¹⁹ “Aquí es necesaria una pequeña digresión sobre los términos en alemán utilizados por Benjamin, que en todos los casos contienen la raíz del verbo ‘stellen’ que significa colocar. Así el adjetivo ‘entstellt’ puede traducirse por desfigurado o deformado pero también por descolocado, y el sustantivo ‘Entstellung’ puede verse por desfiguración o deformación (o eventualmente descolocación), en tanto que el verbo vinculado a la tarea de la redención es

Benjamin indica que lo olvidado no es algo meramente individual, es decir, histórico, sino que guarda un vínculo con una zona prehistórica (*vorweltlich*, ‘premundana’, por fuera del ser y el mundo, pero también previa a la escritura del derecho), un *a priori* que fractura la historia, posibilitando su crítica. Lo olvidado puede ser monstruoso, como Odradek, pero también lleva “en descenso hacia los animales [...] [;] son [...] el receptáculo del olvido [...] [;] entre todas las criaturas de Kafka, son los animales los que más a menudo se ponen a meditar. Lo que la corrupción es en el derecho, es en el pensamiento de los animales la angustia. Esta angustia echa a perder los hechos y sin embargo es lo único esperanzador en ellos” (Benjamin, II/2, p. 430; 2014, p. 54). La perspectiva de la crítica no solo es la puerta de la justicia, sino también la angustia ante la injusticia llamada “derecho” que sienten los vivientes más olvidados, los animales. No son la meta, al igual que el Mesías, pero no es posible que el reino llegue sin ellos. Ellos son sometidos a toda clase de espantos y terrores: torturados, viviseccionados y asesinados en masa en la medida en que son olvidados —¿podríamos tolerar el recuerdo, la escucha de la plegaria de cada animal?— así como tampoco construyen sus vidas buscando imponerse al olvido mediante la lógica de la sacralización, el museo o la gloria. La serie de figuras kafkianas —los animales, Odradek, el gran topo, el cazador Gracchus, K., Samsa, los estudiantes, etc.— constituyen una constelación de elementos heterogéneos bajo el arquetipo del jorobado. Quien encorva la cabeza, distorsiona la figura recta y erecta del derecho. Quien carga el peso de la culpa destinal del derecho escrita en su cuerpo como en “La colonia penitenciaria”, de un proceso sin sentencia cuya indefinición se vuelve una sentencia, es parte de lo negado por la afirmación del derecho y la dialéctica.

El hombrecito jorobado habita la vida desajustada y, a la vez, anuncia la vida que viene. El Mesías quitará su peso y podrá vivir ligero y feliz. Benjamin afirma en sus apuntes:

Que el concepto de distorsión [*Entstellung*] en la representación de Kafka tiene una función doble y cuál es lo muestra esa tradición judía según la cual el mundo,

‘zurechtstellen’ que sería volver a dar formar o figura, o volver a colocar en su lugar” (Di Pego, 2018, p. 220). A su vez, la redención está estrechamente con la suspensión (*Stillstellung*) de la dialéctica.

con la llegada del Mesías, no ha de modificarse por completo, sino que será en todo “un poquito” distinto de lo que era. Nos comportamos como si viviéramos en el reino de los mil años (Benjamin, 1981, p. 126; 2014, p. 170).²⁰

La afirmación con respecto al reino milenarismo desaparece en la versión final del ensayo, quizás porque implica ya un reino de los justos junto al mesías resurrecto y, así, el fin de la distorsión y el peso del jorobado.²¹ Es posible remontar tal idea de desajuste al apóstol Pablo, quien señaló en 1 Co. 13, 12: “Si ahora vemos confusamente, como en un espejo, entonces veremos cara a cara. Si ahora tengo un conocimiento imperfecto, entonces conoceré tal como Dios me ha conocido”. La posibilidad de tal redención está en la atención. Por ello, el hombrecito jorobado, la canción popular infantil, termina con los siguientes versos: “Querido niño, ay te lo pido, / reza también por el hombrecito” (VII/1, p. 430). Benjamin sugiere que, si bien no sabemos si Kafka rezaba, sin dudas le era propio el rezo del alma: la atención en la que incluyó a toda criatura.

²⁰ Es posible considerar este pasaje como un elemento cristiano clave en el pensamiento benjaminiano. Lo mismo sucede con la presencia del reino mesiánico, así como el padre nuestro en las *Notas para un estudio de la categoría de justicia*.

²¹ El reino milenarismo remite a una tradición teológica, considerada herética, que afirma la beatitud de esta vida, es decir, la posibilidad de un retorno al Jardín del Edén a contrapelo de la tradición del pecado original. Giorgio Agamben mostró cómo la posibilidad de la beatitud terrenal —aquella esfera que Scholem sugiere que Benjamin intuyó tal como los primeros profetas— está presente en Padres de la Iglesia como Orígenes y, eventualmente, ha sido disputada por Agustín y Tomás mediante la identificación del reino con la Iglesia. El reino milenarismo es el jardín sobre la tierra. Su principal expositor es Ireneo. Él refuta la interpretación alegórica de *Apocalipsis* 20, 1-6. Allí se narra que un ángel con la llave del abismo y una gran cadena encerrará a Satanás por mil años en el abismo, de modo tal que no podrá engañar a ninguna nación. Luego advendrá la primera resurrección, en la que los justos reinarán con Cristo por mil años. Ireneo tiene la “exigencia irrenunciable de una realidad terrenal de la redención, en la medida en que en esta está inmediatamente en cuestión el mismo estatuto originario de la creación” (Agamben, 2019, pp. 110). En ella se redime a la naturaleza humana y se restituye a su integridad original, previa a la segunda resurrección y la segunda beatitud luego del fin de los tiempos.

4.2.

La figura del jorobado se encuentra, una vez más, hacia el final de *Infancia en Berlín* (de 1938). Se trata de un lugar clave. A lo largo de las distintas versiones del manuscrito, Benjamin siempre lo mantuvo como final del libro. No podría haber sido de otra manera. El último relato del libro se llama “El hombrecito jorobado” [*Das Bucklichte Männlein*] (IV/1, p. 302), relato en el que el jorobadito cumple la tarea mesiánica de la recapitulación de los fragmentos y las ruinas propios del incesante ocaso del tiempo. A su vez, el motivo del aura es vinculado con la distorsión que produce el hombrecito al mirar las cosas y al niño. El aura es aquella experiencia de un inapropiable: cuando “un hombre, un animal o un ser inanimado alza su mirada ante la nuestra nos lleva, en primer lugar, lejos; su mirada sueña, nos arrastra a su sueño. El aura es el manifestarse de una lejanía, sin importar lo cercana que sea” (Benjamin, 2012c, p. 305). Benjamin narra la experiencia infantil usando tácitamente la idea de “aura” en sus elementos de lejanía inacercable, mirada y sueño. Recuerda cómo le gustaba mirar durante los paseos a través de rejas horizontales, aun cuando “debajo se abriera un pozo” hacia las profundidades de los tragaluces de los sótanos. Podía llevarlo a la visión de un canario, una lámpara o un habitante. Cuando había anhelado durante el día tal visión, a la noche siguiente llegaban en sueños las miradas de “gnomos de gorras puntiagudas” que lo aprisionaban. Ellos eran amigos del hombrecito jorobado, quien tenía una mirada muy particular. Benjamin narra en primera persona que la madre le decía:

“El torpe manda saludos” [...] decía cuando yo había roto algo o algo se había caído. Y ahora entiendo de lo que hablaba. Hablaba del hombrecito jorobado [*vom bucklichten Männlein*] que me había mirado. Aquel a quien mira este hombrecito, no presta atención. Ni a sí mismo ni tampoco al hombrecito. Queda desconcertado ante un montón de trozos [...] pasado un año, del jardín se hacía un jardincito, de mi cuarto un cuartito, y un banquito de mi banco. Se achicaban y era como si les creciera una joroba, que las hacía compenetrarse con el hombrecito. El hombrecito se me anticipaba en todas partes. Solícitamente se cruzaba en mi camino. Pero

más allá de eso no me hacía nada este gris funcionario, más que recaudar, de cualquier cosa que yo alcanzara, la media parte que le tocaba al olvido [*den Halbpact des Vergessens einzutreiben*] (Benjamin, 2016, p. 202; VII/1, p. 430).

Hannah Arendt asoció al enano jorobado con los sufrimientos padecidos por Benjamin a lo largo de su vida,²² e incluso sugirió que el gris funcionario del olvido era una referencia a los burócratas nazis que lo persiguieron. Sin embargo, es posible otra lectura a partir de una exposición mesiánica del hombrecito. No se trata del olvido humano individual o social, ni tampoco del olvido selectivo de los burócratas. Por el contrario, “el olvido siempre concierne a lo mejor, pues concierne a la posibilidad de la redención [*Erlösung*]” (II/2, p. 434). Él incluso afecta a las cosas, miniaturizándolas, haciéndolas trizas e incluso encorvándolas. En un pasaje sumamente relevante, el enano jorobado cumple la tarea mesiánica de la recapitulación, a saber, puede ver la vida desde la muerte y el fin: “Pienso que toda la vida que dicen que pasa ante los ojos del moribundo se compone de las imágenes que el hombrecito tiene de todos nosotros. Pasan corriendo como esas hojas de los libritos de encuadernación prieta que fueron los precursores de nuestros

²² “Cualquiera que sea el momento en que uno observe la vida de Benjamin, uno va a encontrar al pequeño jorobado. Mucho antes del Tercer Reich, ya estaba jugando sus trampas” (Arendt, 2007, p. 16). Hannah Arendt no lo explicita en su introducción de 1968 a *Illuminations*, pero fue Theodor W. Adorno quien indicó previamente, en la primera edición de 1950 de *Berliner Kindheit*, que el libro fue escrito bajo “la sombra del Reich de Hitler” (en Benjamin, 2010a, p. 111). Sin embargo, a diferencia de Arendt, Adorno caracteriza al hombrecito jorobado como un condenado y señala que su figura “recoge lo que se perdió para siempre” [*das Unwiederbringliche einsammelt*] (en Benjamin, 2010a, p. 111), y que la del narrador “se parece a Rumpelstizchen, que solo puede vivir mientras nadie sepa cómo se llama y es él mismo quien nos revela su nombre. El ambiente de los escenarios que empieza a tomar vida en la exposición [*Darstellung*] de Benjamin es mortífero. Sobre ellos cae la mirada del condenado, y como condenados los percibe” (en Benjamin, 2010a, p. 112). A su vez, no deja de lado que “el estallido de la desesperación descubre el país de las hadas” (en Benjamin, 2010a, p. 112), e incluso entre las miniaturas siniestras de su infancia, “Benjamin seguía siendo el custodio de la Filosofía, el príncipe de los enanos [*der Fürst der Zwerge*]” (en Benjamin, 2010a, p. 112), en clara referencia al enano jorobado.

cinematógrafos" (IV/1, p. 304).²³ El tiempo mesiánico, como tiempo del fin en cada instante presente, está constituido en parte decisiva por la recapitulación, que se patentiza en una tensión entre presente y pasado en la que todo el pasado está contenido en el presente, puesto como un resto apto para ser redimido. Agamben expone el vínculo entre recapitulación y muerte como experiencia:

[...] en la que en un instante ven desfilar delante a sus propios ojos en una vertiginosa abreviación su existencia entera. Como en este caso, también en la recapitulación mesiánica está en cuestión algo como una memoria— pero se trata de una memoria particular, que tiene que ver únicamente con la economía de la salvación (¿pero no se puede decir esto de toda memoria?). La memoria aparece como una propedéutica y una anticipación de la salvación (Agamben, 2000, p. 76).

Toda la infancia de Benjamin es recapitulada en la vertiginosa mirada del jorobado, responsable de los restos de la memoria, y especialmente de ellos en cuanto "representantes del Paraíso" (I/3, p. 1243).²⁴

²³ Este fragmento se encuentra en la primera edición póstuma de Theodor W. Adorno, en el cuarto volumen de los *GS* —realizado a partir de diversos manuscritos por el editor, Tillman Rexroth—, así como en el manuscrito *Felicitas-Exemplar* (2012a), pero ya no aparece en *Fassung letzter Hand*, versión encontrada por Giorgio Agamben y publicada en el séptimo volumen de los *GS*, así como individualmente. La eliminación de este fragmento tan decisivo por parte de Benjamin merecería un minucioso análisis.

²⁴ Gianni Carchia elabora, a partir de la teoría de los colores, una importante caracterización en torno a una metafísica de la infancia desde la imaginación, la visión y su carácter paradisiaco o post-histórico. "La *Phantasie* benjaminiana es, por excelencia, imaginación sin imágenes, matriz, surgente, tomada y aferrada en su pura potencialidad, más acá de su objetivación. La *Phantasie* se abre para nosotros, en su pureza, solo en una contemplación absolutamente inintencional del color, como aquella que se dona al niño antes de su sujeción a las formas y a los significados, es por lo tanto el contrario exacto de una libre y desplegada creatividad. 'Unschöpferisch', precisamente la define Benjamin (VI 109). Ella es 'reine Empfängnis', nacida del 'genio del olvido' (VI 116-117). Su fuerza no es aquella de la producción, sino más bien aquella de la ascesis. 'Sin imágenes', como recita una memorable *Kurze Schatte*, ella es 'el refugio de todas las imágenes' (VI, IV/1 370)" (Carchia, 2009, p. 158). En la imagen dialéctica, la sangrienta máquina

Así se hallaba a menudo el hombrecito. Sólo que yo nunca lo vi. Era él quien siempre me veía a mí. Me veía en mi escondite y ante la jaula de la nutria, en las mañanas de invierno y ante el teléfono en el pasillo de la cocina, sobre el Brauhausberg con las mariposas y sobre mi pista de hielo con la música de las bandas (Benjamin, 2016, p. 202; VII/1, p. 430).

Lo que anticipa el hombrecito es la salvación, el fin de los tiempos y, así, la plena presencia del reino, la justicia y la sociedad sin clases; por ello, no es posible ver su mirada, ya que esto implicaría poder vislumbrar de un modo total y absoluto la redención, aunque sí percibir su particular aura entre los fragmentos en los que relampaguea la existencia libre de toda alienación.²⁵ Sin embargo, en la madurez de Benjamin, él parece haber renunciado a su tarea mesiánica: “Hace tiempo que ha abdicado. Pero su voz, que es como el zumbido del capuchón de incandescencia del gas, me susurra estas palabras a través del umbral del siglo: ‘Querido niño, ay te lo pido, / reza también por el hombrecito’” [*Liebes Kindlein ach, ich bitt’*

dialéctica se ha detenido: allí emerge la constelación teológico-filosófica de la primera tesis.

²⁵ Miriam Bratu Hansen (2008), siguiendo a Giorgio Agamben en “Walter Benjamin y lo demoníaco” (Agamben, 2005, pp. 215-220), vinculó el aura y el fragmento de existencia kafkiano con la noción hebrea de *tzelem*. Scholem le dedicó un estudio ejemplar llamado *Zelem; la representación del cuerpo astral*. Agamben señala que en la idea de *tzelem* se encuentra el motivo pagano y neoplatónico del *idios daimon* de cada hombre junto a aquel, hebreo, de la imagen celeste, *demut* o *tzelem*, que se encuentra en Génesis 1, 27: “Dios creó al hombre en su *tzelem*, en el *tzelem* de Dios él lo creó”; para los cabalistas, se trata de la originaria imagen o forma angélica, y luego cuerpo astral, a partir de la cual el hombre es creado. Siguiendo a Scholem, es posible sugerir que se trata de la perspectiva redimida y liberada de un hombre, así como del carácter profético en el que se vislumbra un encuentro entre la forma originaria del ángel con su copia terrenal y, así, le narra su futuro. Este motivo está desarrollado en el artículo “Una explicación cabalística de la profecía como autoencuentro” (publicado en 1930) de Scholem, el cual Benjamin describió como una mina de oro en Noviembre de 1930. Es en este momento que Benjamin introduce el concepto de “aura” en su obra — por ejemplo, en una *Pequeña historia de la fotografía* (de 1931)—. La perspectiva del *tzelem* no es otra que aquella de los fragmentos de existencia, es decir, del aura, que la investigación kafkiana permite indagar a contrapelo de la creciente alienación.

/ *Bet fürs bucklig' Männlein mit!*] (VII/1, p. 430). El vínculo entre Benjamin y el hombrecito cambia radicalmente: en su madurez, el jorobadito deja de mirarlo, deja de prestarle aquella atención²⁶ recapituladora propia del vínculo mesiánico y, a la vez, Benjamin, puede dar con el nombre del jorobadito: “el torpe”. Benjamin, en su madurez, puede atender a la plegaria del hombrecito, tiene una responsabilidad con los olvidados, los monstruos y los animales: puede escuchar la plegaria, recordar el reino y al enano jorobado para llevar, eventualmente, al materialismo a su triunfo o dejar que la corriente teleológica y técnica los destruya. Benjamin indica una metafísica y un mesianismo de la infancia en los que la redención opera de modo absolutamente inintencional, tal como sucedía en el Jardín. En la infancia, liberada de la concepción burguesa que la reduce al heredero (III/1, p. 206),²⁷ la mirada del jorobado realiza la recapitulación y, a la vez, impide la atención: es índice de que los niños viven en la ligereza redimida de quien no carga con la negatividad

²⁶ Werner Hamacher, en “Plegarias del arco”, comentó el mismo pasaje en conjunción con la sección dedicada al hombrecito jorobado en el ensayo kafkiano del que nos ocupamos en la primera sección; también lo interpretó desde Paul Celan, la atención en René Descartes y Malebranche —citado por Benjamin— y sugirió su genealogía paulina. Hamacher explica que el llamado “presten atención” es un resto que precede al lenguaje comunicativo: la interpelación se dirige al que está en el porvenir y al que no es, que todavía no escucha y que, cuando lo haga, no podrá compensar no haberlo hecho. Se trata de un índice de la lengua pura, muda, que nadie escucha y que no se dirige a nadie ni viene de nadie. La mirada del monstruoso hombrecito jorobado, que impide la atención y que se ocupa de la media parte del olvido, lejos de ser un totalitarismo del olvido, es la dimensión del resto que impide la clausura totalitaria, abriendo la plegaria a los olvidados; interrupción heterológica, absolutamente posible e irrealizable. “Cuando se va a rezar, no es primero el hombrecito *por* el que se reza, sino que interrumpe la plegaria antes incluso de que haya empezado y su discurso no es un discurso completo, sino a medias [...] ;] la plegaria no puede ser la confiada entrega a la gracia todopoderosa, sino sólo la quebrada intercesión en el impotente quebramiento. Se reza para aquello que no puede rezar por sí mismo [...]. Desde el comienzo no puede sino estar librada a otro que no es *a ella misma* y exponerse en ese otro: suspender y fracasar. Sólo así puede articularse en la plegaria el deseo que aún es el deseo de salvar lo fracasado, y salvarlo *como* fracasado en su fracaso” (Hamacher, 2013, pp. 233-234).

²⁷ Un estudio detallado en torno a la experiencia infantil proletaria, en contraposición al acercamiento iluminista y burgués, se encuentra en el segundo capítulo de Belforte (2016).

de la muerte ni con el peso del juicio. La infancia es el lugar del aura en la medida en que “los niños no se avergüenzan, ya que no tienen reflexión, sino solo visión” (VI, p. 112). El hombrecito les exige a los adultos interrumpir su lógica calculadora y utilitarista a través de una plegaria que ponga la atención en cada criatura olvidada, ya que solo así se podrá redimir la distorsión y aligerar el peso en los hombros del jorobadito. Quizás solo los ayudantes que han perdido el lugar de rezo, es decir, que han destituido el vínculo entre la vida del reino y la institución, puedan atenderlo.

4.3.

Un paso más: el jorobado no es solamente el arquetipo de la deformidad y el olvido, sino de la espectralidad, es decir, de la posibilidad clandestina e invisible de otro mundo, de un estado justo del mundo. En una nota complementaria a *Sobre el concepto de historia*, indica:

El materialista histórico, que investiga la estructura de la historia, utiliza a su modo una especie de análisis espectral [*eine Art von Spektralanalyse*]. Como los físicos constatan en el espectro solar [*Sonnenspektrum*] los rayos ultravioletas, del mismo modo, él constata una débil potencia mesiánica en la historia. Quien quiera saber en qué condición se encuentra la “humanidad redimida”, en qué condición se encuentra el ingreso a tal estado, y cuándo se puede contar [*rechnen*] con ella plantea preguntas para las que no hay respuesta. Del mismo modo puede, entonces, preguntar qué colores tienen destellos ultravioletas (I/3, p. 1232).

La tarea del materialista es la de constatar en la historia una débil potencia mesiánica. Quien la interroga buscando cazarla, dominarla, someterla a condiciones económicas y calculables, quedará sin respuesta, ya que el análisis espectral es un nihilismo que no indica nada, nada más que una débil potencia inapropiable que pasa de generación en generación en cada promesa de felicidad, deseo un trunco sufrimiento padecido que espera su redención. El análisis espectral se vincula con la historia más allá de la lógica aditiva basada en un tiempo homogéneo, vacío y lineal. En cambio, el análisis espectral, al igual que la Torá y la plegaria, se vinculan con un porvenir en el que en cada instante estaba presente “la pequeña puerta por la que podía entrar el

Mesías" (Benjamin, I/2, p. 704; 2009, p. 152). Tal como en el color no se encuentra al rayo ultravioleta, en la historia no se encuentra al Mesías, sino su puerta, su joroba y su espectro: el materialismo científico es un espectralismo teológico.

5. Recapitulación. La constelación teológica-filosófica: nihilismo, rememoración y distorsión

Al inicio del artículo se sostuvo que en *Sobre el concepto de historia* restan los destellos de una aproximación nihilista y mesiánica a la teología, la historia, la justicia y la naturaleza con la potencia de interrumpir la creciente clausura del orden metafísico-jurídico. Por ello, interpretamos el primer fragmento en el que el triunfo del materialismo depende de un autómatas controlado por un enano jorobado asociado con la teología desde la perspectiva de la presencia inmediata, espectral y fragmentaria del reino mesiánico. El movimiento de las piezas de ajedrez por el enano en el autómatas no es el movimiento de la dialéctica que mecánicamente resuelve y fagocita la heterología y la negatividad en una unidad positiva e inmanente, sino, por el contrario, el impulso de una no acción que interrumpe todo automatismo dialéctico. Tal detención afirma la beatitud inmediata del reino y de la naturaleza en su eterna caducidad nihilista. A lo largo del artículo se expuso la intimidad entre la crítica materialista y la teología en cuanto figuras de la puerta de la justicia en la que el reino mesiánico está entre nosotros aquí y ahora, y que, a la vez, impide el anquilosamiento filosófico en lo meramente calculable e inmanente sosteniendo que la vida que todavía no es, la vida que viene, una vez liberada de la escritura, la ley y el lugar de rezo, será mejor, feliz, beata y ligera.

En la primera sección se expuso el vínculo entre la teología, el materialismo, la máquina, la mitología, la ley y la escritura. Se trató la orientación existencial del estudio, ejemplificado por el derecho estudiado, pero no practicado, por el abogado Bucéfalo, un esbozo del nihilismo como método de la política que viene. Se señaló la insuficiencia de la escritura, especialmente por su lazo con la ley, y el desafío que constituye para los estudiantes que buscan liberarse de la alienación y lograr, eventualmente, la liberación de la máquina-escritura, así como su contraste con el actor y los ayudantes ya redimidos, ya liberados del peso sobre sus espaldas. Se habló de las figuras desajustadas del estudiante, el enano jorobado y Bucéfalo, en las que la redención y el

reino se dan fragmentariamente como una nada real que excede al orden profano e histórico de las mediaciones de la máquina jurídico-dialéctica y permiten así el triunfo del materialismo. En la segunda sección, dedicada a la rememoración, que permite redimir el pasado, se hizo un acercamiento a la historia y a la naturaleza desde el carácter inapropiable e injuridificable de un estado justo del mundo, no casualmente caracterizado por Benjamin a través de la plegaria del *Pater Noster*, que llama a la venida del reino. En la tercera sección se trató en términos de mesianismo —a diferencia de Arendt— al enano jorobado, que a partir de los márgenes invisibles conserva “la media parte que toca al olvido”, es decir, cada instante tal como se ve desde aquella puerta espectral de la justicia que es el instante antes de la muerte, así como llama a la plegaria sin plegaria, a la atención liberada del lugar de rezo, por cada viviente, mortal, inmortal y espectro.

Bibliografía

- Abadi, F. (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Miño y Dávila Editores.
- Adorno, W. T. y Horkheimer, M. (2004). *Briefwechsel 1927-1969. Band II: 1938-1944*. C. Gödde y H. Lonitz (eds.). Suhrkamp.
- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri.
- ____ (2001). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri.
- ____ (2003). *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri.
- ____ (2005). *Potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Neri Pozza Editore.
- ____ (2019). *Il Regno e il Giardino*. Neri Pozza Editore.
- ____ (2020). *Potenza destituente e critica della realizzazione. Pólemos*, 1(1), 15-24.
- Arendt, H. (2007). *Walter Benjamin. 1892-1940*. En. H. Arendt, *Illuminations. Essays and Reflections*. (pp. 1-58). Schocken Books.
- Balcarce, G. (2014). *Walter Benjamin y la aporía de los dos mesianismos. Es necesario despertar para hacer la revolución. Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, 70. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602014000100001>.
- Bratu Hansen, M. (2008). *Benjamin's Aura. Critical Inquiry*, 34(2), 336-375.
- Belforte, M. (2016). *Política de la embriaguez: infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras [de la Universidad de Buenos Aires].

- Benjamin, W. (1972). *Gesammelte Schriften. Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Band IV.1.* T. Rexroth (ed.). Suhrkamp.
- (1974a). *Gesammelte Schriften. Abhandlungen. Band I.1.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- (1974b). *Gesammelte Schriften. Abhandlungen. Band I.2.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- (1974c). *Gesammelte Schriften. Abhandlungen. Band I.3.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- (1977a). *Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge. Band II.1.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- (1977b). *Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge. Band II.2.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- (1981). *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen.* Suhrkamp.
- (1982). *Gesammelte Schriften. Das Passagen-Werk. Band V.1.* R. Tiedemann (ed.). Suhrkamp.
- (1986). *Gesammelte Schriften. Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften. Band VI.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- (1991a). *Gesammelte Schriften. Kritiken und Rezensionen. Band III.1.* H. Tiedemann-Bartels (ed.). Suhrkamp.
- (1991b). *Gesammelte Schriften. Nachträge. Band VII.1.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- (1995). *Gesammelte Briefe. Band I: 1910-1918.* Christoph Gösde y Henri Lonitz. (eds.). Suhrkamp.
- (2009). *Estética y política. Walter Benjamin.* T. A. Bartoletti y J. M. Fava (trads.). Las cuarenta.
- (2010a). *Berliner Kindheit um neunzehnhundert. Fassung letzter Hand und Fragmente aus früheren Fassungen. Mit einem Nachwort von Theodor W. Adorno.* Suhrkamp.
- (2010b). *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe: Band 19. Über den Begriff der Geschichte.* Gérard Raulet (ed.). Suhrkamp.
- (2012a). *Das bucklichte Männlein [WBA 363/029]. [Felicitas-Exemplar. Berliner Kindheit].* En *Walter Benjamin Digital*. URL: https://www.walter-benjamin.online/seite/edition/wba_363_029.
- (2012b). *Origen del Trauerspiel alemán.* C. Pivetta (trad.). Editorial Gorla.

- _____. (2012c). *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe. Band 16. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. B. Lindner (ed.). Suhrkamp.
- _____. (2014). *Sobre Kafka: textos, discusiones, apuntes*. M. Dimópulos (trad.). Eterna Cadencia.
- _____. (2016). *Infancia en Berlín hacia 1900*. G. Marscio y A. Magnus (trads.). El cuenco de plata.
- Carchia, G. (2009). *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*. Quodlibet.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. A. Baberá y P. Peñalver Gómez (trads.). Tecnos.
- _____. (1998). *De la gramatología*. Ó. del Barco (trad.). Siglo XXI.
- Dimópulos, M. (2017). *Carrusel Benjamin*. Eterna Cadencia.
- Di Pego, A. (2018). ¿El retorno del narrador? La lectura benjaminiana de Kafka. *Agora*, 37(1), 205-233.
- Hamacher, W. (2013). *Lingua amissa*. L. S. Carugati (trad.). Miño y Dávila Editores.
- Jacobson, E. (2003). *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Columbia University Press.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. H. Pons (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Ludueña Romandini, F. (2020). *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad. La comunidad de los espectros IV*. Miño Dávila.
- Pangritz, A. (2000). Theologie. En E. Wizisla y Michael Opitz (eds.), *Benjamins Begriffe*. (pp. 774-884). Suhrkamp.
- _____. (2014). Teología. En E. Wizisla y Michael Opitz (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. (pp. 1173-1248). M. Belforte y M. Vedda (eds. en castellano). F. Carranza (trad.). Las cuarenta.
- Rosenzweig, F. (1988). *Der Stern der Erlösung*. Suhrkamp.
- Ruvituso, M. (2020). Hamacher y Agamben: hacia una filosofía de la plegaria, Chuy. *Revista de Estudios Literarios y Latinoamericanos*, 9, 315-337.
- Scholem, G. (1974). Zionism: Dialectics of Continuity and Rebellion. En E. Ben Ezer (ed.), *Unease in Zion*. (pp. 263-294). Jerusalem Academic Press.
- _____. (1990). *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband: 1917-1923*, K. Gründer, H. Kopp-Oberstebrink, F. Niewöhner y K. E. Grözinger. Jüdischer Verlag.
- _____. (1995). *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 1. Halbband: 1913-1917*. K. Gründer y F. Niewöhner. Jüdischer Verlag.

- Schöttker, D. (2000). Erinnerung. En E. Wizisla y Michael Opitz (eds.), *Benjamins Begriffe*. (pp. 260-298). Suhrkamp.
- ____ (2014). Recuerdo. En E. Wizisla y Michael Opitz (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. (pp. 955-1012.). M. Belforte y M. Vedda (eds. en castellano). M. Castel (trad.). Las cuarenta.
- Taubes, J. (2017). Le *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin. Seminario del semestre invernale 1984/85. En J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem*. (pp. 75-104). E. Stimilli (trad.). Quodlibet.