



Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Bajo la mirada de los ojos artificiales del ángel:

**El proyecto de una teología inversa en el pensamiento
de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno**

Tesis que presenta

Stephanie Graf

para obtener el grado de Doctora en Humanidades
(Filosofía)

Línea Filosofía Moral y Política

Directora: Dra. María Pía Lara Zavala

Jurado: Dr. Gustavo Leyva Martínez

Jurado: Dra. Silvia Pappé Willenegger

México, Julio 2019

Für meine Eltern / Para mis papás

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecerle a mi tutora, la Dra. María Pía Lara Zavala, por el apoyo de incalculable valor que me ha prestado desde mi ingreso al posgrado. Ella ha sido una verdadera guía intelectual para mi, señalándome un camino que me permitía, con rigor y creatividad, realizar el proyecto de investigación que yo he soñado. Al final de este camino miro hacia atrás con asombro y admiración, notando que cada una de sus indicaciones, de sus exigencias, cada libro de su admirable biblioteca que puso a mi alcance, me sacó de los callejones sin salida y empujó mi proyecto hacia una dirección inesperada. Quedo impresionada con su vasto conocimiento, pero ella no solo sabe dar consejo en el ámbito de la filosofía sino también para la vida: me ha empoderado en más de una ocasión, me ha animado a confiar en mis capacidades intelectuales, y no podría imaginarme mentora mejor que María Pía. También quisiera agradecer al Dr. Gustavo Leyva Martínez, coordinador de la línea *Filosofía Moral y Política*, que siempre tiene un oído para cualquier problema que se presente, ya sea institucional o académico, que me ha estimulado con valiosas preguntas acerca de mi proyecto que ha aportado valiosas sugerencias de lectura. Me siento realmente honrada y agradecida de haber podido trabajar en este posgrado de calidad.

Agradezco también la posibilidad que se me ha dado por parte del posgrado de absolver unas largas estancias de investigación en la Universidad Hebrea de Jerusalén, una vez con la financiación de una beca de movilidad internacional del CONACYT, y la segunda vez apoyada por una beca por parte de la secretaría de relaciones exteriores del gobierno de Israel. Estas estancias han enriquecido mi horizonte intelectual de manera profunda. Quiero dar las gracias a los académicos que me han acogido en Jerusalén: quiero dar las gracias a Prof. Yosef Kaplan por darme una primera orientación en el panorama académico israelí. Agradezco a mi co-tutor Prof. Dr. Christoph Schmidt del

Departamento de Literatura Alemana de la Universidad Hebrea que me ha prestado el apoyo institucional para llevar a cabo las estancias y cuya enseñanza, una invitación a pensar los pactos con el diablo, ingresó subterráneamente en esta tesis. Entre los profesores de la Universidad Hebrea quiero dar, especialmente, las gracias a la Dra. Vivian Liska, por quien me sentí acogida en la comunidad académica de la HUJI: su pasión por el modernismo alemán es arrebatadora, sus clases –a los que nunca me cansaría asistir– me han familiarizado con la obra literaria de Celan, Lasker-Schüler, Benn, Kafka, Musil y Döblin y con los debates teóricos alrededor de la crisis del lenguaje. Me siento feliz y bendecida de haberme encontrado con otro modelo de enseñanza, rigor y generosidad académica en este recorrido. Además quiero agradecer a los demás académicos que me apoyaron durante esta estancia, ya sea dándome la bienvenida en sus clases, conversando sobre mi tesis u orientándome en el panorama universitario: quiero mencionar, con nombres, a la Dra. Eveline Goodman-Thau, que me compartió generosamente sus reflexiones acerca de la filosofía judía, a la Dra. Ilit Ferber de la Universidad de Tel Aviv, a la Dra. Birgit Erdle, titular antigua del *Walter Benjamin Chair* del DAAD, a Dr. Michael Fisch, actual titular del mismo, y a Dr. Amir Engel, versado en misticismo y Teoría Crítica: todos ellos me han procurado invaluable y desinteresados apoyos.

Aparte, quiero agradecer a Shlomi, cuya importancia en estos cuatro años rebasa por mucho lo que se puede decir con palabras. Aquí solo eso: su judaísmo inconventional ha aportado, de maneras diversas, en esta investigación sobre un judaísmo inconventional. Quedo eternamente agradecida con Hava y Benny Shalom quienes me han acogido como un miembro de su familia, siempre estuvieron para ayudarme y me han hecho sentir en casa en Jerusalén. Agradezco haber estado presente en la vida de tan excepcionales personas, que quedarán, para siempre, en mi corazón.

Por último, quiero agradecerles a mis amigos su paciencia, apoyo y las discusiones enriquecedoras que me han estimulado en el transcurso de mi

proyecto. No puedo mencionar a todos, pero hay tres sin quienes la conclusión de esta tesis hubiera estado mas difícil y cuyos nombres no deben faltar en estas paginas: Agradezco infinitamente a mi amigo Javier Balladares, que me ha acompañado en mi trayecto intelectual desde el ingreso a este posgrado, lector incansable y consejero fiable que me ha sacado de más de un aprieto teórico y práctico y cuya generosidad me impresiona cada vez de nuevo. Quiero dar las gracias al cuidado que me ha prestado Jenny Hernández en estos años, un cuidado desinteresado y no obstante las distancias geográficas, que me ha fortalecido en las situaciones de crisis y ha soportado, con paciencia y cariño, los destellos neuróticos que la redacción de una tesis doctoral puede traer consigo. Esa amistad representa un verdadero hogar – sin domicilio fijo. Por último, quiero agradecerle a mi amigo Víctor Luque, quien comparte mi pasión por la Teoría Crítica, cuyos comentarios críticos han sido invaluable aportes a mi proyecto y que ha procurado, mas allá de los debates filosóficos, que no me falte la dosis mínima de cultura popular.

Espero seguir compartiendo con ustedes muchas lecturas y discusiones, viajes y risas, en fin, muchas experiencias mas. Por suerte también yo tengo, como Karl Rossman de Kafka, unos conocidos entre los ángeles.

Acknowledgements

First of all, I want to thank my supervisor, Dr. María Pía Lara Zavala, for the invaluable support she has given me since I joined the doctoral program at her institution. She has been a true intellectual guide for me, pointing out a path that allowed me, with rigor and creativity, to carry out the research project that I have dreamed of. At the end of this road I look back in amazement and admiration, noting that each of her indications, of her demands, each book of her admirable library that she put within my reach, took me out of the dead ends and pushed my project towards an unexpected direction. I am impressed by her vast knowledge, but she is not only able to give advice for philosophical research but also for life: she has empowered me on more than one occasion, she has encouraged me to trust my intellectual abilities, and I could not imagine a mentor better than María Pía. I would also like to thank Dr. Gustavo Leyva Martínez, coordinator of the postgraduate program *Moral and Political Philosophy*, who always has an ear for any problem that may arise, whether institutional or academic, who has stimulated me with valuable questions about my project and has contributed valuable reading suggestions. I feel really honored and grateful to have been able to work in this postgraduate program of undoubted quality.

I am also grateful for the possibility to absolve long research stays at the Hebrew University of Jerusalem that the program granted to me, once with the funding of an international mobility grant by the CONACYT, and the second time supported by a scholarship of the ministry of foreign affairs of the government of Israel. These research stays have enriched my intellectual horizon in a profound way. I want to thank the academics who have welcomed me in Jerusalem: I thank Prof. Yosef Kaplan for giving me a first orientation on the academic panorama of the Hebrew University, and I want to express my

gratitude to my co–advisor Prof. Dr. Christoph Schmidt of the *Department of German Literature* of the Hebrew University who has given me the institutional support to carry out the research stays and whose invitation to think the pact with the devil entered in my thesis in a subterranean way. Among the academics in Israel I want to thank, especially, Dr. Vivian Liska, who gave me a warm welcome to the academic community of the HUJI: her passion for German modernism is contagious; in her classes—that I would never get tired of attending familiarized me with the literary work of Celan, Lasker–Schüler, Benn, Kafka, Musil and Döblin and with the theoretical debates around the crisis of language. I feel happy and blessed to have encountered, in Vivian, a model of scholarship, rigor and academic generosity during this journey. I also want to thank all the other academics who supported me during this stay, either welcoming me in their classes, talking about my thesis or orienting me in the academic panorama in Israel: I want to mention, especially, Dr. Eveline Goodman–Thau, who generously shared with me her reflections on Jewish philosophy, Dr. Ilit Ferber of the *University of Tel Aviv*, Dr. Birgit Erdle, former holder of the *Walter Benjamin Chair of the DAAD*, Dr. Michael Fisch, current holder of the same , and Dr. Amir Engel, versed in mysticism and Critical Theory: all of them are exceptional scholars and have provided me invaluable and selfless support.

Besides, I want to thank Shlomi, whose importance in these four years far exceeds what can be said in words. Here only this: his unconventional Judaism has contributed, in various ways, to this research on an unconventional Judaism. I am eternally grateful to Hava and Benny Shalom who have welcomed me as a member of their family, were always there to help me and made me feel at home in Jerusalem. I appreciate having been present in the lives of such exceptional people, who will remain, forever, in my heart.

Finally, I want to thank my friends for their patience, support and all the enriching discussions that have stimulated me throughout the course of my project. I cannot mention everyone, but there are three without whom the conclusion of this thesis would have been more difficult and whose names

should not be missing on these pages: I infinitely thank my friend Javier Balladares, who has accompanied me on my intellectual journey since entering the doctorate, a tireless reader and reliable advisor who has taken me out of more than one theoretical and practical tight spot and whose generosity impresses me over and over again. I want to thank the care that Jenny Hernández has provided me in these years, a selfless care and despite the geographical distances a constant one, which has strengthened me in difficult emotional and material situations. Jenny has endured, with patience and affection, the neurotic outbreaks that the writing of a doctoral thesis can sometimes come with. This friendship represents a true home – with no fixed address. Last but not least, I want to thank my friend Víctor Luque, who shares my passion for Critical Theory, whose comments and critique have been invaluable contributions to my project and who has, beyond philosophical debates, taken care of my minimum dose of popular culture.

I hope to continue sharing with you many readings and discussions, trips and laughs, in short, many more experiences. Luckily, I also have, like Karl Rossman of Kafka, acquaintances among the angels.

Bajo la mirada de los ojos artificiales del ángel: El proyecto de una teología inversa en el pensamiento de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno

Índice

Introducción	3
Sección I Estudios Preliminares	19
Capítulo 1 Pecado original y estado creacional: La relevancia del Barroco para entender la dialéctica de la secularización	20
<i>Un mapeo del debate acerca de la secularización</i>	21
<i>Preguntas religiosas y respuestas profanas. La crisis de la escatología como constelación político-religiosa del barroco</i>	31
<i>Soberanía y Alegoría en el Trauerspielbuch de Benjamin</i>	43
<i>Retraducir la teología en metafísica. La secularización inversa en Adorno</i>	57
<i>Epílogo</i>	68
Capítulo 2 El odio en contra del destino: De la crítica del mito hacia su reconciliación	71
<i>Las dimensiones de sentido de la crítica al mito</i>	72
<i>Derecho, Destino y Deuda. El enredo ideológico de la vida culpable</i>	76
<i>La dialéctica del sujeto y el mito: rescatando el componente profético</i>	88
<i>Figuras narrativas de salvación. La utopía del mito reconciliado</i>	107
<i>Epílogo</i>	114
Sección II Categorías teológicas apropiadas	117
Capítulo 3 Del lenguaje adánico hasta el fin mesiánico de su historia. Revelación y Redención	118
<i>Dos categorías regulativas en el pensamiento de Walter Benjamin</i>	118
<i>La purificación mesiánica del lenguaje – el dispositivo de la Revelación</i>	120
<i>El ángel y el mesías. Sobre el dispositivo de la redención en la noción del tiempo histórico</i>	130
<i>El conocimiento entre fidelidad y libertad: Revelación y redención como recepción y creación epistemológica</i>	138
<i>Una teología sin Dios. El proyecto conjunto de Benjamin y Adorno</i>	147

Capítulo 4 Utopía y Negatividad: <i>Bilderverbot</i> y teología inversa en la obra de Theodor W. Adorno	150
<i>El pesimismo de Adorno. Apuntes acerca de un malentendido</i>	150
<i>Judaísmo: Ilustración y Negatividad</i>	155
<i>La promesa desvinculada</i>	157
<i>“Que nadie pase hambre”</i> : En contra de las utopías positivas	161
<i>La luz del día feriado. El mesianismo como punto de vista</i>	163
<i>El materialismo sin imágenes</i>	168
<i>Para concluir</i>	174
Sección III La teología inversa encontrada en la literatura	175
Capítulo 5 Karl Kraus, demonio y nuevo ángel del periodismo austriaco	176
Capítulo 6 De Oklahoma a Mahagonny – ¿La construcción de una teología inversa desde la crítica literaria?	190
<i>Cristalización de un momento histórico ¿De qué mundo habla Kafka?</i>	195
<i>El momento perdido. La paradoja de una esperanza después de todo</i>	200
<i>El gesto: De una técnica literaria a una propuesta teológico-política</i>	203
<i>La parábola y la crisis de la tradición</i>	209
<i>Demora e inversión: Categorías mesiánicas y estrategias contra el olvido</i>	216
<i>La teología antinomiana de Kafka y el problema de la Gnosis</i>	224
<i>Conclusiones</i>	229
Capítulo 7 <i>El Evangelio según San Marcos</i> . Lectura de un cuento de Borges con Benjamin y Adorno	232
<i>Realizar la teología en lo profano. Teología inversa o secularización radicalizada</i>	232
<i>La emancipación de la parábola</i>	236
<i>La Ilustración interrumpida: Kierkegaard y la teología del sacrificio</i>	243
<i>El mito del Diluvio: Inaccesibilidad del lenguaje, indecifrabilidad de la cultura</i>	252
<i>Para concluir</i>	259
Endgame. Reflexiones finales	261
Bibliografía	271

Introducción

Según se cuenta, hubo un autómata construido de manera tal que a cada movimiento de un jugador de ajedrez respondía con otro que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro de ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como 'materialismo histórico'. Puede competir sin más con cualquiera siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.

Walter Benjamin¹

Este párrafo, tomado de los últimos apuntes que dejó antes de su muerte y que posteriormente fueron titulados *Sobre el concepto de Historia* por Theodor Adorno, es tal vez el fragmento más comentado que conocemos de la obra de Walter Benjamin. Como en ninguna otra parte, Benjamin explicita aquí la relación entre el materialismo histórico y la teología: relación que se ha concebido como la polaridad principal entre cuya tensión se desenvuelve su pensamiento. Pero no solamente se han percibido el marxismo y la teología como dos polos que impulsaban a su filosofía, esta relación también se ha querido presentar como fundamentalmente contradictoria. Gershom Scholem, amigo de por vida de Benjamin, concibe la presencia de ambas tradiciones de pensamiento como una grieta que se abrió en un momento concreto de la vida del amigo: en verano de 1924, durante una estancia en Capri en compañía de Ernst Bloch y el matrimonio Erich y Lucie Gutkind, Walter Benjamin

¹ Benjamin, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*, I. En: Benjamin, Walter. *Sprache und Geschichte – Philosophische Essays*. Reclam, Stuttgart 2015.

conoció a Asja Lacis, una mujer comunista de Riga, con quien iba a mantener una relación amorosa y turbulenta que determinó muchas de sus decisiones personales durante los próximos años. Asja, viniendo ella misma del mundo del teatro, después lo introducirá a Bertold Brecht, en este momento ya famoso dramaturgo marxista. Según Scholem, la influencia intelectual de Asja Lacis (y después de Brecht), indetectable en los escritos de los próximos años, más tarde provocó una ambigüedad en el pensamiento de Benjamin que iba a cobrar importancia como principal objetivo de ataque en su correspondencia: para el historiador de la Cábala, era insoportable que se entrelazaran dos modos de pensamiento – el metafísico-teológico y el materialista– “que por naturaleza son incapaces de compaginar”². Sin embargo, no deja de admitir que en esta atrevida combinación haya una brillantez que la diferencia de los productos habituales del pensamiento materialista, considerados por Scholem como mediocres. Hasta cierto punto, la desaprobación del lado marxista del pensamiento del amigo se puede explicar por un resentimiento personal, causado por numerosas afrontas de Benjamin hacia Scholem, y por otro lado por una especie de nostalgia por la etapa de juventud en la que los jóvenes académicos compartieron años de arduo estudio. Nunca aprobó la amistad cercana y productiva que Benjamin mantuvo con Brecht en la última década de su vida, una amistad que incluso para Theodor Adorno, quién a partir de su involucramiento con el Instituto de Investigaciones Sociales se autodefinía como marxista, constituyó a menudo una espina en el ojo. Viceversa, Brecht rechazó rotundamente el lado teológico del pensamiento benjaminiano como irreconciliable con el marxismo, denunciándolo como elemento místico que, por así decirlo, contaminaba la perspectiva materialista. Testimonio de eso da la famosa línea que Brecht apuntó en su diario de trabajo a propósito del ensayo de Benjamin *La obra de arte en su época de reproducibilidad técnica*: “todo misticismo, mientras se mantiene una postura en contra del misticismo”.³

Dentro de los debates académicos que partieron de una polaridad entre metafísica y pensamiento judío por un lado y el marxismo por otro, Theodor Adorno (a pesar de su

² Scholem, Gershom. *Walter Benjamin – The Story of a Friendship*. New York Review Books, New York 2002, pp. 150-151.

³ Como reacción al concepto de aura formulado en el ensayo *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*, Brecht opinó: “Alles Mystik bei einer Haltung gegen Mystik”/ “Todo mística a pesar de una postura en contra de la mística”. Brecht, Bertolt. *Arbeitsjournal, 1938–1942*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, p. 14. El lugar exacto del misticismo dentro del ámbito de la teología se determinará con más exactitud en el transcurso de la presente investigación.

posición a veces escéptica hacia Brecht) es situado a menudo del lado marxista. De esta manera, Hannah Arendt explica la crítica expresada por Adorno hacia el texto sobre Baudelaire, formulada como un primer esquema de la –inacabada– *Obra de los Pasajes*. En este difícil episodio, que no solamente impidió la publicación del manuscrito en la revista del *Instituto de Investigaciones Sociales* sino también profundizó la crisis personal de Benjamin quien en este momento se encontró en una situación de dependencia económica del Instituto, Adorno le reprocha a Benjamin cierto marxismo vulgar en el uso de las categorías dialécticas.⁴ A pesar de que Arendt calificara todo este lapso como un “malentendido de muchas maneras”, lo eleva a piedra angular de un conflicto intelectual irremediable entre Benjamin y Adorno, y subsecuentemente la lleva a oponerse también en contra de Rolf Tiedemann, alumno de Adorno y editor de la parte mayor de la obra póstuma de Benjamin.⁵ Esta imagen es engañosa: Adorno fue, eso hay que tener en mente, el primer alumno de Benjamin y tal vez el único que éste reconociera como tal. Desde sus primeros encuentros, Adorno asumió la profunda influencia que Benjamin había ejercido sobre él, y el legado del amigo es perceptible en todas sus obras. Asimismo, el pensamiento idiosincrático de Adorno se sustrae a ser categorizado fácilmente como metafísico-teológico por un lado o como materialista por el otro. En todas sus obras se deja rastrear tanto la terminología teológica como la terminología marxista, hecho que sugiere una profunda complicidad intelectual entre Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Esta cercanía, que se deja entrever a primera vista por el uso compartido de categorías como la *redención*, la *revelación*, lo *mesianico* y la prohibición de la imagen, se confirma en una carta de Adorno a Benjamin en la cual el primero le sugiere el nombre “teología inversa” para referirse al proyecto intelectual que persiguieron juntos.⁶ El presente trabajo se propone rastrear los ejes centrales de este proyecto crítico compartido. El debate sobre la incompatibilidad del marxismo y la teología lleva a su centro: en vez de concebir estas perspectivas como contradictorias, se propone aquí la posibilidad de una metafísica materialista, y la tesis citada

⁴ Las piedras angulares exactas de la crítica, así como la respuesta educada pero inquebrantable de Benjamin, se pueden encontrar en la correspondencia entre Benjamin y Adorno. Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter. *Briefwechsel 1928–1940*. Ed. Lonitz, Henri. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

⁵ Arendt, Hannah. *Walter Benjamin – I. Der Bucklige*. Merkur, Nr. 238, Enero/Febrero 1968. <https://www.merkur-zeitschrift.de/hannah-arendt-walter-benjamin-i/#enref-9557-3>

⁶ Adorno/Benjamin, *Briefwechsel*, p. 325.

más arriba construye una imagen que permite una primera aproximación a la estrategia de la teología inversa.

La imagen que construye Benjamin para presentar la manera en la que el materialismo histórico debe operar, puede servir como un primer acercamiento a los elementos que confluyen en esta estrategia. Sabemos que el aparato de ajedrez que inspiró a la imagen de Benjamin realmente existió: fue construido en 1769 por el funcionario y mecánico austrohúngaro Wolfgang von Kempelen para crear la ilusión de un autómeta que pudiera jugar ajedrez de manera autónoma. Verdaderamente, la caja sobre la cual estaba plantado el muñeco escondía una persona –aunque no un enano– que llevaba la partida. Ese mecanismo fue copiado varias veces para su presentación y exhibición, así que no queda claro desde dónde Benjamin obtuvo conocimiento de la máquina. Quizás la noticia le llegó a través de Edgar Allan Poe, quien escribió un ensayo al respecto⁷, o bien, se cruzó con uno de los grabados que representaban al “turco de ajedrez”. Sea esto como fuese, podemos suponer que también le llegó el rumor sobre el adversario más famoso del turco: fue Napoleón quién, probablemente en 1809 en Viena, perdió una partida de ajedrez contra el autómeta. El tener presente que el adversario, tal vez prototípico, del autómeta de ajedrez no fue cualquier jugador de ajedrez, sino este “espíritu universal a caballo”⁸ quién, según Hegel, personificaba la autorrealización de Dios en la historia, permite problematizar esta tesis en dirección a nuestra investigación. Sin gran dificultad se deja ver que el partido de ajedrez se lleva a cabo en el vasto campo de la historia, y que uno de los adversarios –aunque ausente de la descripción– es una personificación del principio teleológico. El muñeco corresponde a un principio completamente opuesto de concebir la historia: el materialismo histórico. Este es secretamente movido por el enano jorobado, la teología – es un saber teológico, entonces, que le permite ganar cualquier partida. Cualquier adversario puede ser vencido si el muñeco y el enano hacen equipo –y ahí está el meollo del asunto– pero sin que nadie se dé cuenta de esta unión. Al final de cuentas, no es solamente el genio de la teología, sino un juego de ilusiones facilitado por un uso ingenioso de la técnica, que permite sostener el espejismo que garantiza ganar la partida. Sin este juego ilusorio no se permitiría a la teología participar en

⁷ Véase Poe, Edgar Allan. *Maelzel's Chess Player*. En: Poe, Edgar Allan: *The Complete Works*, Vol. X: *Miscellany*. Cosimo Classics, New York 2009.

⁸ Véase por ejemplo Planert, Ute.: *Weltgeist zu Pferde*. DER SPIEGEL 6/2007. En línea: <https://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/50424609>

el juego: el mundo moderno secular la ha –aparentemente– expulsado del mundo político, el ámbito en el que la historia está hecha. Si se quiere participar en el juego, el adversario tiene que creer que se está enfrentando a un asunto mecánico, que se puede resolver por raciocinio lógico. De hecho, se cuenta que Napoleón no solamente retó el autómeta a jugar una partida, sino también quería descubrir su secreto haciendo un movimiento no autorizado según las reglas de ajedrez. La reacción del muñeco turco fue de gran efecto: con un gesto de su mano, derribó todas las figuras en el tablero - una afronta para Napoleón. Imaginémos al humano ante quien toda Europa temblaba en ese momento, enfrentado a la audacia de este insolente muñeco turco.

Con esta situación parece encajar la frase de Kafka que Benjamin citó en su ensayo sobre este escritor: también medios inadecuados, y hasta infantiles, pueden servir para la salvación. La imagen evocada aquí –los espejismos, el teatro de muñecos– abre todo un ámbito de reflexión acerca de la relación entre realidad e ilusión. En su centro está la idea de que la ilusión, las apariencias, el *Schein*, no solamente engaña, sino que uno también se puede –o se debe– hacer cómplice de la ilusión. El materialismo histórico evocado por Benjamin en esta tesis no es un materialismo que se conforma con el mero desmantelamiento de las apariencias buscando las cosas como “realmente son”. Es un materialismo que, más bien, sabe de la importancia e inevitabilidad del carácter ilusorio que la realidad adquiere en la comprensión humana. Solo en la autoconsciencia de su propia insuficiencia el pensamiento puede, en el intento de llegar inmediatamente a una realidad objetiva, salvar algo de esta última.

En este mismo ensayo sobre Kafka, Benjamin había afirmado que la desfiguración es la forma que las cosas toman en el olvido.⁹ Mantengamos el eslogan "distorsión" en mente, ya que resultará ser central en el curso de este trabajo. El hecho de que, en la tesis citada, la teología se presente como pequeña, fea y jorobada apunta a una distorsión que sufrió el saber teológico en la modernidad. Seguramente contiene una alusión al debate acerca de la secularización como un proceso de descomposición, en el que la teología fue desplazada, durante el siglo XIX, por la idea de la cultura que la sustituyó como el espacio de desenvolvimiento de la subjetividad moderna. Particularmente, Benjamin fue conocedor de

⁹ Benjamin, Walter: *Franz Kafka – Zur Zehnten Wiederkehr seines Todestages*. En: *Ibid. Gesammelte Schriften II· I*. (Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977.

la posición de Carl Schmitt dentro de este debate quien reconoció una descomposición dentro de las instituciones de la soberanía popular, la monarquía constitucional y en la democracia parlamentaria en la vuelta de la revelación hacia la razón divina, que paró en la sustitución de la revelación por mera razón.¹⁰ En el curso de este trabajo vamos a entrar en más detalles sobre la relación entre Walter Benjamin y Carl Schmitt. Por el momento, es suficiente notar que el desplazamiento de la religión y la teología hacia lo privado ha provocado una discusión amplia en el ambiente académico en el que se movieron Benjamin y posteriormente Adorno. El motivo de una disminución de la teología es, como podemos suponer, bastante familiar en estos círculos.

Ahora, la formulación de que “no debe dejarse ver por nadie” apunta a un continuar existiendo de la teología en la clandestinidad, a una especie de inconsciente teológico que sigue operando desde lo escondido. Al mismo tiempo, indica el hecho que este continuar operando es considerado como algo ilegítimo en una época ilustrada basada en la laicidad. Veremos, en el primer capítulo, cómo la propuesta de Benjamin está íntimamente vinculada a una noción crítica de secularización, es decir, a la consciencia de que en muchos ámbitos la secularización no significa ser libre de prácticas y saberes religiosos y de culto, sino indica una transformación de estos mismos. Ahora, dentro de las muchas posibilidades que existan para una tal transformación, hay unas más emancipadoras y otras menos. Veremos que Benjamin, y Adorno como su heredero intelectual, llevan a cabo una crítica de las formas de la secularización que permiten entrada fácil a las formas míticas de pensamiento. Veremos también cuál es su propia propuesta para una secularización alternativa. Ésta es – sorprendente a primera vista frente a la terminología teológica que ocupan a menudo – mucho más radical que la propuesta ilustrada que quiere prescindir de las categorías teológicas de una vez por todas, olvidándose del hecho que lo reprimido inevitablemente sigue influyendo desde la clandestinidad. De hecho, se sostiene aquí la tesis que la secularización a partir de la Ilustración ha tomado la forma de querer realizar las metas de la religión dentro de lo mundano: el reino de la libertad y la justicia no se tiene que esperar en un más allá, sino se tiene que establecer sobre la tierra. Kant y Lessing iniciaron un proyecto de emancipación de todo dominio, y la entrada a la mayoría de edad requería sacudirse el yugo de la autoridad

¹⁰ Véase Schmidt, Christoph: *Die theopolitische Stunde*. Schriftenreihe Makom, Wilhelm Fink Verlag, München 2009, p. 144.

divina. Una vez cortado el vínculo entre la inmanencia y la trascendencia aun garantizada por la cosmovisión escatológica de la Edad Media, esta empresa puede tomar dos vías distintas. De manera muy general se puede decir que la vía hegemónica de esta realización de la teología en el mundo profano es la vía de la apoteosis, es decir, la ocupación del lugar vacante de la trascendencia, alguna vez ocupado por Dios, por la subjetividad humana. La segunda vía, crítica hacia la primera, toma la dirección opuesta, inversa, de la primera: no se quiere divinizar al ser humano, sino encontrar lo humano en Dios. A esta perspectiva, cuyo pionero seguramente fue Feuerbach en su crítica hacia Hegel, le sigue Marx queriendo llevar a la práctica la liberación de los humanos de todo dominio, posibilidad que ha cobrado rasgos cada vez más definidos con la emancipación de la sociedad del despotismo de la religión. La esencia de este proyecto es condensada de manera incomparablemente expresiva en unas líneas del poema *Alemania, un cuento de invierno*, escritas por el poeta Heinrich Heine, amigo de Marx: “Una canción nueva, una canción mejor / amigos, les quiero componer /queremos aquí en la tierra ya / levantar el reino divino”¹¹.

Marx sabe, sin embargo, de la “otra” secularización, del traslado inconsciente de categorías teológicas hacia categorías presuntamente seculares. Está consciente del problema que las premisas teológicas han sobrevivido en los proyectos filosóficos hegemónicos tanto como en el sentido común, la comprensión espontánea, que media la relación de los seres humanos con su entorno. Sabe por lo tanto que, para que la emancipación real se pueda llevar a cabo, es necesaria una crítica intransigente de esta teología secularizada. Uno de los espacios mas importantes en los que se juega una secularización de la teología –y esto nos lleva de vuelta a nuestro tablero de ajedrez– es la interpretación de la historia. Marx había observado que la filosofía de la historia tiende a ignorar ciertas condiciones que preexisten a cada generación de seres humanos: ni las condiciones naturales ni las condiciones que emergen como si fueran naturales (que desde Aristóteles se conocen como *hetéra phýsis*¹²) son considerados como propiamente perteneciente al ámbito de la historia. “[E]sta suma de fuerzas productivas, capitales y

¹¹ „Ein neues Lied, ein besseres Lied, / O Freunde, will ich euch dichten! / Wir wollen hier auf Erden schon / Das Himmelreich errichten.“ Heine, Heinrich: *Deutschland. Ein Wintermärchen*. Reclam, Leipzig 1974, pp. 3-8, <https://gutenberg.spiegel.de/buch/deutschland-ein-wintermarchen-383/1>

¹² “Otra naturaleza” – este término fue acuñado por Aristóteles, refiriéndose a elementos cuasi-naturales, producidas por la educación, dentro de la esencia humana.

relaciones sociales de intercambio”¹³ son para Marx la base real de la historia, el tablero sobre el cual se desarrolla la partida de la historia. Esa base prescribe ciertas condiciones dadas, ciertas leyes íntimamente ligadas al estadio de las fuerzas productivas, y, por otro lado, no es de ninguna manera eterna sino puede ser modificada por cada generación. Pero porque se concibe esta base como algo dado, no perteneciente a la historia, se necesitaba una medida exterior a esta para escribir la historia. De esta manera, “la producción real de la vida aparece como prehistórica (*urgeschichtlich*), mientras lo histórico aparenta como lo separado de la vida común, lo extra-sobreterrenal (*das Extra-Überweltliche*)”¹⁴. Por esto la humanidad se imaginó la historia, durante siglos, como dirigida por Dios como agente externo, y con el avance de la Ilustración, como gobernada por la actividad consciente y autónoma del ser humano: la historiografía registraba, por tanto, los actos históricos de los grandes hombres, monarcas y líderes del ejército, subjetividades fuertes y autónomas. En la filosofía de la historia criticada por Marx, estos actos son tomados como resultados de algo más – y ahí se encuentra el meollo de la secularización tácita de un pensamiento teológico, y, más precisamente, cristiano. Los hechos históricos son interpretados como meros fenómenos de otra esencia, como la realización de una idea que de alguna manera se mantiene escondido detrás de la cortina de la escena histórica. Bajo esta forma de pensar, polemiza Marx en la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, la realidad no tiene su propio espíritu como ley, “sino un espíritu ajeno”.¹⁵ Los hechos son los resultados de la actividad de la idea: “lo real se convierte en fenómeno, pero la idea no tiene otro contenido que este fenómeno”.¹⁶ Marx insinúa que en realidad no estamos frente a otra cosa que las doctrinas cristianas de la predestinación, la trinidad y la encarnación. Esta última idea se perfila de manera más clara en la propuesta acerca de la soberanía, la subjetividad del Estado. La soberanía se vuelca, sin mediación, existencia física y corporal de un ser humano, el monarca, encarnación de la idea de soberanía.¹⁷

El hombre Napoleón, presente a través de su ausencia en la imagen de Benjamin, sería el prototipo de una tal encarnación. Representa no solo un nuevo orden político que

¹³ Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Die Deutsche Ideologie*. Werke, Band 3, Dietz Verlag, Berlin 1969. p. 38.

¹⁴ Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, p. 38.

¹⁵ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Werke, Band 1, Dietz Verlag, Berlin 1976, p. 206.

¹⁶ Marx/Engels. *Zur Kritik der Hegelschen*, p. 208.

¹⁷ Marx/Engels. *Zur Kritik der Hegelschen*, p. 236.

establece en Europa, sino también la modificación de las reglas del juego de la historia: la consolidación y universalización de un nuevo orden de propiedad –la propiedad privada– y la instalación de un orden legal que garantiza su funcionamiento. Su Yo autónomo, que representa la tendencia histórica de una época, se ha constituido deslindándose de todo lo arcaico, heterónimo que pudiese limitar sus acciones soberanas. Se sobrepone y somete a los poderes heterónomos, prehistóricos, como encarnación de la divina providencia, pero en la historia alternativa salvada por Benjamin en la imagen del tablero de ajedrez será retado y vencido por este heterónimo mismo: el turco, oriental, prototípico de todo heterónimo al espíritu civilizado de la Europa colonialista, en complicidad con el enano jorobado llamado “teología” que se había quedado en el olvido.

En lo que respecta a la falsa oposición entre marxismo y teología, hay que notar que incluso para el pensamiento de Marx mismo la teología no constituyó ningún tabú. En esto, la noción de secularización en la que se basa es bastante compleja: no solo en el sujeto soberano que cree hacer la historia, Marx encuentra una secularización de la idea cristiana de encarnación – sino también describe la forma natural de la mercancía como se concibe en tal sociedad en términos que presuponen un desplazamiento de categorías religiosas hacia el ámbito socio-económico: como “encarnación visible”¹⁸ del trabajo humano. Asimismo, descubre que la conciencia burguesa ha fetichizado la forma-valor de la mercancía y le ha asignado un estatus sustancial – Marx llama a esa sustancia imaginada, irónicamente, el “alma de la mercancía” (*Warensseele*). Queda claro que problematiza la imbricación íntima entre el capitalismo como modo de producción y el cristianismo como el sistema de creencias más apropiado para una sociedad que se sostiene sobre la base de un intercambio de trabajos humanos que son desiguales pero formalmente considerados como iguales.¹⁹ Esta base requiere la idea abstracta de la igualdad de los seres humanos tal como la sostiene el cristianismo. Esta curiosa combinación entre una sociedad regida por una subjetividad ilustrada y des-mistificada por un lado y la sobrevivencia de mistificaciones como las anteriormente mencionadas abre la pregunta de cómo lo heterónimo dentro del capitalismo –en el transcurso de la presente investigación se va a llamar lo mítico– vuelve, por así decirlo,

¹⁸ Marx 1968, p. 74.

¹⁹ Véase Marx, *Deutsche Ideologie*, p. 93; en este lugar, precisa la idea aún más diciendo que es el cristianismo “en su desarrollo burgués, el protestantismo, deísmo, etc.” la forma espiritual que favorece al modo de producción capitalista.

por la puerta trasera. Lo que se intentó indicar con este pequeño excursus es, por un lado, la cercanía del discurso de Benjamin y después de Adorno a una línea de investigación que ya estaba prefigurada en Marx: el reconocimiento de una secularización como transposición de principios teológicos hacia todos los ámbitos de la sociedad aparentemente secular, y la crítica de una tal secularización inconsciente que obstaculiza la emancipación en tanto que lleva a la divinización, la apoteosis, del sujeto. Esa crítica va de la mano con la propuesta de una apropiación distinta de categorías teológicas, es decir, la manera de apropiarse es distinta a la arriba descrita, y también los contenidos apropiados serán distintos.

Más arriba habíamos mencionado la relevancia del cristianismo en la reactivación del mito dentro de la modernidad. Sería obvio, por lo tanto, suponer que una movilización crítica de la teología fuese fundada en el judaísmo. Si bien tanto Adorno como Benjamin recurren a una terminología proveniente de la teología y filosofía judía, no es tan fácil jugar simplemente el judaísmo contra el cristianismo. La apropiación de la teología que se lleva a cabo aquí es mucho más compleja que la oposición entre un cristianismo y un judaísmo secularizado, y comprender esta complejidad es uno de los objetivos de la presente tesis. Además, es menester aclarar que el conocimiento de las fuentes textuales y de las prácticas de la religión judía por parte de ambos pensadores fue limitado. Ni Benjamin ni Adorno venían de familias judías practicantes. Adorno, en su infancia, tenía mucho más contacto con el catolicismo de su madre creyente que con el judaísmo – el padre, judío que se había convertido al catolicismo, era más bien ausente de su educación. La familia Benjamin era de las familias asimiladas que por navidad tuvieron que procurar que los parientes más ortodoxos no se percataran del árbol en el salón. Por tanto, su amigo Gerschom Scholem fue el único ejemplo de un judaísmo vivido para Benjamin. Pero éste, aunque puede ser considerado el defensor más ferviente de la importancia de la filosofía judía para Benjamin, en algún momento llegó a preguntarse si el interés de su amigo en esos temas no era solamente “una de sus extravagancias”²⁰. Sin embargo, analizando la totalidad del legado intelectual de su amigo, se convence de que el pensamiento de Walter Benjamin –a pesar de su oposición a todo tipo de religión institucionalizada– estaba profundamente regulado por conceptos teológicos y podemos decir lo mismo de Theodor W. Adorno.

²⁰ Scholem, Gerschom: *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Editorial Trotta, Madrid 2004.

En la presente tesis, después de situar a Benjamin y Adorno en el debate sobre la secularización y de delimitar el ámbito de su teología en oposición al mito, se identificarán tres conceptos regulativos –o más apropiadamente los podemos concebir como dispositivos– centrales que nos permiten un acercamiento al proyecto compartido de Benjamin y Adorno: son los dispositivos de la revelación, de la redención y la prohibición de la imagen. Su mención explícita, sin embargo, se vuelve más y más rara –especialmente en la obra de Adorno– hasta el punto en que hayan desaparecido totalmente dentro de una terminología profana. La dificultad de fijar el uso productivo de la teología solamente en el judaísmo se muestra deteniéndonos por un momento en el dispositivo de la revelación, que tiene que ver con la experiencia con una fuerza expresiva y no instrumental del lenguaje que se manifiesta inmediatamente. En la actualización que Benjamin lleva a cabo –en sus tempranos ensayos sobre lenguaje y traducción– de la determinación mística-teológica del lenguaje como redención, recurre a teorías del lenguaje provenientes de un terreno de apropiación secularizante del discurso místico sobre el lenguaje. Este terreno, cuyo horizonte de tradición a menudo es asociado o incluso identificado con la cábala judía, fue preparado por Georg Hamann, Franz von Baader y los románticos Novalis y Schlegel, y elaborado por Wilhelm von Humboldt en su teoría de la forma interna del lenguaje (*innere Sprachform*). Teniendo en cuenta que en el momento que escribió su ensayo famoso *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* en 1918 Benjamin no tenía ningún conocimiento acertado sobre la cábala –en este entonces ni siquiera Gershom Scholem había empezado sus estudios sobre la mística judía–²¹ tendremos que buscar en estas otras fuentes para llegar a una comprensión acertada de la relación con el discurso místico. Fue a través de Humboldt, cuyos estudios sobre el lenguaje de los pueblos había estudiado con Ernst Lewy en 1914, que Benjamin accedió al discurso místico y las experiencias con el lenguaje contenidos en este.²² Incluso proyectó un estudio extenso sobre Humboldt que nunca fue concluido, pero las comprensiones sobre los momentos no-significativos del lenguaje ingresaron tanto en la obra sobre el *Origen del drama barroco alemán* como en sus escritos tardíos sobre Baudelaire. Estos datos nos empujan a reconocer que los *topoi* provenientes de la mística a los que recurre Benjamin fueron mucho más divulgados que comúnmente se supone. Aparecen,

²¹ Menninghaus, *Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, p. 189.

²² Menninghaus, *Sprachmagie*, pp. 11-12.

incluso en constelaciones parecidas a las establecidas por Benjamin, ya en la filosofía barroca del lenguaje, por ejemplo en Jakob Böhme: aquí, el uso de los términos pecado original (*Sündenfall*), Babel, nombre y palabra corresponde de manera sorprendente con la terminología que Benjamin establece en sus ensayos sobre el lenguaje. A segunda vista, no obstante la falta de un recurso directo a las fuentes de la Cábala judía por parte de Benjamin, se perfila la emergencia frecuente de la Cábala en estas fuentes secundarias como “un medio de una experiencia lingüística determinada que es permanentemente reinterpretado”²³. Con Menninghaus podemos, por lo dicho, concebir las mencionadas teorías románticas y barrocas del lenguaje como una “segunda Cábala”²⁴ que apropia de manera secularizante los discursos de la “primera Cábala”. En la exposición de la configuración conceptual que constituye la idea de la redención, el presente trabajo se acercará a la reinterpretación del discurso místico sobre el lenguaje llevada a cabo por Benjamin y Adorno. La pregunta que nos guía en nuestra investigación es la pregunta por los contenidos de experiencia conservados en la tradición mística: ¿cómo se pueden salvar las experiencias obtenidas y transmitidas por el misticismo del lenguaje para el ámbito de lo profano? Bajo esta mirada, el estudio de la reapropiación crítica de los contenidos de estos discursos tiene que tener en cuenta la tensión permanente entre la secularización por un lado y el constante peligro de una re-teologización por el otro.²⁵

El capítulo 3 se dedicará a una profunda exploración de estas categorías regulativas, la revelación y la redención. La primera apunta, tanto podemos anticipar, principalmente a la esfera del lenguaje, la segunda al ámbito de la historia. El lenguaje y la historia son –si nos inspiramos en los románticos tempranos investigados por Benjamin en su disertación– dos planos virtuales, dos medios, en los que los asuntos humanos se encuentran infinitamente interconectados. El discurso sobre estos dos medios tradicionalmente se ha elaborado desde la teología - hasta que el romanticismo empezara a emanciparlo de la religión. Como sistemas, tanto el lenguaje como la historia se prestan a ser clausurados: convertidas en una

²³ Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 192.

²⁴ Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 192.

²⁵ Menninghaus ha destacado, motivado por el caso de la obra tardía de Friedrich Schlegel y de Franz von Baader y su regreso al seno de la iglesia, que el proceso de secularización de los discursos místicos no se puede concebir, de ninguna manera, como un proceso lineal. Incluso propone que la reteologización ocurrida aquí podría verse como una característica fundamental de las especulaciones místicas sobre el lenguaje. La razón por esto es, probablemente, el anhelo de una restitución de la “escisión superada entre immanencia y trascendencia”. Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 224.

totalidad cerrada. Por así decirlo, se re-teologizan, y eso es el peligro que Benjamin y Adorno advierten una y otra vez en sus ensayos filosóficos. Paradójicamente, son las categorías teológicas de la revelación y de la redención que mantienen el lenguaje y la historia radicalmente abiertos y, en tanto que son incompletos, se hallan radicalmente separadas de lo divino. En ambos medios, son la traducibilidad y la citabilidad que posibilitan esta apertura y al mismo tiempo proporcionan la posibilidad de referencia a lo divino o lo absoluto. Esa referencia nunca se debe de efectuar a manera de una apoteosis, de una divinización de lo humano, al menos no en el proyecto que Benjamin y Adorno elaboran – la prohibición de la imagen, de la cual nos ocupamos en el capítulo 4, lo evita. La instancia totalizante queda gravada con la prohibición de representarse, pero constituye una fuente de luz irremplazable que ilumina el ámbito profano. Veremos cómo Adorno transpone la prohibición de la imagen al ámbito muy concreto de la política revolucionaria: su advertencia se dirige en contra de la manía de representar la sociedad posrevolucionaria en imágenes, de someter el futuro a los imperativos ciegos de nuestro presente enajenado: la actividad incesante, la productividad cada vez más acelerada. Se tratará de aclarar la manera en la que, aparte de esta aplicación concreta, la prohibición de la imagen y su extensión en la prohibición a pronunciar el nombre divino traerá determinadas consecuencias gnoseológicas: la aceptación del irremediable abismo entre el concepto y la cosa es una de ellas, la otra es la advertencia de –sin negar la sistematicidad del pensamiento– no aspirar a captar el sistema de manera absoluta. El pensamiento se tiene que mantener abierto a lo no-identico, a lo que está fuera de sí mismo, si no se quiere ver atrapado en meras tautologías. En ese sentido, se deja entrever una conexión entre la prohibición de la imagen y el lenguaje utópico de Benjamin, el lenguaje de los nombres. Más allá de describir el procedimiento del *Bilderverbot*, contestar la pregunta por la relación entre imagen y nombre es, por lo tanto, la meta del capítulo 4.

Este irremediable abismo entre concepto y cosa obviamente lleva consigo una profunda duda en la posibilidad del lenguaje conceptual. La verdad, que según Benjamin se está constantemente escapando, solo se puede articular en un lenguaje no-conceptual – y este lenguaje es el del arte. Por razones de espacio, este estudio no se puede dedicar al inmenso cuerpo de los escritos musicales de Adorno, que tal vez es el ámbito dentro de la crítica del arte en el que se condensaron casi todas las estrategias y consideraciones de la teología

inversa. Si bien se traerá a colación una que otra reflexión de Adorno proveniente del ámbito de la música, el foco principal de este trabajo se mantendrá en el ámbito de la crítica literaria. En este sentido, fue pertinente la concentración en la obra de Karl Kraus y Franz Kafka que se emprende en los capítulos 5 y 6, no solamente porque tanto Benjamin como Adorno comentaron la obra de estos dos representantes periféricos de la literatura en alemán. La razón principal es que en el debate acerca de la obra de Kafka confluyen todas las vías teológicas discutidas anteriormente. Transformar “la relación entre prehistoria y modernidad” a la altura de concepto parece ser, como lo formula Adorno en una carta a Benjamin acerca de sus escritos sobre Kafka, condición necesaria para el logro de su empresa filosófica²⁶. En esa misma carta, Adorno se expresa con entusiasmo acerca del total acuerdo de los dos amigos en los asuntos centrales de su filosofía y hace alusión al proyecto compartido de la teología inversa. Encuentra, en las consideraciones de Benjamin acerca de Kafka, la imagen de la teología que alimenta su propio pensamiento: “El lugar en contra de interpretaciones naturales y supernaturales al mismo tiempo que se formule aquí por primera vez con total perspicacia, me parece ser exactamente él mío – se podría llamar, tal vez, ‘teología inversa’. Incluso a mi *Kierkegaard* le importó nada más que eso y si Usted se burla de la conexión de Pascal con Kierkegaard entonces me permito recordarle que expuse en el *Kierkegaard* la misma burla en contra de la conexión de Kierkegaard con Pascal y Agustín. Si sin embargo insisto en una relación entre Kierkegaard y Kafka, de ninguna manera sería la de la teología dialéctica, cuyo abogado frente a Kafka se llama Schöps. Está ubicada, más bien, exactamente en el lugar de la ‘escritura’, de la cual Usted dice tan acertadamente que lo que Kafka entendió como su vestigio, se puede entender mejor, a saber, socialmente, como su prolegómeno. Y eso es de hecho la esencia cifrada [*Chiffernwesen*] de nuestra teología, ninguna otra – pero por supuesto tampoco nada menos que eso”²⁷. Bajo el lema de ‘teología inversa’, Adorno resume los aspectos centrales de una teología que comparte con Walter Benjamin: el posicionamiento “en contra de posiciones naturales y supernaturales” expresa la negativa de aceptar la naturaleza por un lado o Dios por otro lado como determinantes del destino humano, y la posición central de la escritura que Adorno le asigna a su proyecto en común alude al procedimiento epistemológico de la revelación esbozado por Benjamin y

²⁶ Benjamin/Adorno, *Briefwechsel*, p. 91.

²⁷ loc. cit.

apropiado por Adorno. La obra de Kafka ejerce también, dicho sea de paso, una fascinación considerable para Scholem, y a partir de sus propias interpretaciones del mundo kafkiano, un mundo abandonado por Dios, desenvuelve nociones (categorizables como teología negativa o mística negativa) sobre la ausencia irremediable de Dios como medio para encontrarlo²⁸. Sabemos que Adorno y Benjamin renunciaron a la idea de Dios como un garante de sentido; más bien proclaman un sinsentido en la realidad y concluyen que la tarea de la filosofía es desvestir la realidad de su sentido aparente y configurar los elementos en constelaciones nuevas de sentido. El sentido es, eso hay que enfatizarlo, en Adorno y Benjamin al mismo tiempo objetivo como producido por el ser humano – pero no le es otorgado al mundo ni a la vida por alguna instancia exterior.

A manera de un experimento, el séptimo capítulo emprende la interpretación de un escritor que ni Benjamin ni Adorno reseñaron: Jorge Luis Borges, expandiendo así el modelo de esta crítica literaria a un espacio literario no-europeo. El cuento titulado *El Evangelio según San Marcos* se descubrirá como realización de la teología inversa como proyecto crítico en un lenguaje literario. El cuento servirá como espacio de problematización de la subjetividad despótica que, separada de los objetos, recae en el mito. La teología inversa se opone a este entramado que conoce como teología del sacrificio. El complejo relato se recorrerá como el espacio en el que se ponen en tela de juicio los problemas de la teología cristiana y sus formas de simbolizar y de narrar, sus manifestaciones modernas y coloniales.

Para concluir esta introducción, es menester volver una vez más a la constelación triangular Benjamin-Adorno-Scholem, porque es la contraluz de la oposición de Scholem que deja entrever mejor los contornos del proyecto teológico de Adorno y Benjamin. En una carta desde Estados Unidos, donde Adorno se encuentra seguidas veces con Scholem, le reporta a Benjamin los intentos de rescate del motivo teológico por parte del último: aparentemente, Scholem argumenta en contra de una “inmigración a la profanidad” del motivo teológico, proceso que detecta en la obra de Benjamin y en la de Adorno. Intenta advertir la nociva influencia del marxismo, que supuestamente solo capta la génesis de las ideas teológicas pero no su contenido y se expresa en contra de la estrategia de movilizar las fuerzas teológicas en la anonimidad de lo profano. Adorno, en contra de estos argumentos,

²⁸ Mosès, Stéphane: *The Angel of history – Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Stanford University Press, Stanford 2009, p. 152.

insiste citando a la parábola del papel secante que alguna vez había formulado Benjamin: en ella, Benjamin había construido una imagen donde su propio pensamiento se relacionaba con la teología como el papel secante con la tinta – es decir, su pensamiento está empapado de teología, pero la intención del mismo es eliminar todo lo que está escrito²⁹. Queda entre Benjamin y Adorno la impresión que dejaron los intentos de rescate de la teología por parte de Scholem: intentos románticos y miopes, encerrados en el error de querer explicar los fenómenos teológicos (por ejemplo las ‘explosiones’ de la mística judía que son el objeto de estudio de Scholem) exclusivamente desde el interior de la teología y no en relación con las circunstancias históricas. Quiero concluir esta introducción con una cita de esta carta, una imagen polémica pero benévola en contra de Scholem, que se puede leer también como una defensa programática del proyecto de la teología inversa:

Con destreza maravillosa se lanza un bote salvavidas; pero la destreza consiste principalmente en llenarlo con agua y hacerlo zozobrar. Por mi parte opino con Usted que si se hunde el barco completo con todo lo que está a bordo [*mit Mann und Maus*], las posibilidades de que se puede salvar bastante, si no de la tripulación, entonces al menos del cargamento, son más grandes. Sin embargo estoy, y Felicitas³⁰ no lo está menos, fascinado, y existe incluso un contacto verdadero, que en ocasiones toma la forma de una cierta confianza [Adorno dice: *Zahmheit*, que literalmente se traduce con *mansedumbre*], comparable con la que surge cuando un Ictiosauro hace una visita de café al Brontosauro, o, para ir más al grano, en una que rinde el Leviatán al Behemoth.³¹

²⁹ Adorno/Benjamin, *Briefwechsel*, p. 324.

³⁰ Se refiere a su esposa Gretel Adorno quien mantiene también una íntima amistad con Walter Benjamin (éste le llamaba con el apodo Felicitas/Felizitas).

³¹ Adorno/Benjamin, *Briefwechsel*, p. 325.

Sección I
Estudios Preliminares

Capítulo 1

Pecado original y estado creacional: La relevancia del Barroco para entender la dialéctica de la secularización

No han oído hablar de aquel loco que, con una linterna encendida en pleno día, corría por la plaza y exclamaba continuamente: "¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!"? Como justamente se habían juntado allí muchos que no creían en Dios, provocó gran diversión. ¿Se te ha perdido?, dijo uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿No será que se ha escondido en algún sitio? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? Así gritaban y se reían al mismo tiempo. El loco se lanzó en medio de ellos y los fulminó con la mirada.

—¿Dónde está Dios?—, exclamó, ¡se los voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, ustedes y yo! ¡Todos somos unos asesinos! Pero, ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar completamente el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desencadenar a esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde rueda ésta ahora? ¿Hacia qué nos lleva su movimiento? ¿Lejos de todo sol? ¿No nos precipitamos en una constante caída, hacia atrás, de costado, hacia delante, en todas direcciones? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del vacío? ¿No hace ya frío? ¿No anochece continuamente y se hace cada vez más oscuro? ¿No hay que encender las linternas desde la mañana? ¿No seguimos oyendo el ruido de los sepultureros que han enterrado a Dios? ¿No seguimos oliendo la putrefacción divina? ¡Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros! ¿Cómo vamos a consolarnos los asesinos de los asesinos? Lo que en el mundo había hasta ahora de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestros cuchillos, y ¿quién nos quitará esta sangre de las manos? ¿Qué agua podrá purificarnos? ¿Qué solemnes expiaciones, qué juegos sagrados habremos de inventar? ¿No es demasiado grande para nosotros la magnitud de este hecho? ¿No tendríamos que convertimos en dioses para resultar dignos de semejante acción? Nunca hubo un hecho mayor, ¡y todo el que nazca después de nosotros pertenecerá, en virtud de esta acción, a una historia superior a todo lo que la historia ha sido hasta ahora! Al llegar aquí, el loco se calló y observó de nuevo a sus oyentes, quienes también se habían callado y lo miraban perplejos. Por último, tiró la linterna al suelo, que se rompió y se apagó. "Llego demasiado pronto, dijo luego, mi tiempo no ha llegado aún. Este formidable acontecimiento está todavía en camino, avanza, pero aún no ha llegado a los oídos de los humanos. Para ser vistos y oídos, los actos necesitan tiempo

después de su realización, como lo necesitan el relámpago y el trueno, y la luz de los astros. Esa acción es para ellos más lejana que los astros más distantes, ¡aunque son ellos quienes la han realizado!" Cuentan también que ese mismo día el loco entró en varias iglesias en las que entonó su Requiem aeternam Deo. Cuando lo echaban de ellas y le pedían que aclarara sus dichos, no dejaba de repetir: "¿Qué son estas iglesias sino las tumbas y los monumentos funerarios de Dios?"

Friedrich Wilhelm Nietzsche³²

Un mapeo del debate acerca de la secularización

Si se quiere explorar la relación entre religión y modernidad que está en juego en el proyecto de la teología inversa que Walter Benjamin y Theodor Adorno plantean, difícilmente se puede esquivar una reflexión a profundidad del concepto de secularización. El uso coloquial de la palabra "secularización" sugiere un proceso mediante el cual la religión en la modernidad haya desaparecido del mundo. Una visión más compleja del concepto no señala la desaparición de prácticas y sistemas simbólicos pertenecientes a la religión, sino su transformación en otro tipo de prácticas ya no explícitamente religiosas. Esto significa que en algún sentido las prácticas políticas, culturales y estéticas pueden ser herederas de lo religioso. Las ambivalencias del concepto han sido retratadas de modo preciso por Daniel Weidner en su introducción a la antología *Vida Profana* dedicada al manejo del concepto de secularización por Walter Benjamin: desde los inicios del siglo XX, la palabra secularización fue clave para los entonces jóvenes estudios culturales (*Kulturwissenschaften*) que reaccionaban de manera transdisciplinaria, diríamos hoy, a este fenómeno polivalente que Nietzsche denominó como la "muerte de Dios". A partir de este momento, la secularización significa, de manera ambigua, una transformación que puede concebirse como la ruptura o como la continuidad de un proceso que presenta dos vías: 1) una secularización (intransitiva) de la sociedad; 2) una secularización del fenómeno religioso (transitiva) a través de una práctica profana.³³ Aunque una ubicación estricta de Benjamin y Adorno dentro de los

³² Friedrich Wilhelm Nietzsche. "El loco." *La Gaya Ciencia*.

³³ Para una discusión más extensa sobre la historia del concepto de secularización que se estableció alrededor de 1900 para denominar al mismo tiempo el proceso y su resultado, véase Weidner, Daniel. *Profanes Leben – Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung; Einleitung*. Suhrkamp Verlag Berlin 2010. pp. 19-24. Otra contribución de esa antología resulta ser esclarecedora para nuestro tema, ya que ahí este autor presenta distintas teorías de la secularización en los lugares más prominentes la teoría de Dilthey donde se explora la desaparición

debates teóricos de la secularización no promete ser exitosa, justamente porque en ellos la crítica está atravesada por este proceso, nos será de utilidad presentar un panorama de este debate antes de adentrarnos en la lectura de las intervenciones de nuestros filósofos en este campo. Cabe destacar, a manera de anticipación, que ni Adorno ni Benjamin se hubieran adherido a una idea de secularización que supone que la religión haya desaparecido sin más de la sociedad moderna dando lugar a la plena emancipación del ser humano: un sujeto libre de los yugos arcaicos de la religión y el culto. Semejante declaración sería difícil de reconciliar tanto con su diagnóstico de la sociedad moderna como con su demanda de lo que debería ser esta sociedad. Nos interesarán, por lo tanto, principalmente las ideas transitivas de la secularización, es decir, las ideas que captan una transformación de prácticas y conceptos provenientes de la religión que se desplazan hacia fenómenos seculares, por ejemplo, hacia conceptos legales, políticos o pertenecientes a la filosofía de la historia.

María Pía Lara, siguiendo el método de la historia conceptual acuñado por Reinhard Koselleck, ha propuesto distinguir las teorías políticas de la secularización mediante una reconstrucción genealógica de sus conceptos clave.³⁴ El resultado es un mapeo de distintos modelos de las teorías de la secularización de acuerdo con las diferentes operaciones semánticas identificadas en ellas. De estos modelos reproduciremos aquí de momento dos que mostrarán los distintos momentos de la dialéctica de la secularización que se entrevén en la obra de Benjamin y Adorno. Veamos, primero, el modelo de la traducción, según el cual los contenidos religiosos experimentan una traducción literal hacia contenidos políticos. El representante prototípico de este modelo, recuerda Pía Lara, es Karl Löwith, quien recapitula esas traducciones en relación al surgimiento de la filosofía de la historia como disciplina independiente. Según el argumento de Löwith, “la ‘articulación de todo tiempo histórico en pasado, presente y futuro refleja la estructura temporal de la historia de la salvación’, estructura que nos permite conceptualizar el tiempo secular ‘mediante nuestra costumbre de pensar en términos de la tradición cristiana’”³⁵. A este esquema de interpretación donde se ubica una lógica en la cual los sucesos históricos son producto de la

de los prejuicios; en la teología-política de Carl Schmitt; y en la delimitación de los escritos sobre el barroco de Benjamin (Weidner 2010, pp.123-149).

³⁴ Véase Lara, María Pía (2013). *The disclosure of politics – Struggles over the semantics of secularization*. Columbia University Press, New York.

³⁵ Lara, *The disclosure*, p. 63.

secuencia de sus antecedentes, que continúan con los hechos que se buscan describir, y que concluyen por sus consecuencias futuras, le sigue al esquema teológico de la preparación y la consumación de la voluntad divina.³⁶ En *El sentido en la historia*, Löwith establece una analogía entre la filosofía de la historia y la teología cristiana de la historia. La búsqueda de un sentido en la historia emprendida por esa disciplina, a partir de su preocupación por el motivo del sufrimiento y su legitimación, muestra la secularización de un patrón escatológico. Recordemos que este modelo supone una transposición directa de lo teológico hacia lo histórico-político: para que su sentido no pareciera vacío, conceptualizar la historia en referencia a una salvación divina ha parecido la única solución. “Era por esta razón”, argumenta Löwith, “que los destinos de las naciones se vinculaban a lo divino. Si Dios creó todas las cosas, entonces hay un propósito en la historia, y es uno trascendente. La historia se define como el movimiento del tiempo con un propósito como su destino. Éste es el *telos* de la historia.”³⁷ El propósito de Löwith era claramente advertir una continuidad secreta de concepciones teológicas en la modernidad³⁸; él quería develar una especie de teología

³⁶ Véase Lara, *The disclosure*, p. 63.

³⁷ Löwith en Lara 2013, p. 64.

³⁸ En otra obra monumental, Löwith se dedicó a rastrear los efectos duraderos de nociones bíblicas en la historia de la filosofía pos-cristiana, específicamente en la genealogía de una subjetividad trascendental que se concibe como una traducción del principio antro-po-teológico del cristianismo: partiendo del hecho que también los pensadores modernos de Descartes a Kant supusieron un origen trascendental del mundo, se pregunta por qué, en contraste con los griegos, el pensamiento ilustrado partió de la auto-consciencia del ser humano para explorar las leyes naturales: “La reducción [cartesiana] debe mostrar que el ser humano como subjetividad trascendental es el último ‘garante de validez’ del mundo y que es intelectualmente y moralmente responsable por ella, porque tiene su fundamento, su causa última, no en sí mismo, sino en nosotros y en nuestra razón. Hay un sentido originalmente religioso en la demanda ‘conócete a ti mismo’, que en el pensamiento griego significa reconocer que nuestra existencia finita está profundamente vinculada a los dioses inmortales. Así también, la fe cristiana implica reconocer que uno mismo es solamente en relación con Dios que es la vida y la verdad; uno mismo existe en la verdad –ese sentido griego y cristiano se ha vaciado en la ‘radicalización’ de la reflexión cartesiana por parte de Husserl; y lo que queda es la pregunta por la relación de la subjetividad trascendental con el mundo como el horizonte total de nuestra vida que lo experimenta.”(32) Löwith reconoce lo revolucionario del cristianismo no en el hecho de que el ser humano esté incluido en el cosmos, sino en que Dios se ha humanizado: la cosmo-teología de los griegos se sustituyó por una antro-po-teología cristiana. La pregunta que entonces le preocupa a Löwith es: ¿Qué significa para el pensamiento filosófico pos-cristiano que de la “trinidad metafísica” (Dios-mundo-ser humano) solamente queden el ser humano y el mundo? (49) El resultado fue una mundanización (*Verweltlichung*) del humano y la antropomorfización (*Vermenschlichung*) del mundo. El prejuicio cristiano de “que solamente el ser humano que sabe de Dios y de sí mismo está hecho a imagen de Él, y que Dios mismo no fuese ni la naturaleza ni el mundo, sino que éste haya sido su obra (*natura ars dei*) (92), ha determinado, según Löwith, toda la historia de la filosofía ilustrada. “Las diferencias metafísicas internas del mismo principio cristiano, es decir, se trata de una postura antro-po-teológica: la relación entre Dios y el ser humano tiene más primacía que el vínculo entre el humano y el mundo (97). Ni siquiera Nietzsche se escapa de esto, debido a que toda su metafísica de la voluntad está prefigurada en la imagen de la ‘teología cristiana y de su escatología que presupone una voluntad creadora del mundo creada para el ser humano como

disfrazada en conceptualizaciones solo aparentemente seculares que percibía como nocivas. Pero apartándonos de su juicio negativo sobre las consecuencias de este tipo de secularización, podríamos situar dentro del modelo de secularización como traducción también a otros teóricos como Max Weber, Reinhart Koselleck y, puntualmente, a Carl Schmitt, cuya *Teología Política* nos ocupará a profundidad más tarde.

Antes de preguntarnos cómo Walter Benjamin y Theodor W. Adorno se relacionarían con tal esquema, es pertinente traer a colación otro modelo de la secularización: el modelo re-ocupacional de Hans Blumenberg que sugiere una transformación conceptual de los contenidos secularizados. A grandes rasgos, Blumenberg no concibe lo secular de un modo tan pesimista como Löwith, sino que, más bien, considera las preguntas de la era moderna como productos de experiencias auténticas, mientras que las respuestas a ellas son una manera legítima y nueva de contestarlas. En su modelo se distinguen la continuidad de “sustancias transfiguradas” provenientes de la religión, por un lado; y la continuidad de problemas y funciones en la modernidad por el otro. Como explica Pía Lara, “Blumenberg utiliza el concepto de secularización para mostrar cómo los cristianos estaban ya en un proceso de traducir sus propias visiones en un discurso secular cuando sus experiencias les procuraron con una perspectiva nueva sobre el papel de la religión”³⁹. Si bien no niega que ocurren ciertas traducciones en el proceso de la secularización, la crítica principal que emprende Blumenberg del modelo de Löwith es que la idea moderna de progreso articula un proceso inmanente al desarrollo histórico, mientras que la escatología se mantiene referida a una intervención extra-histórica, es decir, divina, en la historia⁴⁰. Los modernos, afirma Blumenberg en contra de la idea de una simple traducción, habían desarrollado nuevas preguntas “reocupando” los lugares que antes estaban ocupados por el esquema medieval de la creación y la escatología. Una tesis interesante de Blumenberg, que se revisará más adelante, es la idea de que los patrones y esquemas mismos de la historia de la salvación se podían observar como cifras y proyecciones de problemas intramundanos. Blumenberg comprende todo lo no-mundano como una metáfora de algo mundano; la tarea que implica interpretar la esfera teológica es la de retraducir esas metáforas para llegar a sus raíces

su último *telos*” (132). Citas de Löwith, Karl. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. J. B. Metzler, Stuttgart 1967.

³⁹ Lara 2013, p. 71.

⁴⁰ Véase Blumenberg, Martin: *La legitimidad de la era moderna*. Pre-Textos, Valencia 2008, p. 54.

mundanas: “El problema en este caso, bastante lógicamente, no es la secularización sino la desviación que la hizo necesaria en primer lugar”⁴¹. La diferencia que Pía Lara identifica entre la noción de traducción por parte de Löwith y la noción de Blumenberg, es que los primeros se quedan en una visión binaria entre lo mundano y lo no-mundano, pensando que ocurre una racionalización de lo segundo hacia lo primero por una especie de agente exógeno. En cambio, Blumenberg concibe la racionalización como un proceso inmanente e interno al desarrollo mismo de las religiones⁴². En ese sentido, la escatología se habría secularizado a sí misma y no hubiera requerido de una especie de irrupción ilustradora desde afuera.

Hemos identificado, en lo anterior, el momento de la traducción y el momento reocupacional como dos momentos clave en la dialéctica de la secularización. Por último, y con eso concluimos nuestro recorrido por los distintos conceptos de secularización, nos acercamos al que propone Hannah Arendt. El modelo de secularización que María Pía Lara descubre en la obra de aquella filósofa –el de la autonomía de la política– nos acerca en varios sentidos al campo de negociación de la dialéctica de la secularización que Walter Benjamin y Theodor W. Adorno definen. Para el propósito de crear un espacio autónomo para la política, Arendt necesita rastrear la historia de su dependencia de otros ámbitos. Por supuesto, una primera clave para esto es una cuidadosa investigación acerca de la curiosa conexión transcendente hacia un ámbito más allá de la existencia mundana – el ámbito de la verdad, de las ideas. Para poner al descubierto esta “problemática dependencia”⁴³ de la religión que caracteriza la política y que fue legitimada por el canon filosófico occidental, Arendt tiene que sumergirse en el pensamiento y las prácticas políticas de la antigüedad griega: “Arendt argumenta que fue a través de la definición de la política como verdad por parte de Platón, después retomada en la interpretación cristiana por la traducción latina de San Agustín que la tradición occidental conectó autoridad a la religión y la tradición.”⁴⁴ La razón por la cual Platón vinculó la noción de verdad a la cuestión del gobierno jerárquico fue querer evitar que la política fuese llevada a cabo a partir de la violencia. Por el contrario, quería fundamentar la obediencia política en la autoridad de la razón y la verdad, noción que

⁴¹ Blumenberg citado en Lara 2013, p. 73.

⁴² Véase Lara, *The disclosure*, p. 74.

⁴³ Lara, *The disclosure*, p. 100.

⁴⁴ Lara, *The disclosure*, p. 101.

culminaba en la idea de autoridad como el poder del rey filósofo y el mito de castigos y recompensas en un más allá. Aunque el mismo no creyera en ese mito, quería asegurar que los demás –principalmente los que no fuesen filósofos y a los que, por tanto, les fue cerrado el acceso al ámbito de la verdad– lo creyeran y se subordinaron a la autoridad de la razón.⁴⁵

Es interesante notar que ya en Platón la representación de estas relaciones autoritarias –basadas en un vínculo particular entre inmanencia y trascendencia– se logró a través de la parábola: Platón justificó la jerarquía entre la autoridad y los que se subordinan a ella como análoga a la relación benévola entre el pastor y sus ovejas o el timonel y sus pasajeros. Este tipo de imágenes reaparecerán frecuentemente en el Nuevo Testamento. La parábola se puede ver, de esa manera, como un dispositivo que conecta de una manera muy particular el ámbito dogmático de la verdad con una inmanencia que es, frente a este ámbito, ciega, desamparada y necesitada de guía. La parábola como dispositivo literario que conecta la inmanencia con la trascendencia de manera autoritaria nos preocupará a profundidad en los capítulos 6 y 7 donde veremos que es justamente ese vínculo dogmático el que será cuestionado por los autores modernistas del comienzo del siglo XX. Lo que nos interesa en este lugar es, sin embargo, la conexión de la trascendencia y la verdad con la política mediante el concepto de autoridad, y aunque Arendt descubra, con Aristóteles, un concepto alternativo de autoridad vinculado a la praxis pedagógica, insiste en que, en la tradición cristiana, la dominación política fue profundamente influenciada por el concepto platónico de autoridad: al “establecer una conexión identitaria con la autoridad”⁴⁶ se vinculó la dominación inextricablemente con lo sagrado. El concepto de autoridad fue, de esa manera, el dispositivo operativo que permitió traducir el poder divino hacia el *rule of one*, es decir, hacia el concepto de soberanía. Es por esto que Arendt rechaza el concepto de autoridad para una política que permite la interacción de los seres humanos basada en la libertad. María Pía Lara, reiterando las palabras de Arendt, lo pone de la siguiente manera: “La política moderna no debería ocuparse de rescatar un concepto de autoridad de este legado griego, porque una noción teórica tal pertenece al ámbito de la religión y ‘lo que cumpla la función de una religión es [también] una religión’”⁴⁷. Se deja entrever en estas líneas que Arendt distingue, como también lo harán Benjamin y Adorno, entre una secularización superficial y malograda

⁴⁵ Véase Lara, *The disclosure*, pp. 101-102.

⁴⁶ Lara, *The disclosure*, p. 104.

⁴⁷ Lara, *The disclosure*, p. 105.

de alguna manera, y una secularización más radical. La superficial sería, para ella, el seguir operando de estructuras de legitimación provenientes de la religión, y su manera de identificarlas es revisar si dispositivos políticos cumplen la misma función que anteriormente la religión. La secularización que ella propaga es, por otra parte, la estricta separación de la religión y la política.

Sin embargo, Arendt no está completamente hostil hacia todas las expresiones religiosas: abiertamente, se inclina hacia rescatar ciertos componentes del politeísmo romano que concibe como un “ejercicio político que les permitió [a los romanos] traducir y recobrar los mitos significativos y figuras históricas de otros pueblos”⁴⁸. Este elogio repentino de otro tipo de religiosidad es reconciliable con la crítica que resumimos anteriormente, presuntamente porque no requiere de un ámbito de verdad absoluta del cual emana la justificación por la dominación política. La idea de religión se entiende aquí en el sentido que sugiere su etimología, su procedencia de la palabra “religare”, como un vínculo entre el pasado y el presente. También los usos de la figura de Jesús “a quién interpeló como fuente de innovaciones semánticas poderosas”⁴⁹ prescinden de una conexión similar. Más bien, Arendt lee las acciones de Jesús de tal manera que abren la posibilidad de interpretar nuevas imágenes políticas plenamente seculares. Las acciones que más le importan en ese sentido son el *perdonar* y el *prometer*, cuyo significado “se cristaliza en imágenes que revelan sus potencialidades solamente después de ser reinterpretados como acciones políticas. El espacio de la libertad y la contingencia ahora apareció frente a los humanos como proyecto para hacer promesas mutuas [mutualidad], no delante de Dios sino entre seres humanos (...). Porque los seres humanos están propensos al error, necesitan un espacio para el perdón con tal de que empiezan de nuevo”⁵⁰. Similar a Blumenberg quien se interesa por las experiencias que hicieron necesarias su traducción a la religión en un primer momento, Arendt traduce motivos religiosos en imágenes políticas, y aquí se abre otra dimensión de sentido de su propio concepto de secularización. A diferencia de Blumenberg, a Arendt no le interesa ninguna experiencia original que habría que descubrir debajo de su deformación religiosa, sino hace uso abierto y consciente de estas imágenes para proponerlas como pautas de acción para lo que le parece la noción adecuada de política. Veremos que la separación de la política

⁴⁸ Lara, *The disclosure*, p. 108.

⁴⁹ Lara, *The disclosure*, p. 112-113.

⁵⁰ Lara, *The disclosure*, p. 113.

de la religión y su rechazo a la justificación de la política por un ámbito de verdad absoluta ya sea divinizado o aparentemente secular, será compartido por Adorno y Benjamin. Sin embargo, los usos de dispositivos teológicos que ellos harán nunca se darán a la manera de dar pautas positivas de comportamiento. Espontáneamente, viene a la mente que la distinción podría hallarse en el hecho de que, mientras Arendt hace un uso secularizante de motivos *religiosos*, Benjamin y Adorno se apropian de manera similar de motivos *teológicos*. La diferencia entre religión y teología se puede identificar, principalmente, en que la última está situada en un nivel interpretativo y la primera en un nivel prescriptivo. Por lo tanto, la negatividad que veremos como una fuerza principal en el pensamiento de Benjamin y Adorno es más propia del ámbito de la teología que de la religión, al menos si no le otorgamos tanto peso a cultos antinomianos como el de Shabbtai Zvi, el mesías místico que predicó la redención a través del pecado.⁵¹

Pasemos ahora a la noción de secularización tal como se piensa desde la obra de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Sigrid Weigel ha hecho énfasis en el hecho de que la secularización pocas veces aparece teorizada como tal en el pensamiento de Benjamin; más bien, “su manejo mismo del lenguaje, de los conceptos y de las imágenes constituye una praxis retórica y epistemológica en los lugares (*Schauplätzen*) de la secularización”.⁵² En un primer momento, esa praxis se expresa en la crítica de una noción de secularización que consiste en una sustitución tácita de lo sagrado por un concepto profano de la ley. La crítica de la secularización poética de Stifter que emprende Benjamin en su ensayo sobre el periodista austriaco *Karl Kraus* es de esta índole. Implícitamente, esta crítica requiere la noción de la posibilidad de una secularización alternativa o diferente: una secularización que difiere de una “mezquina” requiere —cree Weigel— que estas sustituciones tácitas se vuelvan reconocibles. Para que las operaciones secularizantes —sustituciones, transposiciones y modificaciones— sean reconocibles, requieren otra expresión lingüística. En ese sentido, el manejo de las operaciones de la secularización que se propone es un manejo reflexivo del legado teológico, que Benjamin denomina como “*theologische*

⁵¹ La figura de Shabbtai Zvi, estudioso judío del siglo XVII que se autoproclamó el mesías, ocupa un papel central en el trabajo de Gershom Scholem, y fascinará también a Adorno. La particularidad de sus enseñanzas será de importancia aun más tarde en esta tesis.

⁵² Weigel, Sigrid. *Walter Benjamin – Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Fischer Taschenbuch Verlag. Berlin 2008 p. 28.

Erbmasse".⁵³ La percepción de la historia como naturaleza que plantea Kraus prefigura la transposición de una topografía teológica hacia una estructura de la filosofía de la historia que corta los vínculos con la escatología requeridos por la noción de *Historie*, de historia universal. En vez de percibir la historia como historia sagrada, Kraus la retrata como un paisaje infernal identificándola con una visión apocalíptica del mundo. El tejido histórico de la sociedad humana se encuentra en una tensión, frente a los ojos de Benjamin aguzados por Kraus, entre la creación y el Juicio final. Lo que complejiza aún más la comprensión del concepto de secularización en Benjamin es el hecho de que en el *Origen del drama barroco alemán* se habla de una secularización de lo histórico en su totalidad en su estado creacional (*im Schöpfungsstande*). Primero hay que destacar que esa noción contradice una idea dual de secularización cuya dirección va de lo teológico/sagrado hacia lo histórico: ahora se indica la re-transformación de lo histórico hacia una "versión precaria" de un estado natural. En el centro de ese estado natural precario se encuentra la figura de la criatura; y es a partir de esa figura que se puede entender el término un tanto enigmático del "estado creacional". La figura de la criatura indica una pérdida que es en cierto modo una supresión de un significado perteneciente a lo histórico. En esa pérdida se expresa tanto la pertenencia humana a la creación divina, como un distanciamiento de la creación.⁵⁴

Hasta aquí hemos seguido a Weigel en su reconstrucción de la compleja dialéctica de la secularización que esboza Benjamin. Sin embargo, hay que diferir del juicio que emite esta autora sobre la interpretación de tal dialéctica por parte de Adorno. Weigel supone que a Adorno se le escapa un hecho importante cuando explora la percepción de lo histórico como naturaleza, precisamente el hecho que Benjamin ha interpretado el *Schöpfungsstand* como una secularización de lo histórico y no de la teología. A juicio de Weigel, Adorno ignora el hecho que Benjamin analiza. Sin embargo, no es que para Adorno se trate de un proceso donde lo histórico se transforma en algo natural a manera de ontologizar lo histórico, sino en algo cuasi-natural. Esto les permite a Benjamin y Adorno concebir una

⁵³ Weigel, *Walter Benjamin*, p. 30.

⁵⁴ En varios de sus ensayos, Benjamin construye un significado doble del concepto de vida: una natural y otra sobre-natural, es decir, superior. Las exposiciones más explícitas de esas consideraciones se encuentran en las *Afinidades electivas* y en *Hacia una crítica de la violencia*. Reconocer el ser humano en su estado de criatura significa, por lo tanto, reconocer su reducción a lo que se podría llamar, siguiendo una expresión que Agamben hizo famosa en *Homo Sacer*, una vida desnuda. Véase Agamben, Giorgio. *Homo Sacer – Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, Redwood CA 1998.

temporalización específicamente moderna que muestra paralelismos con lo natural pero que se podría y se debería de romper. Sólo hay que revisar la *Característica de Walter Benjamin* que dedica Adorno a su amigo, para convencerse de que no se trate de un malentendido⁵⁵ (como cree Weigel):

El ensayo como forma consiste en la habilidad de mirar lo histórico, las manifestaciones del espíritu objetivo, “cultura”, *como si fueran* naturaleza [el énfasis es mío]. Benjamin era capaz de esto como ningún otro. Su pensamiento en su totalidad se podría clasificar como ‘histórico-natural’. Lo interpelaban los elementos petrificados, congelados u obsoletos de la cultura, todo en ella que se extrae de una vitalidad acogedora, de tal manera como al coleccionista [le interpelan] el fósil o la planta en el herbolario. Pequeñas bolas de cristal que contienen un paisaje sobre el cual nieva cuando uno las agita, figuraban entre sus utensilios favoritos. La palabra francesa para *Stilleben, nature morte* [naturaleza muerta], podría estar escrita sobre la puerta de su mazmorra filosófica. El concepto hegeliano de la segunda naturaleza como objetivación de las condiciones humanas enajenadas de sí mismas, así como la categoría marxista del fetichismo de la mercancía, obtiene en Benjamin una posición clave.⁵⁶

Con esta indicación sobre la idea de segunda naturaleza, Adorno aclara que no es Benjamin quien lleva a cabo la degradación del ser humano al estado de criatura natural, sino que pone al descubierto el proceso de realización objetiva: la total dependencia del ser humano de las condiciones sociales que no permiten concebir la vida humana como histórica; al contrario, esta se nos presenta como cuasi-natural (o mítica, un concepto del que nos ocuparemos más tarde a profundidad). Hacia esto apunta la figura de la criatura en Benjamin que, lejos de ontologizar la condición de criatura, identifica al ser humano como un ser natural que ha *perdido* el potencial que lo vuelve un ser *histórico*. La compleja dialéctica de la secularización puede comprenderse, por tanto, del siguiente modo: si la filosofía de la historia, formulada por el humanismo renacentista secularizó la escatología transformándola en *Historie*, no se apartó fundamentalmente de la visión agustiniana de la historia como campo de batalla entre Dios y el diablo, últimamente guiada por la Divina Providencia. Contrariamente, la cosmovisión barroca re-transformó lo histórico en un estado creacional marcado por la ausencia de cualquier promesa de redención. No por esto deja de ser una cosmovisión profundamente marcada por la teología, pero es una teología distinta a la

⁵⁵ Weigel, *Walter Benjamin*, p. 40.

⁵⁶ Adorno, Theodor W., *Charakteristik Walter Benjamins*, en: Benjamin, Walter. *Sprache und Geschichte – Philosophische Essays*, ed. Rolf Tiedemann. Reclam, Stuttgart 2015, p. 160.

escatología, una teología que absorbió las experiencias de la crisis social y política que atravesó la sociedad europea del siglo XVII. Recordando los distintos modelos de secularización propuestos por los teóricos anteriormente citados, esta dialéctica de la secularización se aleja del modelo de Löwith en tanto que concibe que la teología de la historia, incluso la teología cristiana de la historia, ha tomado otra vía que la escatológica. Esta encrucijada al interior de la teología se abre en el barroco. En ese sentido, la dialéctica de la secularización que está en la base del proyecto de la teología inversa se asemeja más al modelo re-ocupacional de Blumenberg: similar a lo planteado por este teórico, lejos de anhelar una restitución de una visión escatológica, la intención de Benjamin y Adorno es hacer visibles los procesos de secularización que se produjeron al interior de la teología. Provisoriamente, nos los podemos imaginar como un vuelco hacia la inmanencia.

Se argumentará en este capítulo que Adorno defiende una idea de secularización tan compleja como la de Benjamin. Para entender hasta qué punto Adorno concibe que el proceso de secularización no solamente va de la dirección de lo sagrado hacia lo profano, hay que tensar el arco del *Trauerspielbuch* de Benjamin hasta la *Dialéctica Negativa* de Adorno, poniendo en constelación dos obras que —aunque separadas por más de tres décadas que abarcaron la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, la huida de Benjamin de los nazis y su subsecuente suicidio forzado en Pourt Bou y el exilio de Adorno y su regreso a Alemania— se encuentran íntimamente vinculadas. Después de una lectura del *Trauerspielbuch* como texto clave de Benjamin en el que se tematiza la noción de secularización de manera explícita, volveremos a la interpretación que realiza Adorno de este complejo temático que se vincula de manera profunda con la idea de la Historia natural.

Preguntas religiosas y respuestas profanas.

La crisis de la escatología como constelación político-religiosa del barroco

Cuando Nietzsche en 1882, a través de las palabras exaltadas del loco (*Ein toller Mensch*), anunció el “formidable acontecimiento” de la muerte de Dios, o más bien del asesinato de Dios por parte de los humanos, añadió que su mensaje había llegado “demasiado pronto”. Con mira a la fecha en la que se formularon estas palabras, esta afirmación parece, por lo menos, sorprendente- ya que por finales del siglo XIX la transformación de los sistemas

políticos en sistemas seculares estaba, si no concluida, al menos en plena marcha. Podríamos decir, por lo tanto, que sería igualmente acertado que el loco afirmara haber llegado demasiado tarde. La crisis de las certezas religiosas a la que alude el motivo de la “muerte” o el “asesinato” de Dios se empezó a perfilar ya en el siglo XVI cuando la confianza en el orden cósmico se empezó a desmoronar. Si el renacimiento todavía pudo superar esta crisis mediante la visión emblemática del mundo, en el siglo XVII la desgracia terrenal se impuso con toda su fuerza, provocando que la pérdida de la perspectiva escatológica –la confianza extraviada en la salvación en un más allá– se volviera hegemónica.⁵⁷ Hagamos el experimento de situar la muerte de Dios, o, lo que podría implicar lo mismo, su retirada de los asuntos humanos, 200 años antes de que Nietzsche escribiera la *Gaya Ciencia*: en el Barroco. Pero, ¿cuáles fueron, aparte de una pérdida de fe en la salvación, las consecuencias de este “formidable acontecimiento”? Si concebimos a lo divino como la instancia que ordena y dota de sentido al mundo como su creación, la muerte de Dios significa la pérdida de esta instancia. Ahora, si se pierde la instancia que dota al cosmos de sentido universal, todos los sistemas intelectuales que ordenan el mundo según esta instancia empiezan a correr el peligro de desmoronarse: el lenguaje, la ciencia, la historia – todos los sistemas de clasificación serán afectados por esta crisis. ¿Quién dota al lenguaje de una coherencia interna, quién garantiza que los esfuerzos científicos se dirijan hacia la verdad, quién le otorga el sentido eterno a la historia, si Dios se extravió? Estos son, en esencia, las preguntas que anuncia Nietzsche después de haber dado cuenta de la ausencia de Dios. Parece acertado decir, con el loco de Nietzsche, que con este acontecimiento la tierra se desencadenó de su sol, que la humanidad perdió la orientación, que sentimos el aliento del vacío. “No anochece continuamente y se hace cada vez más oscuro? ¿No hay que encender las linternas desde la mañana?”, pregunta el loco. Estas formulaciones, exclamadas pensando en la salida del siglo XIX y retomadas por el modernismo artístico a inicios del siglo XX, parecen estar hechas a medida para la época barroca. Las siguientes páginas, siguiendo a las consideraciones de Benjamin, mostrarán por qué.

El Barroco, la primera época en la que Europa como terreno geopolítico se encuentra bajo el dominio exclusivo del cristianismo, está marcado por las guerras de la religión y la iniciativa de la contrarreforma. El luteranismo, que con su contraposición entre fe y obra le

⁵⁷ Menninghaus, *Sprachmagie*, pp. 113-116.

había quitado el valor religioso a los actos profanos, había contribuido a una cosmovisión a la cual el mundo se presentaba como vacío. El barroco, como ya se había anticipado, se reconoce a sí mismo como creación abandonada. La relación productiva entre el humano y las cosas se pierde, las acciones se devalúan y como reacción se produce esta atmósfera alrededor de la cual Benjamin organiza sus pensamientos en torno al Barroco: *die Trauer*, traducible tanto como tristeza, luto o melancolía. (En la traducción del alemán *Trauerspiel* como *Drama barroco*, desgraciadamente se pierde toda una dimensión de sentido que comprobará ser crucial para el propósito del libro de Benjamin, obra clave para el entendimiento de su pensamiento idiosincrático en general y de su noción de secularización en particular.⁵⁸)

Si bien desde ensayos tempranos, por ejemplo *Capitalismo como Religión* (1921), Benjamin reconoció la relevancia de las estructuras religiosas para el análisis de una sociedad aparentemente laica, es en el *Origen del Trauerspiel Alemán* (1928) donde se dedica explícitamente a un análisis de las dinámicas internas de la secularización. Es también en esta obra donde, aunque de manera muy sutil, la influencia de otro pensador de la secularización se hace más notoria: del jurista alemán Carl Schmitt que más tarde se volvió partidario entusiasmado del régimen nazi. Es por esto último que la relación entre estos dos pensadores despertó una gran controversia, y discutiremos el complejo impacto de Schmitt en Benjamin y viceversa con más detalle en el siguiente apartado. Antes de esto hay que analizar el proyecto que se persigue en el llamado *Trauerspielbuch*. Este estudio se produjo en una etapa de la vida de Benjamin en la que estaba inmerso en especulaciones acerca de la filosofía del lenguaje. De hecho, después de concluir su disertación sobre el concepto de crítica de arte en el Romanticismo, tenía planes de habilitarse como filósofo del lenguaje, buscando material en el ámbito de escritos escolásticos y estudios sobre la Escolástica.⁵⁹ Aunque estos estudios nunca se concluyeran, se puede entrever una profunda interrelación de estas especulaciones en el *Origen del Drama barroco alemán*: la meta del libro, como expuesto en el *Prólogo epistemocrítico*, es la presentación de la *idea* del *Trauerspiel* alemán.

⁵⁸ Eso es la desventaja de la traducción de José Muñoz Millares en la edición del *Trauerspielbuch* en español por Taurus, Madrid 1990. Es preferible la traducción de Carola Pivetta que conserva el término *Trauerspiel* en original (Ediciones Gorla, Buenos Aires, 2012). José Manuel Cuesta Abad sugiere, en su comentario acerca de la historia en Benjamin, traducir *Trauerspiel* como “juegos de duelo” – un juego de palabras atrevido pero insuficiente para abarcar a la carga semántica del *Spiel* en alemán. (Abada, Madrid 2004).

⁵⁹ Véase Menninghaus, *Theorie der Sprachmagie*, pp. 79-80.

Con Menninghaus podemos comprender la ‘idea’ como la esencia de la forma lingüística, es decir, el principio que se manifiesta inmediatamente, independiente de los contenidos verbales, en el lenguaje. En diferencia con la idea platónica, la pregunta por la historia cobra un papel crucial en la constitución de esa “idea”: se buscan las fuerzas históricas que ingresaron en su origen. La idea es “empíricamente indeterminada”, es decir, los fenómenos no se encuentran en una relación de subsunción con la idea. Más bien, ella sería una configuración virtual y no-aditiva de los fenómenos. La reflexión efectuada por Benjamin acerca de la idea del *Trauerspiel* cobra, por lo tanto, cierta independencia de las manifestaciones concretas de las obras particulares.⁶⁰ “Las ideas” – según un pasaje famoso del prólogo epistemocrítico, “se relacionan con las cosas como las constelaciones con las estrellas”⁶¹. En otras palabras, la idea no existe como objeto de conocimiento, sino se presenta *en* los fenómenos. La tarea de los conceptos consiste, entonces, en extraer los elementos de los fenómenos cuya configuración expresa la idea de un producto lingüístico.⁶²

Después de exponer, a través de su crítica a una epistemología inductiva que ha determinado el discurso de la historia del arte, su propia noción de un tratado de la filosofía del arte, Benjamin lleva a cabo su estudio sobre la idea del *Trauerspiel* barroco en tres etapas. Empieza con una tipología de los hechos dramaturgicos, es decir, con los contenidos, por así decirlo, manifiestos de las obras. A esto le sigue un estudio de la estructura de la melancolía barroca. En la tercera parte destacará esta última como contenido y “madre” de la forma lingüística de la alegoría barroca.⁶³ Adentrándonos a la lectura del primer capítulo, es interesante resaltar que aparentemente Benjamin no considera a las obras tratadas como creaciones poéticas brillantes: “Es una cosa encarnar una forma, otra cosa es acuñarla. Si lo primero es cosa de los poetas selectos [*erwählter*], lo segundo pasa de manera incomparablemente marcada en los intentos laboriosos de los más débiles.”⁶⁴ Mas que para descalificar a los logros artísticos de Opitz, Gryphius y los demás dramaturgos tratados, este comentario le sirve para afirmar que la forma misma se perfila de manera mucho más clara

⁶⁰ Véase Menninghaus, *Theorie der Sprachmagie*, pp. 80-81.

⁶¹ Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels – Epistemokritischer Prolog*. Suhrkamp 1978, p. 16.

⁶² Véase Menninghaus, *Sprachmagie*, pp. 84-88.

⁶³ Hemos seguido, en este resumen conciso de la estructura del *Trauerspielbuch*, de nuevo al estudio excelente de Winfried Menninghaus.

⁶⁴ Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels – Trauerspiel und Tragödie*. Suhrkamp 1978, p. 40

en esas creaciones - como si fuera “su esqueleto”⁶⁵. Los rasgos que destaca primeramente de esa forma son los rasgos ajenos al renacimiento con su reanimación de las formas clásicas, principalmente de la tragedia. El *Trauerspiel*, explica Benjamin, se distingue de la tragedia por su contenido – el verdadero objeto del *Trauerspiel* es la historia, no el mito⁶⁶. “En el sentido de Opitz no es el conflicto con Dios y el destino, la actualización de un pasado ancestral que es la llave del carácter nacional, sino la prueba de las virtudes principescas, la presentación de los vicios principescos, la comprensión de la empresa diplomática y el manejo de las maquinaciones políticas que determinan al monarca como el protagonista del *Trauerspiel*.”⁶⁷ Y aunque el monarca, como señala enseguida, casi aparezca como encarnación de la historia, se apura a especificar que, más bien, se trata del representante de la historia: el soberano sostiene los sucesos históricos “como un cetro”⁶⁸. A continuación presenta a las figuras centrales de los *Trauerspiele*, el tirano y el mártir, como dos caras de “lo coronado”, de la naturaleza principesca. Son monarcas desatados, enloquecidos como Herodes y su delirio de poder los motivos que se presentan preferentemente en las obras barrocas. Su caída lo transforma en víctima: de la desproporción entre su posición de omnipotencia y su estatus de criatura terrenal. Su fracaso no solamente es personal, sino es un fracaso “en el nombre de la humanidad histórica.”⁶⁹ Es interpretado por Benjamin como un tribunal “por cuyo juicio también se siente afectado el súbdito”⁷⁰. Para el martirio barroco, las acciones y las causas del protagonista son de importancia subordinada; lo relevante son más bien las penas y torturas que tiene que sufrir. Es por esto que Benjamin puede encontrar, con poco esfuerzo, un elemento del mártir en cada tirano representado. La imagen barroca del mártir, nos sorprende sin embargo Benjamin, no tiene nada que ver con concepciones religiosas: ni el monarca ni el mártir escapan a la inmanencia. Como ya hemos visto, la vía a la salvación en el más allá queda obstruida: “no hay escatología barroca”⁷¹.

Con esta pérdida de la perspectiva escatológica se relaciona otra característica de las obras barrocas: la fragmentación de los sucesos históricos. La Edad Media había, todavía,

⁶⁵ Benjamin, *Ursprung*, p. 40.

⁶⁶ Esta diferencia y el análisis que de paso da Benjamin de la tragedia griega todavía nos ocupará en el capítulo 2 que trata de la crítica al mito.

⁶⁷ Benjamin, *Ursprung*, p. 45.

⁶⁸ Benjamin, *Ursprung*, p. 47.

⁶⁹ Benjamin, *Ursprung*, p. 53.

⁷⁰ Benjamin, *Ursprung*, p. 54.

⁷¹ Benjamin, *Ursprung*, p. 48.

incorporado a los hechos históricos en la totalidad de la historia de la salvación. Así, el cronista cristiano registraba cada evento y de esa manera los hechos fueron representados en los misterios. Pero ahora, después de las escisiones dentro de la religión cristiana y las guerras subsecuentes, ya no hay una cristiandad europea. Europa está fragmentada en principados católicos y protestantes, y bajo sus dominios diversos se producen los *Trauerspiele* como misterios secularizados. Se distinguen de los misterios medievales por la “desesperación sin salida” que parece tener “la última palabra”. Benjamin determina la curvatura de estos dramas, que se deja entrever solo con dificultad bajo tanta ostentación, de la siguiente manera: “Es la tensión de una pregunta escatológica”, dilatada desmesuradamente. “Porque, si la mundanización de la contra-reforma se impuso en ambas confesiones, no por esto se perdieron las peticiones [*Anliegen*] religiosas: solo la solución religiosa les fue negada, para –en su lugar– exigirles o imponerles una [solución] mundana.”⁷² Fueron irrealizables, según esa demanda, tanto la rebelión como la sumisión, cualquier expresión humana inmediata es obstaculizada. El resultado es el cambio profundo de los contenidos de la vida “bajo la preservación ortodoxa de las formas eclesiásticas”⁷³, y de ahí provienen los rasgos jerárquicos y apocalípticos de la época. La búsqueda de encontrar consuelo en la arriba mencionada “recaída en el mero estado creacional”⁷⁴ se explica ahora como necesidad de la época provocada por el suspenso de cualquier escatología.

El tercer tipo entre las figuras del *Trauerspiel* que rescata Benjamin es el intrigante, que incorpora, contrastando la indecisión del soberano, razón y voluntad. Sabe manipular los afectos humanos porque los comprende como fuerzas naturales. Sus rasgos diabólicos, como nota Benjamin más tarde, son apropiados “para la secularización de las pasiones en el drama barroco”⁷⁵. Las acciones en la corte se desenvuelven en un tiempo vacío de toda calidad, medible de manera espacial. El intrigante y el soberano organizan los datos históricos en una cadena armónica de acontecimientos. Eric L. Santner ha contribuido a la comprensión de esta problemática, que plantea desde un análisis literario de lo criatural – the *creaturely*, con el término de “temporalización soberana”: apoyándose en Rosenzweig explica que lo característico del estado moderno ha sido el intento de superar la sucesión

⁷² Benjamin, *Ursprung*, p. 60.

⁷³ Benjamin, *Ursprung*, p. 60.

⁷⁴ Benjamin, *Ursprung*, p. 62.

⁷⁵ Benjamin, *Ursprung*, p. 107.

temporal sin sentido introduciendo etapas y épocas: “Este modo de superación, sin embargo, meramente transpone la homogeneidad de la sucesión temporal “natural” hacia la violencia incesable de la sucesión hegemónica: la sucesión *naturgeschichtlich* de las estructuras soberanas de poder figuradas en la imagen del caleidoscopio del niño, ‘que con cada vuelta de la mano disuelve el orden establecido en una nueva formación’”⁷⁶. Tengamos en mente esta “temporalización soberana” en las reflexiones siguientes.

El intrigante es una faceta del cortesano, el sirviente fiel es la otra – es como si fueran el demonio malo y el espíritu bueno del soberano.⁷⁷ El soberano por su parte, ya sea como mártir o como tirano, soporta los sucesos históricos con dignidad estoica; esa postura, resume Benjamin los debates entre los historiadores de arte, ha servido como razón para negarles el contenido histórico. Pero esto no acierta en el núcleo de la forma: se trata, más bien, de una metaforización a manera de establecer una analogía entre lo histórico y lo natural. Frente a esta equiparación, toda acción moral es vana.⁷⁸ Se expresa, como consecuencia de la escatología bloqueada, que todo lo humano es insostenible frente a lo divino, es más, que así tiene que ser: “en el sentido de la dramática del mártir la razón para el hundimiento no es una infracción moral sino el estado mismo del humano como criatura”. La curiosa condición del estado creacional transpone, de cierta manera, los sucesos en una especie de historia natural o prehistoria que muestra las características de la historia natural. El olfato del *Trauerspiel* para la historia se muestra, así, adecuada para representar a la condición de la época: se representan como si fueran sucesos naturales que se despliegan de manera imparable sin que la acción individual y moral puede influir en su fatalidad. Es por esto que el llamado “drama del destino” –uno de sus exponentes es el español Calderón de la Barca– se ha vuelto sucesor del *Trauerspiel*. Todo lo temporal se convierte en una imagen espacial. El concepto de la historia del barroco es panorámico en ese sentido, y así se tiene que

⁷⁶ Santner, Eric L.: *On creaturely life: Rilke – Benjamin – Sebald*. The University of Chicago Press, 2006, p. 69; trayendo a colación la imagen del caleidoscopio, Santner cita al mismo Benjamin quien en *Parque Central* compara la historia, hegemónicamente construida por las clases dominantes, con un caleidoscopio. En un caleidoscopio, las mismas partes se reagrupan de manera distinta: parece que todo cambió, pero cualitativamente nada ha cambiado. Consecuentemente, la demanda de Benjamin será que el caleidoscopio tiene que ser destruido.

⁷⁷ Benjamin, *Trauerspiel*, p. 79.

⁷⁸ Esa completa infructuosidad de la acción moral deja a los protagonistas fuera del ámbito trágico. Es un rasgo entre otros que le ha llevado a Benjamin a comparar al teatro épico de Brecht con el teatro barroco. Véase la compilación de ensayos de Benjamin sobre Brecht *Versuche über Brecht* publicados en Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966. La traducción inglesa, *Understanding Brecht*, es accesible en línea: https://monoskop.org/images/1/17/Benjamin_Walter_Understanding_Brecht.pdf

entender la formulación de la inmigración de la historia en la escena [*Schauplatz*], cuyo prototipo es la corte. La praxis artística que le corresponde es una de “parábolas histórico-naturales”. La virtud, vuelta insignificante para la historia, se vuelve insignificante también para la vida interior de las figuras del drama; lo que sí importa es el dolor físico cuyas representaciones en las obras barrocas se intensifican hasta el exceso. En este lugar vale la pena reproducir de manera extensa las reflexiones que emprende Benjamin en torno a la relación entre historia, naturaleza y destino:

Destino no es un suceso puramente natural - tan poco como uno puramente histórico. El destino, como quiera que se disfrace por lo demás de manera pagana o mitológica, está lleno de sentido solamente como categoría de la historia natural en el espíritu de la teología restaurativa de la contrarreforma. Es la fuerza natural elemental dentro de los sucesos históricos los cuales tampoco son naturaleza por completo porque incluso el estado creacional refleja el sol de la gracia. Pero reflejado en la charca de la culpa (*Verschuldung*) adánica. Pues la conexión causal no es ineluctablemente fatal (*schicksalhaft*) por sí misma. (...) La idea del determinismo no puede fundar una forma artística. Al contrario que la idea verdadera del destino, cuyo motivo decisivo se tendría que buscar en un sentido eterno de una tal determinación. De su parte, no se tiene que efectuar necesariamente según las leyes naturales; del mismo modo un milagro puede señalar el sentido. No está situado en la inevitabilidad objetiva. El meollo de la idea del destino es, más bien, la convicción que la culpa, que en este contexto siempre es la culpa de la criatura –cristianamente: el pecado original– y no la falta moral del agente, desata, a través de una manifestación por muy fugaz que sea, la causalidad como instrumento de las fatalidades que se desenvuelven imparablemente. El destino es la entelequia en el campo de la culpa.⁷⁹

Fijar la fatalidad de los sucesos en la culpa que se contrajo con el pecado original y que por esto es compartida por todos los humanos como herederos de Adán, devalúa las acciones individuales y morales. Esta devaluación de las acciones, de las relaciones de los humanos con las cosas y la reducción de los afectos a impulsos matemáticamente calculables provocan una reacción en la criatura que se reconoce a sí misma como abandonada: la *Trauer*, o melancolía, que no es solamente un estado de ánimo, sino una condición objetiva – rasgo que se expresa mejor en la dimensión de sentido de luto, que de hecho no es solamente la condición de estar triste por la pérdida de alguien o algo, sino también la condición objetiva, socialmente prescrita y reglamentada, impuesta a una persona que ha perdido a algo/alguien. Benjamin desarrolla una teoría de la *Trauer* a partir de una descripción del mundo como se

⁷⁹ Benjamin, *Ursprung*, p. 110.

le presenta a la mirada melancólica: esta mirada se caracteriza por la “insistencia de la intención” con la que se adhiere a las cosas. Por la falta de una relación productiva con las cosas, estas se convierten en cifras, cargadas con el potencial de significar algo más que ellas.⁸⁰ Estos significados ya no son, como en la alegoría medieval, divinamente garantizados, sino les son atribuidas *subjetivamente*, por el alegorista. Se llega así a una curiosa dialéctica de la melancolía que al mismo tiempo devalúa y revalúa las cosas. Solo porque las cosas pierden su valor sustancial, carecen de relevancia por sí mismas, es posible poner un significado nuevo dentro de ellas. Bajo la mirada del alegorista, las cosas sufren una metamorfosis, se convierten en algo distinto a ellas. Contrario a la relación simbólica entre cosa y significado que es, en correspondencia con la visión dogmática-cristiana del mundo, constante y vinculante, ese significado en la relación alegórica es intercambiable y queda, incluso, a la merced del alegorista. Como prototípico para esta mirada alegórica, Benjamin destaca la figura representada en el grabado *Melancolía I*, de Albrecht Dürer. Este cuadro renacentista había prefigurado la actitud del alegorista barroco: las cosas dispersas alrededor del ángel pensativo parecen ser altamente cargados de significado pero su esencia es inaccesible para él. No sabe qué hacer con ellos. Ensimismado en su interioridad, anticipa la incapacidad de decisión del soberano barroco. Ahora, Benjamin procede a “coleccionar” a los fenómenos que había extraído de las obras: reagrupa los elementos teatrales de las obras cuyo registro hemos resumido hasta aquí, alrededor del principio organizador de la melancolía. La antitética de la melancolía entre actividad intelectual intensa y su desmoronamiento en apatía e indiferencia se reproduce en el príncipe como exponente de la dialéctica melancólica: así se presenta la antitética de la soberanía entre el poder desmesurado del gobernante y su absoluta incapacidad de decisión. Algo parecido se reproduce en el intrigante quien vacila entre su “vanidoso ajetreo” y el ensimismamiento. Hemos visto, en lo expuesto, como la teoría de la melancolía se convierte en el punto de partida de la teoría de la forma alegórica. Reconecta con las reflexiones acerca del lenguaje como medio de expresión emprendida en los tempranos ensayos sobre el lenguaje y será retomada por Benjamin repetidas veces, y más prominentemente, en su interpretación de la obra poética de Baudelaire.⁸¹

⁸⁰ Menninghaus, *Sprachmagie*, pp. 105-106.

⁸¹ Véase Menninghaus, *Sprachmagie*, pp. 110-112.

Antes de proceder a un estudio más profundo de la relación entre alegoría, soberanía y subjetividad a la que se ha aludido hasta aquí, es menester dedicar un poco más de atención a la dialéctica religiosa que se juega ahí. Se descubrirá como una dialéctica entre devaluación y salvación. Benjamin ha puesto énfasis en la arbitrariedad de la alegoría barroca frente a lo vinculante de la alegoría medieval. La intercambiabilidad de las cosas implicada en ella expresa un “juicio aplastante sobre el mundo profano”⁸².

Para poder significar, además, las cosas serán fraccionadas por la imagen alegórica. Se convierten en ruinas, en fragmentos. Pero, al mismo tiempo, estas cosas profanas adquieren, como requisitos, un poder que sobrepasa sus cualidades sustanciales. Esto conduce a una extraña elevación del mundo profano que opera de la siguiente manera: la mirada contemplativa del alegorista convierte a los requisitos en cosas significantes, pero este significado es intercambiable, no eterno. En consecuencia, el significado se desprende, y solo queda la imagen que es conservada a manera de un jeroglífico. Petrificados gráficamente, como imágenes legibles, las cosas escapan de su transitoriedad inevitable. La contemplación de la falta de sentido en el mundo humano evoca así su contrario. Se descubrirá como mero autoengaño de la autonomía del sujeto prematuramente enunciada. De esta manera, se produce un sorprendente vuelco de la transitoriedad hacia la resurrección, prueba de la profunda religiosidad de la época barroca, que hasta aquí más bien nos había provocado la impresión de un nihilismo desesperado.⁸³ Lo absolutamente malo solo existe como alegoría y en la alegoría - significa, en realidad, algo distinto de sí mismo:

Precisamente significa exactamente la no-existencia de lo que presenta. Los vicios absolutos, como los representan tiranos e intrigantes, son alegorías. No son reales y tienen esto que presentan solo delante de la mirada subjetiva de la melancolía; son esta mirada, a la cual destruyen sus engendros porque solamente significan su ceguera. Aluden a esta melancolía subjetiva por antonomasia a la cual deben su existencia. A través de su figura alegórica el mal absoluto se delata como fenómeno subjetivo.⁸⁴

⁸² Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 115.

⁸³ Véase Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 115.

⁸⁴ Benjamin, *Ursprung*, p. 208 – La esencia teológica de la subjetividad nos preocupará durante todo el transcurso de este estudio. El vínculo particular entre la subjetividad y la distinción entre bien y mal se discutirá con especial atención en el capítulo 3 *Redención y Revelación*: se trata, tanto podemos anticipar, de un problema que muestra particular afinidad a la filosofía del lenguaje. Veremos como el pecado original y la expulsión del paraíso fueron vinculados, particularmente en los discursos místicos, con el alejamiento del lenguaje de los nombres, es decir, con la introducción del juicio en el lenguaje.

Benjamin revela esta solución casi al final de su libro. Que se puede efectuar esta solución de lo profano hacia lo sagrado solamente en el sentido de una teología de la historia, lo afirma claramente. La situación político-religiosa de la época que fundaba esta teología de la historia tiene que ver con la persistencia de creencias paganas entre los creyentes cristianos: la alegoría no es, en este contexto, “el monumento de una victoria, sino más bien la palabra que debe de conjurar [bannen] un resto inquebrantable de la vida antigua.”⁸⁵ Resulta ser cristiana porque considera que la naturaleza y la criatura son culpables – es por el pecado original que nada puede llegar a significar por si mismo.⁸⁶ Al mismo tiempo, la alegoría salva a este mundo antiguo, conservándolo para la eternidad.

No es exagerado concebir, con Menninghaus, la ruina como el paradigma más evidente de la forma alegórica. Implica una visión de la historia como imagen de la transitoriedad de las cosas humanas. El tiempo se trae al presente mediante su transformación en espacio, se coloca a los sucesos en una simultaneidad. La secularización de la historia, que mencionamos más arriba y que nos trae de regreso al tema tratado aquí, es justamente esta transformación del pasado “en un presente estricto”. De ahí se explican también las apariencias de los fantasmas en las obras barrocas. Este espacio, tiempo petrificado, se convierte en una lámina, en la bidimensionalidad de la imagen. Citando a Cysarz, Benjamin sugiere que “esta imagen después se estampa en palabras, aunque fueran de las más concretas.”⁸⁷ Se refiere a las sentencias o títulos que en pancartas decoran muchas de las obras barrocas. Recurriendo a la enseñanza de Johann Wilhelm Ritter, según la cual toda imagen se tendría que concebir como caligrafía, como escritura, llega a la siguiente consideración: “La imagen es, en el contexto de la alegoría, solo signatura, monograma de la esencia, no la esencia en su funda.” Esta escritura “ingresa en lo leído como su figura.”⁸⁸

Hemos llegado, a través de nuestro recorrido por el *Trauerspielbuch*, a una noción de secularización muy distinta a las que hemos tratado hasta ahora: según la visión escatológica de la historia, su sentido queda fijado en un más allá, otorgando a los sucesos

⁸⁵ Véase Benjamin, *Ursprung*, p. 198.

⁸⁶ Esta observación nos indica que Benjamin mismo no es un alegorista aunque construya muchas veces imágenes en sus escritos que tienen ciertas características alegóricas. No es, sin embargo, la alegoría el principio formativo de su lenguaje, y tampoco se adhiere a la idea de que lo que signifiquen las cosas se deba de desvincular completamente de su ser.

⁸⁷ Benjamin, *Ursprung*, p. 177.

⁸⁸ Benjamin, *Ursprung*, p. 190.

particulares un significado para la salvación en la transcendencia. Esta transcendencia escatológica está situada en un exterior no solo espacial sino también temporal. La teleología de corte ilustrada sería una de las secularizaciones mezquinas, por lo tanto, de la teología escatológica de la historia: identifica el sentido en la historia con su realización terrenal. El barroco, por el contrario, se fija en la diferencia incurable entre este sentido y su realización profana. Es más, se pone en duda la construcción de sentido por completo al cuestionar la relación representativa binaria entre signo y significado. Queda más claro si anticipamos algunas comprensiones que Benjamin ha adquirido de sus reflexiones en torno al ámbito del lenguaje. Ha descubierto, como bien resalta Bettina Menke, que “el lenguaje no pertenece a ninguno de los polos de la dualidad metafísica. Es, al mismo tiempo, materia y espíritu y, en esto, ambivalente.”⁸⁹ En consecuencia, se tiene que considerar el lenguaje como medio, y no como sistema referencial que piensa la relación entre signo y significado de manera representacional. Pensar el lenguaje como medio permite, por el contrario, pensar la forma de la significación, de la generación de significados en la horizontalidad de sus interconexiones. En esta generación de significados ya no hay “un significado independiente del material, de los significantes y de su movimiento”⁹⁰. Dejando el análisis profundo de esta comprensión del lenguaje para el tercer capítulo, esta anticipación nos ha servido para la comprensión de la teología barroca de la historia. Entender que el acceso escatológico, lineal, a la transcendencia queda obstruido, significa comprender que los significados no son eternos y fijos. Ahora hay que asegurarse de la trascendencia mediante desvíos, dentro de la inmanencia.

Se rechaza, siguiendo a estas reflexiones, una comprensión de la historia como el “descubrimiento” de su significado escondido a manera de un acertijo. Esta noción presupondría que el sentido de la historia estuviese eternamente fijado en un espacio extra-lingüístico, respectivamente extra-temporal. Para el barroco, esa idea representacional se pone radicalmente en tela de juicio: la comprensión de la historia, la exposición de sus contenidos de verdad por el arte, ya no se practica como si se resolviera un acertijo. Ahora, con la vía hacia la transcendencia bloqueada, se extingue la falsa apariencia de totalidad embellecida por un sentido extra-terrenal. El arte barroco se propone presentar la falta de

⁸⁹ Menke, Bettina. *Sprachfiguren: Name – Allegorie – Bild nach Walter Benjamin*. Fink, München 1998, p. 40.

⁹⁰ Menke, *Sprachfiguren*, p. 41.

libertad, lo incompleto y dañado de la *physis*, del mundo profano. El sentido en la historia queda referido a la inmanencia, al estado de creación, y nunca es un sentido puro y claro – el sentido es ambivalente y depende, como hemos visto, de la subjetividad del alegorista. La historia se seculariza trayendo el pasado al presente, convirtiéndola así en una imagen espacial. Recordemos el tablero de ajedrez que aparece en la primera tesis sobre la historia – ¿qué mejor imagen para referirse a la historia convertida en espacio podría haber encontrado Benjamin? Pero si la interpretación no se detiene ahí, podemos ver como ocurre algo todavía más impresionante: la historia espacializada como tablero de ajedrez se “aplastó” en la imagen que nos presenta Benjamin, y solo puede presentarnos esta imagen, como había dijo Cysarz, estampándola en escritura, inscribiéndola en el texto. De esta manera, la historia ha ingresado en lo leído. Análogamente, la historia ha ingresado en la primera tesis de *Sobre el concepto de historia*. Ha ingresado en lo que leímos por un proceso de espacialización, aplastamiento, textualización, cifrado. Benjamin *performa* la secularización de la historia, se podría decir, dejando que deje su signatura sobre las imágenes que su texto invoca. En vista de esta genialidad, si bien es acertado, casi parece de sobra el título que Adorno les asignó a los fragmentos intitulados (*Zum Begriff der Geschichte*): la historia ya ha ingresado en lo leído como su figura.

Soberanía y Alegoría en el Trauerspielbuch de Benjamin

El jurista alemán Carl Schmitt, contemporáneo de Benjamin, es uno de los pensadores más citados de una secularización en el sentido de trasposición de conceptos teológicos hacia conceptos profanos, es decir socio-políticos. Schmitt había desarrollado, en su *Teología Política* (1922), un análisis de la soberanía informada en el concepto de la misma que surge en el siglo XVII. Ese texto originalmente fue parte de un volumen dedicado a la memoria de Max Weber, cuyos seminarios Carl Schmitt atendió en Munich⁹¹ – y que tal vez haya sido el primer pensador en abarcar el problema de la secularización desde la perspectiva de la traducción. La pregunta schmittiana por la relación entre la noción política de soberanía expuesta en *Teología Política* y la discusión acerca de la soberanía en el *Trauerspielbuch* ha

⁹¹ Véase Müller, Jan-Werner. *A dangerous Mind – Carl Schmitt in Post-War European Thought*. Yale University Press, New Haven + London 2003.

ocupado a los círculos expertos por varias décadas. Por lo regular, la discusión se agudiza frente al espanto de que un pensador judío, de izquierda y antifascista podría haberse remitido a un pensador cuya admiración para el nacionalsocialismo no era ningún secreto. En las siguientes páginas, nos esforzaremos a no dejarnos motivar por este espanto, y a discutir de qué manera la noción schmittiana de soberanía ha ingresado en la obra de Benjamin. Saldrá –tanto podemos anticipar– que el recurso de Benjamin a Schmitt no es, de ninguna manera, un recurso acrítico; pero también saldrá que la relación entre estos dos pensadores es suficientemente compleja para prestarle particular atención.

“Soberano”, afirma Schmitt en las primeras páginas de *Teología Política*, “es él que decide sobre la excepción”⁹². De este modo, no es hasta que ocurra la excepción, concebida como una situación de peligro que pone en riesgo al estado y que no puede ser circunscrita por el orden legal, que la pregunta por la soberanía se vuelve relevante. Pero más allá de esta obvia paralela temática –la preocupación por la soberanía vinculada a la excepción– hay otras líneas metodológicas paralelas entre las obras de Schmitt y Benjamin, sin olvidar los notables parecidos en su concepción de la secularización o al menos en su superficie. Schmitt afirma, en *Teología Política*, que todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados⁹³. Un poco atrevida a primera vista, esta aseveración, bien mirada, no resulta ser una simple suposición según la cual se reconoce la identidad de conceptos teológicos en determinados conceptos políticos. Es más, en ese mismo lugar Schmitt critica esa idea superficial de secularización que tiene como resultado afirmar una continuidad sin rupturas entre la noción de un Dios omnipotente y un legislador omnipotente. En vez de concebir la secularización como un proceso inconsciente y casi automático (como lo supondrá, por ejemplo, Löwith), esta se concibe como una aplicación compleja de analogías sistemáticas y metodológicas⁹⁴. En Schmitt encontramos entonces la reflexión teórica de un hecho histórico innegable, que encuentra planteado desde Leibniz y que reconoce enfatizado en su adversario Hans Kelsen: la conexión sistemática entre la teología y la jurisprudencia.

⁹² Schmitt, Carl. *Political Theology – Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts 1988, p. 5.

⁹³ Véase Schmitt, *Political Theology*, p. 36.

⁹⁴ Véase Schmitt, *Political Theology*, pp. 36-37.

La monarquía preconstitucional y absoluta, que, en su opinión, podía proteger mejor al Estado, se basaba en una noción del monarca como representante soberano de Dios en la tierra. En primer lugar, Schmitt afirma que la idea de un estado moderno constitucional triunfó simultáneamente a un cierto credo teológico (el deísmo), y que los opositores conservadores de esta idea movilizaron conscientemente estructuras teológicas opuestas a manera de analogía: mientras el racionalismo ilustrado rechazaba la excepción en cualquiera de sus formas, análogamente a una teología que había desterrado el milagro del mundo, los autores conservadores apoyaron la soberanía personal y la excepción en la jurisprudencia basándose en las estructuras de una teología teísta. La metafísica deísta inició un proceso de descomposición para Schmitt, una neutralización del poder análogo al poder divino por leyes humanamente creadas – “hasta que finalmente la ley universal de la razón suspendiera cualquier instancia personal de poder”⁹⁵. La consecuencia nociva de la disolución del milagro, supone Schmitt, bloquea también la posibilidad de pensar la excepción, hipostasiando un ser humano bueno y racional y con esto, la ausencia del mal y la enemistad en el mundo.⁹⁶

Esta reflexión teórica se concretiza, en las palabras del propio Schmitt, en una sociología de los conceptos que pretende “descubrir la base, la estructura radicalmente sistemática con la estructura conceptualmente representada de una cierta época”⁹⁷. En este sentido, su análisis del concepto de soberanía es el siguiente: su proyecto fue mostrar cómo el estatus histórico-político de la monarquía en el siglo XVII corresponde al “estado general de la conciencia” de la sociedad, y cómo la estructura de los conceptos jurídicos que sostienen esa realidad política concordaba con la estructura de los conceptos metafísicos hegemónicos de esa misma época. En resumen, Schmitt expresa: “La imagen metafísica que forja el mundo en una época determinada tiene la misma estructura que la forma que, en ese mismo mundo, se considera como más apropiada para su organización política”⁹⁸.

Como bien destaca Susanne Heil en un libro dedicado al intercambio intelectual entre Schmitt y Benjamin, esta idea de una correspondencia entre la imagen metafísica que tiene una época de sí misma y la estructura de su organización política es una noción que puede

⁹⁵ Véase Schmidt, Christoph. *Die theopolitische Stunde*, p. 148.

⁹⁶ Véase loc. cit.

⁹⁷ Schmitt, *Political Theology*, p. 45.

⁹⁸ Schmitt, *Political Theology*, p. 46.

caracterizar tanto los esfuerzos teóricos de Benjamin como los de Schmitt⁹⁹. Benjamin, en un *curriculum vitae* que redactó el mismo año de la publicación del *Trauerspielbuch*, compara su propio método de análisis de la obra de arte, que reside en desvincularla de las determinaciones rígidas impuestas por las paredes divisorias entre las disciplinas, con el método de análisis de las formaciones políticas propuesto por Carl Schmitt. Sin embargo, sería equívoco pensar que Walter Benjamin haya simplemente adoptado las propuestas del jurista alemán, como lo afirma todavía Werner Fuld en su biografía de Benjamin. Si bien la cercanía temática con la doctrina de la soberanía de Schmitt está muy marcada en el *Origen del drama barroco alemán*, se tiene que subrayar el hecho de que la somete a un proceso de crítica inmanente, confrontándola con una noción radicalizada de teología política.¹⁰⁰ Esta radicalización solo se puede llevar a cabo teniendo de fondo una noción de secularización igualmente más radical. Las siguientes consideraciones servirán para poder puntualizar de qué manera se distinguen sus evaluaciones sobre la continuidad de ideas religiosas en la modernidad. Si, para Schmitt, todos los conceptos precisos de la política son conceptos teológicos secularizados, ¿cuál es la noción de secularización que se esconde tras ese enunciado? Y, ¿qué posición toma Benjamin acerca del problema de la secularización?

Benjamin, en su discusión de las bases políticas, teológicas y antropológicas de la expresión artística en el Barroco, se refiere varias veces a la teoría jurídica de esta época tal como la recuperó afirmativamente Carl Schmitt. Más allá de la noción de soberanía que para ambos autores ocupa una posición clave, los paralelos temáticos y metodológicos que se pueden rastrear entre los pensamientos de esos dos autores son notables. Benjamin identifica la historia como el contenido específico del drama barroco alemán, a diferencia de la tragedia, cuyo contenido es el mito. Schmitt, en su análisis de Hamlet redactado en 1956, es decir que mucho después de la muerte de Benjamin, llega a una conclusión parecida a éste afirmando que en la obra barroca hay una intrusión del tiempo en la obra.¹⁰¹ Así pues, ambos pensadores dan cuenta de una relación entre una experiencia histórica de la época y el contenido de la obra de arte. Sin embargo, estas afinidades encuentran un límite: la tesis de Schmitt según la cual los teóricos políticos del siglo XVII respondieron a la pregunta por la

⁹⁹ Heil, Susanne. *Gefährliche Beziehungen – Walter Benjamin und Carl Schmitt*. Metzler, Stuttgart 1996: 110

¹⁰⁰ Véase Heil, *Gefährliche Beziehungen*, p. 128.

¹⁰¹ Véase por ejemplo Lara, María Pía. *Carl Schmitt's Contribution to a Theory of Political Myth*. *History and Theory* 56, no. 3 (September) Wesleyan University 2017.

soberanía pensando en la posibilidad de decidir sobre la excepción, fue recibida críticamente por Benjamin. Para él, esa comprensión caracteriza una noción de política orientada al impedimento del caso excepcional, contrariamente a la noción moderna de soberanía que enfatiza el poder absoluto de decisión¹⁰². A ese aspecto de la noción barroca de soberanía, que culmina en una obsesión dictatorial por la estabilidad, se enfocará Benjamin en su *Trauerspielbuch*.

Regresemos por un momento a la *Teología Política* de Schmitt para profundizar en las sutilezas de esa diferencia. Schmitt ha construido una dicotomía clara entre la idea de soberanía del barroco y la era de la Ilustración: en el siglo XVII, supone, el príncipe es comprendido como el Dios cartesiano transpuesto al mundo político. Su lugar se sostiene a base de una idea del soberano único y personal análoga al relato final del *Discurso del Método* de Descartes, según el cual las obras creadas por muchos no se asemejan en perfección a la obra de un sólo creador¹⁰³. Ese soberano está situado de alguna manera fuera y dentro del orden legal: su posición de autoridad está fijada en el orden legal, pero al mismo tiempo su decisión, volviéndose independiente de la sustanciación argumentativa jurídica, no puede ser derivada de este orden. Por lo contrario, en la era de la Ilustración “la validez general de una prescripción legal” se identificó con las leyes de la naturaleza, “que aplica[n] sin excepción”¹⁰⁴. Este proceso de identificación, criticado por Schmitt, tiene duras consecuencias para la idea de soberanía decisionista defendida por este último: “El soberano, que en la visión deísta del mundo, si bien reside afuera del mundo, se mantuvo como el ingeniero de la maquina grande, se ha hecho a un lado radicalmente. La máquina ahora corre sola.”¹⁰⁵ El juego dialéctico entre el adentro y el afuera de la ley cristalizada en la excepción

¹⁰² Esas definiciones no se han de entender cronológicamente – por supuesto que el barroco es moderno. Me refiero aquí a la definición de soberanía moderna acuñada por Jean Bodin (Bodino) tal como la recupera Carl Schmitt: “Bodino no solo tiene el mérito de haber fundamentado el concepto de soberanía del derecho político moderno, sino que también ha revelado la conexión del problema de la soberanía con el de la dictadura, y ha dado una definición –indudablemente limitándose tan solo a una dictadura comisarial– que todavía hoy tiene que reconocerse como fundamental. (...) Quién tiene el poder absoluto es soberano, y quien lo es tiene que ser apreciado en cada caso singular, pero no por razón de una mera apreciación fáctica de influencia política (aunque también esta tiene importancia, como se demuestra en las explicaciones de Bodino sobre la tiranía). Lo decisivo es una relación jurídica, a saber: el carácter derivado del poder, por vigoroso que sea de hecho.” Schmitt, Carl. *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Alianza Editorial, Madrid 2013, pp. 48-49.

¹⁰³ Véase Schmitt, *Political Theology*, p. 47.

¹⁰⁴ Schmitt, *Political Theology*, p. 48.

¹⁰⁵ Schmitt, *Political Theology*, p. 48.

se ha perdido. Schmitt reconoce el fundamento de esa transformación en la metafísica de Leibniz y de Malebranche, es decir, en la suposición de que Dios solamente formula enunciados generales de voluntad y no enunciados particulares. La posibilidad del milagro que de acuerdo a Schmitt se ha traducido en la posibilidad política de pensar la excepción, no tiene lugar en semejante metafísica. Simultáneamente, la voluntad general divina se identifica con la voluntad general del soberano, incorporando en seguida un elemento cuantitativo que a Schmitt le pareció nocivo: el pueblo se volvió el soberano, y con eso se perdió el elemento decisionista y personalista celebrado por él¹⁰⁶. En el diagnóstico de Schmitt, a partir de la falta del carácter decisionista de la unidad de un pueblo en comparación con la monarquía absoluta, la idea de unidad empezó a cambiar. Por lo tanto, las concepciones tanto deístas como teístas, ambas basadas en la noción de trascendencia divina frente al mundo, se volvieron ininteligibles para la metafísica política¹⁰⁷. Esa última idea todavía será de importancia en relación con la lectura que Benjamin realiza de Schmitt.

Antes de volver a este tema, es importante resaltar un aspecto de la teoría de Schmitt que, en la imagen de un pensador de la teología política que se tiene de él, está en peligro de ser poco litigado: el pensamiento de Schmitt está dirigido a una emancipación de lo político de la teología. Enfatizar esta radicalización absoluta de la soberanía era el propósito de *El concepto de lo político*, escrito pocos años después de *Teología Política*. En este libro, se posiciona en contra de la negación liberal del Estado y su sustitución por el derecho, principalmente en contra de su archienemigo Hans Kelsen. Apoyándose en pensadores conservadores de la dictadura política como Donoso Cortes o de Maistre, quiere emancipar la dimensión de lo político de cualquier instancia de legitimación. La soberanía decisionista de Schmitt se justifica y legitima, en el caso ideal, desde la nada. Esta legitimación desde la nada se puede concebir, según una propuesta de Christoph Schmidt, como una secularización alternativa a la surgida desde el protestantismo: su secularización es una “que no mundaniza el predicado divino de la justicia y la razón sino el del poder”¹⁰⁸. No es la razón divina que debe de servir como referente de imitación, sino su poder. Esto lleva a Schmitt a una emancipación por parte de la política de la teología, y le permite reubicar el peso de la decisión política en la inmanencia de la distinción entre amigo y enemigo. En

¹⁰⁶ Véase Schmitt, *Political Theology*, p. 48.

¹⁰⁷ Véase Schmitt, *Political Theology*, p. 49.

¹⁰⁸ Schmidt, *Theopolitische Stunde*, p. 149.

referencia polémica a la famosa cita de Carl von Clausewitz, Christoph Schmitt concluye: “El concepto de lo político es, visto de esta manera, la continuación de la soberanía con medios antropológicos.”¹⁰⁹ En última instancia se ha sustituido a Dios como instancia legitimadora de la excepción por la presencia del enemigo que es suficiente para fundar la decisión soberana. Esta emancipación de la política se agudiza en la noción del líder que erradica la representación o mediación entre el soberano y los gobernados. Hemos llegado a la etapa nacionalsocialista de Schmitt que constata una noción de liderazgo “específicamente alemana” en la que ya no se necesita de una comparación de la figura del líder con imágenes provenientes de la teología como la del pastor o del timonel. Es un concepto del liderazgo como una presencia inmediata y real, en la que Leo Strauss ha descubierto una peligrosa estetización de la política.¹¹⁰ Busca invertir el desgaste excesivo de la realidad hecho por Schmitt que idealiza el acto sin demora y sin vínculo a una ley objetiva regresando a la idea de una ley presubjetiva. Al final de cuentas, el debate entre Schmitt y Leo Strauss se puede concebir como una reactualización de la oposición entre la teología antinomiana del apóstol Pablo y la teología judía de la ley revelada. Hay una inversión también en la crítica que Benjamin emprende de Schmitt, pero vemos que es una inversión totalmente distinta. Entre otras cosas, esto tiene que ver con el hecho de que el eje sobre el cual se produce la inversión para Benjamin no es la ley.

Sorprendentemente, la visión de soberanía que Benjamin retrata a partir de su interpretación del drama barroco alemán muestra paralelismos con el ideal del racionalismo ilustrado, criticado por Schmitt¹¹¹, que consiste en imitar a los decretos inmutables de Dios: “Cosa del tirano es la restauración del orden en el estado de excepción: una dictadura, cuya utopía siempre va a consistir en poner la constitución férrea de las leyes naturales en el lugar de los sucesos históricos volátiles”¹¹². La concepción barroca de soberanía no coincide entonces con la noción moderna de soberanía retratada por Schmitt, que tendría como resultado el poder ejecutivo total por parte del príncipe en el estado de excepción. Para Schmitt no se trataba de excluir el estado de excepción para mantener la estabilidad, sino de

¹⁰⁹ Schmitt, *Theopolitische Stunde*, p. 149.

¹¹⁰ Véase Schmitt, *Theopolitische Stunde*, p. 157.

¹¹¹ Véase Schmitt, *Political Theology*, p. 46.

¹¹² Benjamin, *Ursprung*, p. 55.

decidir sobre el estado de excepción suspendiendo temporalmente un orden legal que justamente no es capaz de garantizar esa estabilidad.

Expondremos a continuación algunos resultados del lúcido análisis de la relación entre Benjamin y Schmitt que emprende Susanne Heil, quien lee al *Trauerspielbuch* como una discusión encubierta de la doctrina schmittiana de la soberanía. Como ya se había señalado, Schmitt constató una analogía entre la trascendencia divina y la trascendencia del soberano: el soberano está situado fuera y por encima de la ley, manteniéndose sin embargo vinculado a ella, tal y como Dios está situado fuera y encima del mundo, manteniendo una relación con éste a través de la creación y, después, a través del milagro. Esta analogía será retomada por Benjamin, para mostrar la discrepancia entre el poder y la capacidad del soberano tal y como se ve representada en los protagonistas del drama barroco alemán: aunque se le haya investido con la autorización absoluta de la decisión, se vuelve incapaz de decisión en el último momento¹¹³. Esa incapacidad de decisión está conectada con la independencia absoluta de orientaciones normativas, y se remite a afectos arbitrarios, sentimientos volátiles e impulsos psíquicos. Así, la premisa del decisionismo que sitúa al soberano fuera de la ley se vuelve ahora el dispositivo que imposibilita la decisión: “Desligado de cualquier exigencia de legitimación, su actuar está bajo el dominio exclusivo de sus pasiones, libre de cualquier razón”¹¹⁴. Como también la vida interior de las personas se ha secularizado, es decir, se han cortado los afectos de cualquier vínculo con la trascendencia, el soberano solo puede girar el caleidoscopio de la historia. No hay novedad posible, solo el eterno retorno de los mismos elementos, en agrupaciones variadas. La soberanía absoluta se descubrirá como atrapada en la temporalidad cíclica del mito. El poder absoluto del soberano que prometía estar por encima de los elementos antropológicos nocivos e irracionales recae, además, en la inestabilidad del dominio arbitrario. Esa es la razón por la cual la aspiración a una estabilidad semejante a una regularidad de la naturaleza se mantendrá como una utopía.

La vía de la secularización que Carl Schmitt propone tomar es una secularización basada en la apoteosis. No es el elemento racional divino que quiere ver actualizado y secularizado en el humano, sino el elemento de la voluntad absoluta de Dios. El humano

¹¹³ Véase Heil, *Gefährliche Beziehungen*, p. 133.

¹¹⁴ Heil, *Gefährliche Beziehungen*, p. 133.

decisionista que tiene en mente se basa en la imitación de Dios. Trabaja en dirección de una suspensión de la diferencia entre el humano y Dios, creación y redención, elevando al humano a un lugar de autoridad divina. Veremos, en el transcurso del presente trabajo, que la apoteosis nunca será aceptada por Benjamin en ese sentido. La diferencia onto-teológica queda intacta – solo la “luz de la apoteosis” puede iluminar a la creación que se encuentra irremediabilmente distanciada de la redención. El barroco ha anticipado de manera exacta estas dos posiciones teológico-políticas. La teoría jurídica del barroco, que posibilita la monarquía absoluta, corresponde a la idea de la apoteosis de la voluntad divina – encuentra en los líderes mundanos, el príncipe y el papado, los legítimos representantes de Dios. Como tales son elevados a un lugar de soberanía extra-legal. El arte del barroco, lejos de presentar esta situación acriticamente, ha reconocido que la soberanía absoluta del sujeto moderno terminará en un derramamiento de sangre y montañas de cadáveres. Por esto, los trae tan excesivamente al escenario. La nulidad catastrófica de la existencia terrenal se significa alegóricamente, y se busca dialécticamente la redención en su lado reverso.

Cotejando estas reflexiones basadas en el argumento de Heil con el texto de Benjamin, veremos que en las obras barrocas nos encontramos también con el alma y los sentimientos representados como re-creaciones anti-históricas, un estado sentimental del ser humano “que no se distancia menos que la constitución dictatorial del tirano del estado creacional primario”¹¹⁵. La formulación de Benjamin que concibe la secularización de la historia hacia un estado natural precario debe entenderse frente a ese trasfondo. No es que la cosmovisión barroca que se expresa en el *Trauerspiel* alemán transforme lo histórico en algo natural, sino que lo convierte en una especie de segunda naturaleza, caracterizada por la enorme distancia en relación con una perspectiva escatológica. La posibilidad de redención que todavía estaba abierta para los Misterios de la Pasión medievales se clausura en el Drama barroco. En las representaciones teatrales de la Edad Media se embonaba la totalidad del proceso histórico mundano dentro de un transcurso escatológico; a cambio, los asuntos de Estado tematizados en el Drama barroco solamente se relacionan con un pequeño fragmento de la historia universal y no se dejan significar ya desde la esperanza escatológica¹¹⁶. En el drama barroco, en tanto que drama cristiano secularizado, una “desesperación sin salida tiene

¹¹⁵ Benjamin, *Ursprung*, p. 55.

¹¹⁶ Véase Benjamin, *Ursprung*, p. 59-61.

la última palabra”¹¹⁷. La perspectiva escatológica que vinculaba el mundo a la trascendencia se ha perdido, y en su lugar se ha colocado lo que Benjamin llama una sobretensión “atrasante” (*verzögernd*) de la trascendencia. En otras palabras, es la “tensión de una pregunta escatológica” a la cual le fue “negada la solución religiosa”¹¹⁸. Se acentúa, a falta de toda garantía de una redención en este mundo, la inmanencia. Si se conoce en el barroco algo como una redención, entonces esta no se encuentra en la realización del plan divino, sino “en la profundidad misma del desastre”¹¹⁹. En el ámbito estético, esa finitud insoportable del “espacio profano de destino” se remedió mediante la introducción de la reflexión, y por tanto de una especie de infinitud, dentro de las obras: “la reducción lúdica de lo real” en los procedimientos microscópicos por un lado como los espejismos, pliegues, volutas arquitectónicas y otros juegos geométricos repetitivos¹²⁰. Bajo ese trasfondo podemos comprender por qué el *horror vacui*, la pretensión y necesidad de rellenar toda superficie con ornamentos, caracteriza todas las expresiones artísticas del barroco: se trata de una expresión estética de la pérdida de las promesas de la redención.

Es la idea de catástrofe la que prefigura la idea del estado de excepción en el ámbito jurídico. Para Benjamin, esa fijación en la inmanencia es la otra cara de la moneda de una idea de Dios que se piensa de manera absolutamente trascendente. Un Dios completamente abstracto, trascendente, que no interviene ya en el mundo ni es experimentable para los seres humanos niega a sus criaturas toda esperanza de redención en este mundo. La época barroca, por lo tanto, se caracteriza por una “ontología del infierno”, es decir, por la presencia de una distancia enorme ante cualquier expectativa de un final o un vuelco de los tiempos. El humano barroco se aferra a este mundo y exagera todo lo vinculado con él frente a la idea de la catástrofe por cuya corriente toda existencia terrenal se ve arrastrada. Se busca consuelo en la recaída en el mero estado creacional, pero ese estado creacional se muestra, como ya habíamos insinuado, como ilusorio, como una naturaleza precaria, caracterizada por su incurable distancia de la redención debida al pecado original. Aun así, se intenta ubicar la

¹¹⁷ Benjamin, *Ursprung*, p. 59.

¹¹⁸ Benjamin, *Ursprung*, p. 60.

¹¹⁹ Benjamin, *Ursprung*, 62 No será la última vez que nos encontremos con la idea de una esperanza fundada en la desesperación. La idea que la redención se origina no en el futuro redimido sino exclusivamente en las condiciones de las cuales se tendrá que redimir, es una idea que será retomada y elaborada críticamente por Benjamin y Adorno, cobrando un lugar crucial en sus consideraciones acerca de la obra de Franz Kafka.

¹²⁰ Véase Benjamin, *Ursprung*, p. 64.

legitimación del poder político en las leyes de este estado creacional, intento que “incluso se encuentra en la teoría jurídica”¹²¹ en la que la aristocracia es vista como un fenómeno natural y el monarca como un “animal celeste”¹²². En esa expresión se cristaliza la concepción barroca del soberano como amo de las criaturas, pero que, al mismo tiempo, no puede escapar de su criaturiedad.

Es preciso regresar a la lectura de Susanne Heil para señalar que la noción de criaturiedad nos puede servir para delimitar la crítica que emprende Benjamin sobre la incapacidad del soberano. Es justamente la desproporción entre la pretensión del poder absoluto, y esa criaturiedad, la que conduce a la locura y a la caída “trágica” del monarca¹²³. Esta “hipérbole teológica”, que subestima la condición humana como criatura, da como resultado “la consecución ciega de la naturaleza”¹²⁴; de esa naturaleza precaria, o en palabras de Benjamin, de esa “re-creación contra-histórica”, habría que añadir que se ha vuelto independiente. El fracaso del soberano concierne también, aclara Susanne Heil desde el *Trauerspielbuch*, a la “humanidad histórica”. El tirano del drama barroco fracasa no como individuo, sino en el nombre de la humanidad en la tarea de ordenar el transcurso de la historia. Viendo al teatro como proceso, ese fracaso representa un juicio por el cual también el súbdito se verá afectado. “De esa manera”, explica Heil, “Benjamin descubre en el espejo del Drama barroco lo insostenible y la inhibición mítica de una doctrina de la soberanía que se fundamenta en la premisa de una decisión translegítima. El procedimiento de Schmitt de una conceptualidad radical le provee con el instrumento analítico para evidenciar la ‘hipérbole teológica’ en el centro de su doctrina de la soberanía y su consecuencia tiránica.”¹²⁵

Ya hemos visto que Benjamin identifica la noción de la catástrofe como el centro de la soberanía barroca. Heil sostiene que a través de esa identificación crítica del método de Schmitt, en sus propias condiciones, puede compararse la mirada del príncipe barroco, que está conjurada en la catástrofe, con la mirada del teólogo-político Schmitt. Este mismo experimenta “el proceso de las neutralizaciones y despolitizaciones como anunciación

¹²¹ Benjamin, *Ursprung*, p. 66.

¹²² Benjamin, *Ursprung*, p. 66.

¹²³ Aquí entre comillas, porque justamente es a partir de la diferencia con la tragedia griega que Benjamin perfila la situación específica del tirano y del mártir del *Trauerspiel* barroco alemán.

¹²⁴ Heil, *Gefährliche Beziehungen*, p. 134.

¹²⁵ Heil, *Gefährliche Beziehungen*, p. 134.

catastrófica del fin de la historia” en contra del cual moviliza su teoría decisionista a manera de un *katechón*¹²⁶. Habría que cuestionar este aspecto de la crítica que supuestamente Benjamin realiza de Schmitt, pensando en el hecho de que también el primero tiene los ojos puestos en la catástrofe. Y es precisamente en ese sentido que retoma a Schmitt en las *Tesis sobre el concepto de historia*, que están referidas en varias dimensiones al jurista alemán, dándole una vuelta de tuerca a la idea del *katechón* vinculado a la excepción: “La tradición de los oprimidos nos instruye sobre el hecho de que el ‘estado de excepción’ en el que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que corresponda a eso. Entonces, traer el estado de excepción real estará en nuestra mira como nuestra tarea.”¹²⁷ En una nota encontrada en su legado¹²⁸, intercede por accionar el freno de emergencia para detener la catástrofe. Recordemos una observación de Giorgio Agamben en la que se afirma, habiendo señalado el viraje de Schmitt hacia la teología negativa de Kierkegaard, que la excepción está relacionada con el derecho positivo análogamente a como la teología negativa lo está con la positiva: la primera, negando la afirmación de atributos positivos, funciona como el principio que funda la posibilidad de la última¹²⁹. De ahí que la operación que Benjamin emprende no se pueda describir como una teología negativa; más bien, la constatación de que la regla bajo la cual vivimos es un estado de excepción permanente, pone en cuestión esta relación dialéctica entre el afuera y el adentro de la ley reproducida por Carl Schmitt y Leo Strauss. Benjamin sabe que la fijación en la catástrofe no es equívoca – pero muestra que la catástrofe ya había llegado. De lo que se trata ahora es de interrumpirla. Habría que indagar en la pregunta si esto también constituye una inversión, recapitulando primero el planteamiento original de Schmitt acerca del *katechón*.

Se ha descrito la teología política de Schmitt como un gnosticismo secularizado y para los fines del presente análisis podemos aceptar esa descripción. No en el sentido que se seculariza la dicotomía entre bien y mal hacia la dicotomía política esencial entre el amigo

¹²⁶ El *katechón* es, en San Pablo, un participio que se ha interpretado como el o lo que detiene el anticristo. El término se ha popularizado por pensadores conservadores del siglo XX como Ernst Jünger y Carl Schmitt, aunque hay que subrayar que solo cobró un lugar central en el pensamiento del último en los años después de 1945, es decir, también después de la muerte de Benjamin.

¹²⁷ Benjamin, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. En: Benjamin, Walter. *Sprache und Geschichte – Philosophische Essays*. Reclam Verlag, Stuttgart 1992, p. 144.

¹²⁸ Véase Benjamin, Walter [9, Ges. Schriften I, 3, 1232].

¹²⁹ Agamben, Giorgio. *Homo sacer – Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Edition suhrkamp, Frankfurt 2002, p. 27.

y el enemigo, como lo plantea Jacob Taubes¹³⁰, sino por la necesidad de aplazar o desplazar el final en la figura del *katechón*. Schmitt retoma esa figura de la 2ª epístola a los Tesalonicenses, de Pablo de Tarso, quien “dado que algunos cristianos habían decidido una especie de huelga de brazos caídos habida cuenta de la proximidad del final, (...) se ve obligado a precisar que el señor vendrá ‘en su momento’ precedido, eso sí, de una serie de signos anunciadores nada tranquilizadores ya que serán obra del mismo anticristo”¹³¹. Es al anticristo a quien el *katechón* frena, posponiendo el fin de los tiempos: es una barrera que se puede definir como “el poder de aguantar el tiempo actual.”¹³² Nuestro tiempo, la era cristiana, se concibe en esos términos como tiempo ganado, un tiempo anterior a la catástrofe que en la visión de Pablo se ilustra como la victoria del anticristo. Schmitt había visto en la creencia en el *katechón* una fuerza valiosa en contra de la “paralización escatológica de todo acontecer humano”¹³³, recuperando así afirmativamente el imperio cristiano medieval como el sujeto que lleva a cabo la estrategia de aplazar el fin de los tiempos. El estado soberano que puede hacerle frente al caos es, para Schmitt, el heredero secularizado de este sujeto. En Benjamin encontramos muchos elementos de este argumento, pero dislocados y re- colocados en una constelación que cobra un sentido enteramente distinto. El peligro, que el *katechón* recuperado por Schmitt debe evitar, será llamado por su nombre en la tesis VI de Benjamin; el peligro que concierne tanto a la tradición como a sus herederos y que consiste en prestarse como instrumento a la clase dominante, el peligro en cuyo instante el materialista histórico se puede apoderar de la verdadera imagen del pasado: “Pues el mesías no viene solamente como el redentor; viene como el que vence al anticristo”¹³⁴. La vuelta específicamente benjaminiana consiste en cambiar la temporalidad de la victoria del anticristo. Benjamin invierte el *aun no* de Schmitt en un *todavía*, el instante de la llegada de la catástrofe que hay que retrasar en una catástrofe incesante que se tiene que parar: “también los muertos no estarán a salvo del enemigo cuando vence/venza [wenn er siegt]. Y este enemigo no ha parado de vencer.”¹³⁵ En la primera frase, en la formulación original en

¹³⁰ Creo, más bien, que dado al hecho que el enemigo para Schmitt no se tiene que concebir como un mal absoluto delata esa distinción como la que menos se nutre por fuentes teológicas.

¹³¹ Mate, Reyes (2018): *Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas*. <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/default/files/mate.pdf>; último acceso: 27. 5. 2018, p. 15.

¹³² Mate, *Retrasar o acelerar*, p. 15.

¹³³ Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra*. Editorial Comares, Granada 2002, p. 24.

¹³⁴ Benjamin, *Begriff der Geschichte*, p. 144.

¹³⁵ Benjamin, *Begriff der Geschichte*, p. 144.

alemán, hay una ambivalencia en el sentido temporal. Gramaticalmente, “wenn er siegt” se puede referir al presente y al futuro, puede significar *mientras vence* o *cuando venza*. No obstante, a primera vista la formulación que se presenta de manera casi coloquial sugiere más la segunda opción, es decir, una condición, también por la oración principal que está redactada en futuro (“los muertos no estarán a salvo”): cuando venza, en el caso de que venza. En ese sentido se hace alusión a la concepción que tiene Schmitt de un peligro que está por venir y que se tiene que aplazar. Es la segunda frase la que disuelve, en un gesto brillante, esa ambivalencia: “Y este enemigo no ha parado de vencer.” No es la ley, entonces, que se descubre como punto de inflexión de la Teología Política, sino el peligro de que el enemigo pueda vencer – lo que significaría, para ambos pensadores, la catástrofe. En la inversión benjaminiana de la Teología Política de Schmitt, el peligro no está localizado en un futuro, sino en el pasado y el presente. El enemigo es el fascismo, el imperialismo, el capitalismo, tiene nombres concretos y su victoria no está situada en un porvenir incierto, sino en el hecho de que no ha dejado de vencer.

Manuel Reyes Mate ha comparado los pensamientos de Carl Schmitt y Jacob Taubes bajo el aspecto de ser pensamientos apocalípticos: “Uno y otro tienen en cuenta el vencimiento del tiempo y dedican todas sus energías a pensar el presente a partir de ese final, aunque con intencionalidades opuestas: Schmitt para impedirle que llegue, consciente de que ese final es catastrófico pues viene precedido de la violencia del anticristo; Taubes, para acelerar la venida, fiel a su tradición, cifra la salvación en la interrupción de la lógica de los tiempos que corren.”¹³⁶ No cuesta demasiado trabajo reconocer detrás de la posición de Taubes la de Benjamin, quién de hecho fue una fuente importante para el rabino alemán. Pero lo importante aquí es situar a Benjamin entre las posiciones apocalípticas, es decir, con la mirada fija sobre la catástrofe. No es entonces, como cree Susanne Heil, esa fijación lo que Benjamin reprocha a Schmitt. Benjamin reconoce, más bien, que la catástrofe ya había llegado desde hace tiempo.

Para las fechas en las que Benjamin escribió esta tesis, el brillante jurista del estado de excepción ya se había afiliado al Partido Nacionalsocialista, y no podemos excluir que el guiño irónico hacia Carl Schmitt es una reacción a este hecho. El pensador de la política del amigo y el enemigo se ha vuelto enemigo, y su pensamiento debe ser invertido. No se trata,

¹³⁶ Mate, *Retrasar o acelerar*, p. 19.

para Benjamin, de aplazar la llegada del anticristo, sino de interrumpir las condiciones que representan su victoria incesante.

Al mismo tiempo salva críticamente lo “específicamente alemán” en los conflictos acerca de la soberanía, similar al proyecto que emprendió años después con su edición de cartas *Deutsche Menschen, Personas Alemanas* o mejor traducido *Humanos alemanes* bajo el pseudónimo Detlef Holz.¹³⁷ Mientras Schmitt había entendido el liderazgo sin mediación como la expresión “específicamente alemana” del principio de soberanía, Benjamin contrapone lo específicamente alemán del *Trauerspiel*. Si bien en comparación con las obras españolas se quedan, en lo que concierne al refinamiento poético, muy atrás – en ellas se perfila mejor la idea de este género artístico: la forma lingüística que organiza esta idea es la alegoría que pone radicalmente en cuestión la subjetividad soberana definiéndola como una soberanía solamente interpretativa. Específicamente alemán sería –así defiende Benjamin lo alemán en contra de su acaparamiento por un nacionalismo bárbaro– no la apoteosis de la voluntad como la propaga Schmitt, sino el reconocimiento que la aseveración de autonomía del sujeto se había hecho demasiado temprano.

Retraducir la teología en metafísica.

La secularización inversa en Adorno

En un curso dedicado a una introducción a los conceptos y problemas de la metafísica que Adorno imparte a sus estudiantes en Frankfurt, aborda el problema de la secularización desde una perspectiva curiosa: en ese curso el término está referido a los antiguos, hecho poco común en los pensadores de la secularización, pero algo que ya se nos presentó en los escritos de Hannah Arendt. Para introducir la primera obra estrictamente metafísica, la *Metafísica* de Aristóteles, Adorno necesita resumir el punto de partida de éste: es decir, la teología de

¹³⁷ Este libro es una colección de cartas de pensadores alemanes tan diversos como Liechtenberg, Wilhelm Grimm, Clemens Brentano, Johann Heinrich Kant (el hermano de Immanuel), Heinrich Pestalozzi, y otros. Rico en contrastes, esa compilación se resiste a cualquier acaparamiento ideológico. Su título, además de la intención de salvar “lo alemán” en contra del nacionalsocialismo, fue también un truco para posibilitar su importación a la Alemania nacionalsocialista. Su importación, de hecho, se pudo lograr, pero como destaca Theodor W. Adorno en el epílogo, difícilmente creó más opositores al régimen – ya que las personas que leyeron un libro semejante en esta etapa oscura, ya fueron enemigos de los nazis. Sin embargo, su concepción es una efectuación incomparable de un arca dentro de lo profano. Véase Benjamin, Walter: *Deutsche Menschen – Eine Folge von Briefen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2017.

Platón. Adorno encuentra en la metafísica de Aristóteles una secularización de la teología platónica: las ideas, que habían sido divinizadas por Platón, en Aristóteles recobran su lugar como tales. La metafísica se ha definido entonces, desde su aparición, a partir de la problematización de la relación entre el mundo de las ideas y el mundo de las cosas, en otras palabras, desde la esfera ideal/conceptual/lingüística y la esfera material/terrenal/física. En ese sentido Adorno propone que cada metafísica tendrá una intención crítica y salvadora simultáneamente: lo que mueve cada metafísica siempre será una crítica salvadora de la teología. En el análisis que presenta en ese lugar, Aristóteles mismo caerá en una re-teologización en el momento que falla en reconocer que la relación entre el ámbito conceptual y el ámbito de las cosas es una relación de abstracción, llevada a cabo por el ser humano. Un concepto o una idea aparenta, más bien, ser anterior a las cosas particulares y por tanto superior – la forma pura parece tener primacía sobre las cosas materiales, y es en el lugar donde Aristóteles introduce el teorema del “primer motor inmóvil” (*unbewegten Beweger*), en el que Adorno reconoce una especie de prefiguración del monoteísmo. Adorno señala que el lugar crucial de toda metafísica es este lugar en el que se convierte en teología; por lo tanto, si Adorno habla de secularización, emprende una especie de re-transformación de la teología en metafísica, reconociendo específicamente los momentos de paso de la teología hacia la metafísica y al revés. Esa visión no está demasiado lejana de la idea de Blumenberg, quien propuso una re-traducción de las “metáforas” religiosas a sus orígenes mundanos.¹³⁸ Por supuesto, Adorno también reconoce los procesos de una secularización aparente, que eliminaron la religión y la teología del ámbito político visible, a pesar de que ellas siguen operando de manera inconsciente a través de sus sustitutos secularizados. A continuación, veremos a partir de un ejemplo como un concepto de secularización alternativa y más radical apoya su idea de metafísica.

En el curso acerca de la *Dialéctica Negativa* que Adorno dio en el semestre 1965/66, aparece la idea de secularización vinculada a la pregunta por una filosofía sin sistema. Adorno les explica a sus estudiantes que el único camino que le queda a la filosofía actualmente es la vía que seculariza el sistema. Esa afirmación, algo sorprendente para quién concibe a Adorno como un filósofo anti-sistémico, se explica por la siguiente consideración: la idea de sistema proviene, por su parte, de una secularización de la teología como una

¹³⁸ Adorno, Theodor W. *Metaphysik – Begriffe und Probleme*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998.

unidad cerrada y dotada de sentido. De ahí proviene la idea que la totalidad de lo que es y de lo que puede ser pensado se puede desarrollar de un momento único. En el momento en el que Adorno formula estas consideraciones, percibe ciertas transformaciones en la función y en la forma del sistema que vuelven latente al concepto mismo de sistema. En consecuencia, se transforma cualitativamente el concepto de sistema, y esa transformación Adorno la concibe como secularización hacia una fuerza latente que vincula las distintas comprensiones particulares. En ese sentido, Adorno quiere que la *Dialéctica Negativa* se entienda como consciencia crítica y autocrítica de una tal transformación del sistema que desaparece, pero que en su desaparición libera fuerzas que no se deben subestimar. La diferencia de un sistema secularizado de tal manera con el sistema al que se opone Adorno tiene que ver con la autonomía hipostasiada de un pensamiento que se cree libre de determinaciones exteriores. Podemos imaginarnos esta dependencia del sistema de una especie de punto de Arquímedes que está situado fuera de él análogamente a la dependencia que Hannah Arendt resalta del ámbito de la trascendencia y el de la inmanencia a través de el concepto de autoridad – solo que los grandes sistemas filosóficos modernos encogieron la trascendencia de tal manera que está prácticamente irreconocible como tal. Solo queda de ellos ese punto de Arquímedes del que depende la totalidad.

La secularización del sistema que Adorno propone se tiene que cuidar de ese error: “La estructura del pensamiento ya no se le impone por una autoridad y soberanía, con el que engendra y produce sus objetos desde sí mismo, sino por la forma de lo que afronta”¹³⁹. Es decir, el pensamiento se encuentra determinado por los fenómenos que están fuera de él y a los cuales se acerca en el trabajo conceptual. Por lo tanto, encuentra la unidad del pensamiento, que los grandes sistemas idealistas ubicaron en la supuesta autonomía del sujeto, en lo que una cierta filosofía en determinado momento histórico *niega*. Podemos hablar de una cierta radicalización de la secularización que Adorno emprende. Resumimos, que tanto para Benjamin como para Adorno, la secularización se puede entender como un complejo proceso de desaparición de estructuras de pensamiento, pero que –como la descomposición orgánica que el vocabulario insistente y un tanto espeluznante de Nietzsche sugiere– libera fuerzas que siguen operando escondidamente. La tarea de la filosofía crítica

¹³⁹ Adorno, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik – Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, p. 63.

es hacer visibles esas fuerzas tácitas y rescatar las que pueden ser útiles para la emancipación de la humanidad. Si el sistema idealista producía su unidad desde una autonomía hipostasiada del pensamiento, eso fue el resultado de la sustitución tácita de un sistema teológico. Haciendo visible ese estrato teológico, Adorno logra transformar la fuerza del sistema en crítica de lo particular, de los fenómenos concretos. Lo que la *Dialéctica Negativa* rescata del sistema es la interconexión de esos fenómenos, pero encontrándola no en un principio subjetivo sino en las determinaciones de los fenómenos mismos. Hasta ese punto Adorno ha sabido poner a trabajar la dialéctica de la secularización para su pensamiento.

Por todo lo dicho se empieza a perfilar el hecho de que Adorno entiende no solamente a la secularización sino también a la metafísica de manera distinta al canon filosófico hegemónico. Se distancia de la doctrina positivista que, según su propia comprensión, entiende la metafísica sólo como un estadio posterior de la teología. Esta visión se limita a ver en la metafísica “la secularización de la teología en el concepto”.¹⁴⁰ Es decir, comprende la secularización como una transformación de algo teológico, que según esta definición sería no-conceptual, hacia la esfera conceptual. Por otro lado, comprende la metafísica como reemplazo de la teología. En contra de esta noción, Adorno afirma que la metafísica, ejerciendo una crítica de la teología, simultáneamente la conserva. La metafísica salva algo de la teología, “poniendo al descubierto para los seres humanos como posibilidad aquello que ésta [la teología] les impone y por lo tanto deshonra.”¹⁴¹

La secularización es entonces, para Adorno, un movimiento de lo teológico hacia lo metafísico, dicho en términos muy generales, una inmigración de la primera en la segunda. En este movimiento se transforman ambas. Es importante resaltar que lo que se seculariza en la metafísica no solamente es la teología oficial o institucional, sino también la mística. En la última parte de la *Dialéctica Negativa*, titulado *Meditaciones acerca de la Metafísica*, da un ejemplo fascinante de eso: “Uno de los impulsos místicos que se secularizaron en la dialéctica es la doctrina de la relevancia de lo intermundano [*des Innerweltlichen*], histórico para aquello que la metafísica tradicional despegó como trascendencia, o como mínimo, menos gnóstico y radical, para la posición de la consciencia acerca de aquellas preguntas que el canon filosófico le asignó a la metafísica.” Es de suponer que se refiere, cuando habla

¹⁴⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 389.

¹⁴¹ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 389.

de la relevancia de lo intermundano para la trascendencia como un impulso propio de la mística, a las ideas cabalísticas de Isaac Luria que constata un papel radicalmente importante a la actividad humana para la posibilidad de la llegada del Mesías. Esa idea es, incluso para la mística judía, relativamente nueva y se puede situar en el comienzo de la era moderna. El rabino Isaac Luria de Safed, que inauguró la enseñanza que vincula el mesianismo con el quehacer terrenal, vivió en 1534-1572. Adorno fue familiarizado con su doctrina a través del trabajo de Gerschom Scholem, cuyo libro *Major Trends in Jewish Mysticism* leyó con gran interés. Lo que es aún más destacable de la cita que vincula la dialéctica con la mística es que aparentemente Adorno sitúa la dialéctica en el ámbito de la metafísica. Veremos enseguida las implicaciones de esta vinculación. Antes de eso es menester elaborar la implicación de la relevancia de lo intermundano para la metafísica, relevancia que Adorno ve confirmada en los horrores de Auschwitz. Se resiste a una “construcción de un sentido de la inmanencia que irradia de una trascendencia afirmativamente puesta” porque eso significaría expresar un sentido del sufrimiento inimaginable y con eso constituiría un desprecio de las víctimas y una injusticia tremenda frente a ellas. A la vista de estos horrores la metafísica se encuentra como paralizada, afirma Adorno, “porque lo que sucedió le destruyó al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia.”¹⁴²

Para la metafísica como Adorno la comprende, la compatibilidad con la experiencia es crucial. El ejemplo que trae a colación en el contexto de Auschwitz es el motivo de la muerte que constituye, sustrayéndose al acceso directo del conocimiento y al mismo tiempo íntimamente vinculada a la experiencia humana, motivo metafísico por excelencia. Después de Auschwitz la muerte misma se ha transformado y con ella las condiciones de pensar la metafísica: “No queda ninguna posibilidad de que [la muerte] entre en la vida experimentada de los particulares como algo que de alguna manera coincide con su transcurso. Se expropia el individuo de lo último y más pobre que le había quedado.”¹⁴³ En ese sentido, ve el genocidio como integración absoluta, como eliminación total de lo no-idéntico, de lo que distingue el individuo de la especie. Ni siquiera a la muerte se le permite su apego a lo

¹⁴² Adorno, *Negative Dialektik*, p. 354.

¹⁴³ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 355.

individual. La frase prominente de *Partido Final* de Beckett¹⁴⁴ que ya no haya tanto que temer, Adorno la interpreta como reacción a esa situación.

En las consideraciones que siguen, Adorno encuentra que la idea más propia de la metafísica, la verdad, también se ve afectada por las comprensiones a las que la catástrofe empujó. La culpa que sienten los sobrevivientes frente a los asesinados, que se puede extender a la culpa de los vencedores de la historia frente a los vencidos, es la fuerza que motiva a la filosofía. “Ella experimenta en eso el shock que, cuanto más profundo y fuerte penetra en [la esencia] tanto más se anuncia la sospecha de que se distancia de aquello como es.”¹⁴⁵ Esa sospecha que aquello que se necesita comprender equivale a lo que Adorno llama lo pedestre, la comparte el sentido común con el positivismo y el nominalismo irreflexivo. La protesta en contra de una equiparación de lo pedestre con la verdad se expresa en la objeción a degradar a la verdad. Por lo tanto, Adorno insiste en la búsqueda de otro concepto de verdad que aquello de la adecuación.¹⁴⁶

A aquella verdad distinta se dirige la innervación que la metafísica solo deba de ganar cuando se desecha [*wenn sie sich wegwirft*]. Ella, no por último, motiva la transición hacia el materialismo. La inclinación hacia este se puede trazar desde el hegeliano Marx hacia la salvación benjaminiana de la inducción, su apoteosis probablemente formaría la obra de Kafka.¹⁴⁷

La exposición del nuevo imperativo categórico apunta a una dirección parecida. El mandato de alinear todo el pensamiento y todas las acciones de tal manera que Auschwitz no vuelva a suceder no se puede justificar abstractamente, sino se nutre de la repugnancia frente al dolor físico insoportable de las víctimas. Es así que “[s]olo en el motivo puramente materialista sobrevive la moral. El transcurso de la historia obliga aquello al materialismo que tradicionalmente fue su oposición inmediata: la metafísica.”¹⁴⁸ Adorno quiere revertir el prejuicio de constatar que el espíritu fuese absolutamente autónomo. En vez de situar lo metafísico en una esfera alta y pura, pone énfasis en la interdependencia, por así decirlo, de

¹⁴⁴ También traducido como *Final de Partida*, pero dado que el título original de la obra es *Endgame*, haciendo alusión a una modalidad del ajedrez, me parece más apropiada la traducción como *Partido Final*. Véase Beckett, Samuel. *Endgame*. In: Beckett, Samuel. *The Grove Centenary Edition. Volume III – Dramatic Works*. (Ed. Paul Auster) Grove Press, New York 2006.

¹⁴⁵ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 357.

¹⁴⁶ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 357.

¹⁴⁷ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 358.

¹⁴⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 358.

lo alto y lo bajo. Con lo bajo se refiere principalmente al ámbito temporal, empírico, falible y relativo de la existencia terrenal de los seres humanos. La metafísica se aleja, de esta manera, de la epistemología y se acerca a la filosofía de la historia: “En el lugar de la pregunta epistemológica kantiana por cómo la metafísica fuese posible, se pone la filosófica-histórica si experiencia metafísica todavía fuese posible en absoluto. Esta nunca se encontró tanto más allá de lo temporal como en el uso escolar de la palabra metafísica. Se ha observado que la mística, cuyo nombre espera salvar la inmediatez de la experiencia metafísica en contra de su pérdida causada por la institucionalización, por su parte forma tradición social y proviene de la tradición, por encima de las líneas de demarcación de las religiones, que son herejías la una para la otra.”¹⁴⁹ Con esta argumentación, Adorno fundamenta la demanda que la experiencia metafísica deba admitir su dependencia del “estado histórico del espíritu.”¹⁵⁰ La experiencia metafísica que Adorno rescata depende del sujeto, pero hay algo más allá de lo meramente subjetivo que la vuelve metafísica: es el “momento de la verdad” que le es inherente a las cosas. Es así que Adorno, benjaminianamente, construye una idea de verdad como encuentro de dos extremos: lo subjetivo y lo que no es sujeto.¹⁵¹ Otro indicio de que la metafísica ahora se ha acercado a la filosofía de la historia la da algunas páginas después, sugiriendo que la posibilidad de una conciencia verdadera solo sería pensable en un futuro en el que la miseria material se haya abolido¹⁵² – una afirmación que coincide con la propuesta de Karl Marx (la sociedad sin clases) tanto como con la de Walter Benjamin (la humanidad redimida).

Adorno admite que la experiencia metafísica palideció en el proceso de la secularización y que se ha vuelto inestable – entendiendo secularización aquí en el sentido que Benjamin ha llamado una secularización mezquina, en la que lo teológico se ha colocado en un segundo plano a favor de lo político. Para Adorno, de hecho, las categorías metafísicas sobreviven de manera secular en la pregunta vulgar por el sentido de la vida – pero la respuesta de que este fuera el sentido que se le asigna subjetivamente la clasifica no solamente como vulgar, sino como falsa. Eso se entiende a la luz de lo dicho anteriormente:

¹⁴⁹ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 363.

¹⁵⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 363.

¹⁵¹ Véase Adorno, *Negative Dialektik*, 368. Walter Benjamin expone su concepto de idea más explícitamente en el *Prólogo epistemocrítico del Origen del Drama barroco alemán*.

¹⁵² Véase Adorno, *Negative Dialektik*, p. 390.

tal como la verdad, la idea de sentido comprende objetividad.¹⁵³ Claramente es esta insistencia en la objetividad –no en un sentido positivista sino dialéctico– que distingue Adorno de proyectos posteriores que retoman la Teoría Crítica sugiriendo una vuelta post-metafísica y que plantean una idea de verdad puramente intersubjetiva. Como Albrecht Wellmer explica en uno de los ensayos compilados en su libro *Endgames*, él comparte con filósofos como Hilary Putnam, Karl-Otto Appel y Jürgen Habermas el afán de entender la idea de verdad de una manera pos-metafísica.¹⁵⁴ Claramente, ese discurso difiere del discurso de Adorno en el sentido que para éste, pensar la idea de verdad ya sitúa al filósofo en el ámbito metafísico que es, para Adorno y como hemos visto también para Benjamin, precisamente el ámbito de las ideas. Esta diferencia parece ser posibilitada por una noción muy estrecha de metafísica que el discurso posmetafísico propaga: esa noción de metafísica, en el texto de Wellmer conjugado en el terreno de la ética y la política, está estrechamente vinculada con el fundacionalismo, asume un punto de Arquímedes en el que se basa el resto de los principios que componen el sistema de pensamiento. Según las reflexiones acerca de la secularización que Benjamin y Adorno emprendieron, esta noción de metafísica coincide más bien con una teología mezquinamente secularizada, o con la noción de religión que Hannah Arendt expone criticando a los proyectos filosóficos que siguen cumpliendo el papel de una religión.

Queda claro que en esta secularización conceptos teológicos –y míticos– sobreviven de manera inconsciente y deformada, pero lo que Adorno parece rescatar aun de esta secularización mezquina es el hecho de que ahora la substancialidad de la metafísica tradicional se pone en cuestión de manera radical. Se ha vuelto negativa, y si se puede localizar su paradero es en la desesperación sobre aquello que existe: en la pregunta negativa si esto, acaso, fuese todo. El arte es el medio que mejor logra registrar esa negatividad metafísica, y la espera en vano de las figuras en el universo de Beckett la actualiza de manera ejemplar.¹⁵⁵ Las ideas metafísicas ya no le pueden poner un alto a esa desesperación: frente al sufrimiento escandaloso sería absurdo afirmar que esto fuera parte de una especie de proyecto divino o sus respectivas secularizaciones. Hay ciertas concepciones teológicas que

¹⁵³ Véase Adorno, *Negative Dialektik*, p. 369.

¹⁵⁴ Véase Wellmer, *Endgames*, p. 138.

¹⁵⁵ Véase Adorno, *Negative Dialektik*, p. 368.

son insalvables.¹⁵⁶ Pero eso no quiere decir que Adorno se incline a un nihilismo determinista al estilo de Schopenhauer: la desesperación, más bien, no existiría si no hubiese trazos de algo que nutren la esperanza de un mundo mejor: “La consciencia no podría desesperarse sobre lo gris si no abrigase de un color distinto, cuya huella dispersa no le falta a la totalidad negativa.”¹⁵⁷ Y acerca de Beckett afirma: “Gnósticamente, el mundo creado le es el radicalmente malo y su negación la posibilidad de otro, que todavía no existe.”¹⁵⁸

Ya que se ha aludido varias veces a la obra *Endgames* de Samuel Beckett y para no perder de vista la importancia del Barroco para las consideraciones aquí expuestas, es menester adentrarnos un poco más en la interpretación de esta obra. Adorno le ha dedicado, a finales de los años 50, un ensayo extenso titulado *Versuch, das "Endspiel" zu verstehen*, traducible como *Intento para comprender el "Partido Final"*¹⁵⁹. Como en la mayoría de las otras obras de Beckett, en *Engame* el público espera en vano la presentación de una serie de sucesos que se desenvuelvan de manera coherente. Adorno relaciona la ausencia de una conexión estética de sentido con el sentido metafísico que, desde Aristoteles hasta el Barroco, le dotaba de coherencia al sentido estético. “La explosión del sentido metafísico”¹⁶⁰ del cual el siglo XX como siglo de las catástrofes ha sido testigo desmorona la construcción estética de un sentido y pone en cuestión el canon de las formas dramáticas. Lo que Beckett, sin embargo, construye estéticamente, es el sinsentido. En ese se mueven, inconscientes y olvidadizos, individuos mutilados que ya no merecen ser llamados sujetos. Hasta a sus nombres se les ha amputado, aparentemente, una que otra sílaba. El ciego Ham, la figura principal, se parece de lejos al tirano barroco: en las puestas en escena está colocado en una silla de ruedas como en un trono – o al revés. El siguiente análisis de Adorno deja pensar, igualmente, en una continuidad con el *Trauerspiel*: “Porque ningún hecho solo es lo que es, cualquiera aparece como un signo de algo interior, pero lo interior, cuyo signo sería, ya no existe, y a nada distinto se refieren los signos.”¹⁶¹ Como Albrecht Wellmer ha observado en su interpretación de ese texto adorniano, se abre “un abismo de sinsentido en

¹⁵⁶ Véase Adorno, *Negative Dialektik*, p. 368.

¹⁵⁷ Adorno, *Negative Dialektik*, p.370.

¹⁵⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 374.

¹⁵⁹ Véase Adorno, Theodor W. *Versuch, das "Endspiel" zu verstehen*. En: Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften 11*, pp. 281-321.

¹⁶⁰ Adorno, *Versuch*, p. 281.

¹⁶¹ Adorno, *Versuch*, p. 292.

medio de un mundo de sentido lingüístico”. El filósofo alemán observa acertadamente que esta situación abismal pone en cuestión todo lo que un sentido lingüístico unívoco requiere para sostenerse como incuestionable: las ideas de verdad, de autonomía y de razón – es decir, ideas centrales de la metafísica, cuya crisis Nietzsche anuncia junto a la crisis del lenguaje. Pero se equivoca cuando afirma que este abismo significa “un negativo absoluto” cuyo nombre, para Adorno, fuese “la muerte como lo fue todavía en la teología de San Pablo”¹⁶² – afirmación que lo lleva a decir, algunas líneas después, que este dilema dejaba a Adorno “como rehén de las premisas de Nietzsche; la destrucción de la metafísica.”¹⁶³ Adorno ahora argumentaría, asume Wellmer, en “un gesto de protesta impotente” a favor de una relación de la historia “con un lugar de reconciliación más allá de la historia” como “la verdad de la metafísica”¹⁶⁴. Pero el único lugar concebible sería, afirma parafraseando a Nietzsche, el *nirvana*, y por lo tanto propone que, para no caer en el mismo error de Adorno, cuyos recursos “siguen demostrablemente ligados a las premisas problemáticas de la filosofía moderna del tema”, habría que destruir estas premisas y encontrar un lugar más allá de la metafísica.¹⁶⁵

En lo anteriormente expuesto se ha demostrado que la metafísica que Adorno propone no construye ningún lugar (ni siquiera uno negativo) fuera de la historia. De ninguna manera se puede decir que Adorno parte de una idea de un negativo absoluto que no se deba confundir con la negatividad absoluta como forma de operar de su dialéctica. Esta negatividad absoluta, más bien, hace referencia a la noción de un mundo distinto que surge de la desesperación sobre la inmanencia. Esta desesperación, aunque no conceptualizada, no puesta en argumentos coherentes, incluso las figuras de Beckett la sienten. Aunque sus posibilidades de romper el contexto de inmanencia son cuasi nulas, si ni siquiera sentirían esa desesperación frente al sinsentido, todo estuviera perdido. El lamento de las criaturas de Beckett conlleva, para Adorno tanto como para Benjamin en su análisis del drama barroco, el índice de un mundo distinto. Por supuesto que este mundo distinto no “existe” fuera de la historia, sino se deja entrever en las grietas de la misma inmanencia. La muerte de Dios es, en ese sentido, ninguna novedad, tanto Benjamin como Adorno tienen claro que un Dios que

¹⁶² Wellmer, *Endgames*, p. 171.

¹⁶³ Wellmer, *Endgames*, p. 173.

¹⁶⁴ Wellmer, *Endgames*, p. 173.

¹⁶⁵ Wellmer, *Endgames*, p. 173.

dote de sentido al mundo nunca existió. Lo nuevo es que la modernidad, y eso se deja observar a partir del Barroco y culmina en Beckett, ha elevado el sinsentido al nivel de sentido: el trabajo socialmente necesario se ha vuelto la medida absoluta y su tiranía elimina a quien no cumple con ella. Quien no rinde termina en el bote de basura como los viejos en la obra de Beckett, los demás vegetan sin saber por qué. Metafísica surge en el momento que todavía se puede sentir horror frente a “un estado en el que todos los involucrados, cuando levantan la tapa del próximo basurero grande, esperan encontrar a sus propios padres.”¹⁶⁶

En el barroco se descubre que las cosas no significan nada por sí mismas. Este hecho provoca la tristeza, la *Trauer*, que les da el nombre a las obras dramáticas barrocas. Solo que en el barroco el sujeto, reconociendo esta ausencia de significados objetivos, deposita múltiples significados en las cosas, productos de su propia interioridad: la alegoría se ha perfilado como forma lingüística central del barroco. En la más alta desesperación frente a la nulidad de la existencia el sujeto se encuentra a sí mismo, y donde no se logra imponer como soberano al menos encuentra consuelo en la unidad de su Yo: a pesar de la muerte inevitable y la transitoriedad de toda la creación, este Yo será salvado, sea como en la *ponderación misteriosa* de Calderón de la Barca por una especie de *Deus ex machina* – sea por la resurrección del alma en un más allá que proponen los dramas infinitamente más desesperados del barroco protestante alemán. El modernismo tardío de Beckett ya no conoce una salvación a partir de la unidad del sujeto. El otro lado de la explosión de la metafísica es la implosión del sujeto: estamos frente a una “disociación de la unidad de la consciencia en algo dispar, en no-identidad.”¹⁶⁷ El capitalismo tardío, monopolístico, ya no requiere de estos sujetos autónomos que apenas tomaron consciencia de sí mismos en el siglo XVII y cuyo máximo representante fue el capitalista burgués del siglo XIX. Las obras de Beckett podrían haber sido pensadas para la actualidad: la lógica automática del capital se las arregla ahora sin ellos, igual que los sistemas políticos atemorizantes del siglo XX y XXI. La autonomía del consumidor, el último refugio miserable de una subjetividad autónoma, hoy le es arrebatado por algoritmos. Para Adorno, el *Endgame* es el postludio de la subjetividad.¹⁶⁸ Con ella, el drama pierde su héroe, y “de libertad solamente conoce el reflejo impotente y

¹⁶⁶ Adorno, *Versuch*, p. 311.

¹⁶⁷ Adorno, *Versuch*, p. 294.

¹⁶⁸ Véase Adorno, *Versuch*, p. 303.

ridículo de las decisiones nulas."¹⁶⁹ Se parodian los actos que solamente se cometen por sí mismos, los medios que se elevan a la posición de fines. La indecisión del soberano, que en el barroco todavía es una situación mental, ahora se extiende al cuerpo mutilado que sería incapacitado de llevar a cabo cualquier decisión. Pero el Yo fragmentado del personal de Beckett, si todavía merece el nombre de Yo, de todas maneras no sería capaz de tomar ninguna decisión.

Epílogo

Es menester analizar, antes de pasar al complejo temático del mito, otro texto en el que Adorno usa explícitamente la palabra *secularización*. De nuevo, en un contexto poco común: la secularización del mito. Esa formulación y demanda está tomada del pequeño ensayo *Característica de Walter Benjamin*, citada ya en el inicio del texto. Cuando normalmente la crítica se opone a la cosificación, el pensamiento de Benjamin se conjura con ella, “en vez de contradecirla permanentemente”¹⁷⁰. De este truco mimético resulta la “mirada de medusa”¹⁷¹ de Benjamin: una mirada que petrifica y bajo la cual todo lo observado se vuelve “mítico”¹⁷², estático e inamovible. La cultura se mira *como si fuera* naturaleza, sabiendo que no lo es: “En el desarrollo de esta crítica se seculariza el mito”¹⁷³. Recordemos que en el *Origen del Drama Barroco Alemán* se había constatado una secularización de lo histórico hacia un estado creacional precario; Sigrid Weigel había destacado que esa noción no concuerda con una idea de secularización cuya dirección va de lo teológico/sagrado hacia lo histórico: ahora se indica la re-transformación de lo histórico hacia una “versión precaria” de estado natural. Habría que añadir que, como vimos a partir de una lectura atenta de los textos en los que se juega una noción de secularización, Benjamin y Adorno no conciben que la secularización se mueva entre esos dos polos, lo religioso y lo histórico. Más bien, si nos pudiéramos imaginar un esquema con dos polos que se ponen en una compleja tensión dialéctica, conformarían la naturaleza y el mito un polo, y la historia y la religión el otro. Esa

¹⁶⁹ Adorno, *Versuch*, p. 303.

¹⁷⁰ Adorno, *Charakteristik Walter Benjamins*, p. 161.

¹⁷¹ Adorno, *Charakteristik Walter Benjamins*, p. 161.

¹⁷² Adorno, *Charakteristik Walter Benjamins*, p. 161.

¹⁷³ Adorno, *Charakteristik Walter Benjamins*, p. 161.

concepción corresponde con el descubrimiento de Erich Auerbach, quien a partir de una comparación literaria de los poemas homéricos con las Sagradas Escrituras ha destacado que solo en esas últimas se ve posibilitada la historia: “El antiguo Testamento es en su composición incomparablemente menos unitaria que los poemas homéricos; es, más obviamente que estos, una reunión de piezas sueltas, no obstante, todas esas piezas entran dentro de una conexión histórico-universal, de una interpretación de la historia universal”¹⁷⁴. Este autor descubre que la Biblia “se extiende por tres zonas: la leyenda, la noticia histórica y la teología que interpreta la historia”¹⁷⁵. Queremos retener, para nuestro propósito, la última composición, la teología que interpreta la historia: nos muestra justamente, que la dicotomía que se hace entre la religión y la historia, que sirve de base para los modelos de secularización como traducción de lo uno hacia lo otro, no está del todo justificado. Hemos visto que la manera de Adorno y Benjamin de concebir la secularización se basa en constelaciones conceptuales completamente distintas.

Ahora, si tenemos la historia (percibiendo a la teología como la interpretación de la historia) en un lado, y la naturaleza/mito en otro, veremos que cada uno de estos polos tiene, como bien explica Susan Buck-Morss, un carácter doble, que nos podemos imaginar de nuevo a partir de dos polos. Así, la naturaleza tiene un polo positivo, que sería todo lo que se puede concebir como lo concreto, mortal, dinámico, corporal, históricamente producido. A este se le contraponen el polo negativo, que se tiene que entender como todo lo que no esté incorporado a la historia, lo que tiene de mítico, dado o estático. Al mismo tiempo, Adorno concibe el carácter doble de la historia, entendiendo como el polo positivo la praxis social que lleva a lo cualitativamente nuevo, y como el polo negativo la reproducción estática de las condiciones y relaciones de clase.¹⁷⁶ Ese polo negativo de la historia coincide con el polo mítico de la naturaleza, y se conjuga en lo que se podría comprender como esa segunda naturaleza a partir de la cual Adorno y Benjamin leen a los fenómenos sociales. Queda claro entonces que Benjamin y Adorno no movilizaron o “tradujeron” contenidos religiosos abstractos, sino estructuras de experiencias y sus transmisiones recolectadas por la religión. A manera de composición nutrieron con ellas las estructuras que fundamentaban sus propios

¹⁷⁴ Véase Auerbach, Erich. *Mimesis*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1993, p. 22.

¹⁷⁵ Véase Auerbach, *Mimesis*, p. 27.

¹⁷⁶ Véase Buck-Morss, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa – Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Eterna Cadencia, Buenos Aires 2011, pp. 139-140.

textos. Pero no es la teología escatológica que está de fondo en su pensamiento, más bien, eso es una teología que les parece criticable. La crítica que emprende Adorno de la obra de Georg Lukács se dirige justamente a una traducción de la escatología que intenta restablecer una especie de totalidad perdida a partir de la revolución proletaria. Adorno le reprocha a éste que “solo alcanzaba a concebir en términos metafísicos la trascendencia del mundo alienado y cosificado, ‘bajo la categoría de un teológico despertar, bajo un ‘horizonte escatológico’”¹⁷⁷.

La teología alternativa que Adorno y Benjamin proponen, significaría interpretar lo histórico “en términos de la ‘primera naturaleza’ concreta, que moría en su interior”¹⁷⁸. Este será el procedimiento interpretativo al que Adorno, en el desarrollo de la *Característica de Walter Benjamin*, se ha referido con el término enigmático “reconciliación del mito”. En ese ensayo, Adorno identifica esa reconciliación como el tema fundamental de la filosofía de Benjamin, pero al mismo tiempo afirma que se trata de un tema que rara vez se da a conocer como tal. En eso, afirma Adorno, el pensamiento de su amigo se parece a las buenas composiciones musicales. Ese tema se mantiene escondido, dejando la carga de legitimación a la mística judía. Lo que Benjamin sí había dejado claro, en la opinión de Adorno, es la referencia a los textos sagrados: la filosofía tenía que consistir, para Benjamin, en comentario y crítica; su ensayismo se caracteriza por el hecho de tratar textos profanos como si fueran sagrados. La profanación radical es la única esperanza de salvar algo del legado teológico. Y en la introducción a la *Gesammelte Schriften* de Benjamin, Adorno vuelve a conectar esa observación a la idea de secularización: “Entre las operaciones de la secularización de la teología para su salvación, aquella que considera a los textos profanos como si fueran sagrados no es la última”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Buck-Morss, *Origen de la Dialéctica Negativa*, p. 128.

¹⁷⁸ Buck-Morss, *Origen de la Dialéctica Negativa*, p. 142.

¹⁷⁹ Pangritz, Andreas. *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer „impliziten Theologie“ bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno*. Tübingen 1996, p. 129.

Capítulo 2

El odio en contra del destino: De la crítica del mito hacia su reconciliación

Mi narración se basa en el suelo del mito judío, y el cielo del mito judío está encima de ella. Los judíos son tal vez el único pueblo que nunca dejaron de producir mitos. En el principio de su gran relato original está el más puro de los símbolos míticos, el singular plural Elohim, y la más orgullosa de las leyendas míticas, la de la lucha de Jacobo con los Elohim. En este tiempo original se origina el raudal de la fuerza engendradora de mitos, el cual –provisionalmente– culmina en el jasidismo; por el cual la religión de Israel se sintió amenazada en todos los tiempos, pero del cual en verdad la religiosidad judía recibió su vida interior. Toda religión positiva descansa en una simplificación monstruosa de lo que nos invade en el mundo y en el alma de manera tan diversa y salvajemente entrelazada: ella es domesticación, violación de la abundancia de la existencia. Por lo contrario, todo mito es expresión de la abundancia de la existencia, es su imagen, su signo; incesantemente bebe de las fuentes corrientes de la existencia. La religiosidad personal, no-compartida y para nosotros inaccesible del alma particular tiene su nacimiento en el mito, su muerte en la religión. Mientras que el alma se arraiga en el suelo fértil del mito, la religión no tiene poder sobre ella. Por lo tanto, ve la religión su archienemigo en el mito y lo combate. Donde no lo pueda absorber, donde no lo pueda incorporar. La historia de la religión judía es la historia de su lucha en contra del mito. Es extraño y maravilloso observar como en esta lucha la religión una y otra vez vence una victoria aparente, el mito una y otra vez la victoria real.

Martin Buber¹⁸⁰

¹⁸⁰ Buber, Martin. *La leyenda del Baal Shem* [Introducción] “Meine Erzählung steht auf der Erde des jüdischen Mythos, und der Himmel des jüdischen Mythos ist über ihr. Die Juden sind vielleicht das einzige Volk, das nie aufgehört hat, Mythos zu erzeugen. Im Anfang ihrer großen Urkunde ist das reinste aller mythischen Symbole, der Pluralsingular Elohim, und die stolzeste aller mythischen Sagen, die vom Kampfe Jakobs mit den Elohim. In jener Urzeit entspringt der Strom mythengebärender Kraft, der – vorläufig – im Chassidismus mündet; von dem die Religion Israels zu allen Zeiten sich gefährdet fühlte, von dem aber in Wahrheit die jüdische

Mientras haya aun un mendigo, todavía hay mito.

Walter Benjamin¹⁸¹

Las dimensiones de sentido de la crítica al mito

En este punto de nuestras reflexiones ya se deja entrever la dificultad de deslindar de manera positiva las categorías teológicas que Benjamin y Adorno introducen en lo profano: es, como ya hemos visto, casi imposible deslindar ese terreno conceptual que, por ejemplo, abarcaría la categoría de la redención. Este problema no se debe a la insuficiencia de las reflexiones filosóficas de nuestros dos pensadores, sino está ya establecido, como prohibición de la imagen, en el núcleo de aquella teología apropiada críticamente por ellos. La teología inversa se construye, en esencia, en resistencia a un terreno completamente opuesto a ella: ese terreno podemos denominar, de momento, como el terreno de lo mítico. Benjamin y Adorno adquieren y fortalecen sus categorías teológicas desde su crítica al mito, e intervienen en estructuras míticas desde el punto de vista de la redención. Este capítulo se dedicará a una aclaración de esta compleja dialéctica del mito en el pensamiento de Benjamin y Adorno que nos permitirá demarcar el ámbito de su teología.

De antemano hay que aclarar que la crítica al mito de la que aquí se trata no tiene la pretensión de insertarse en un discurso estrictamente antropológico. Aunque inspirados en la antropología y los estudios culturales¹⁸², Benjamin y Adorno hacen un uso del concepto de

Religiosität zu allen Zeiten ihr inneres Leben empfing. Alle positive Religion ruht auf einer ungeheuren Vereinfachung des in Welt und Seele so vielfältig, so wild verschlungen auf uns Eindringenden: sie ist Bändigung, Vergewaltigung der Daseinsfülle. Aller Mythos hingegen ist Ausdruck der Daseinsfülle, ihr Bild, ihr Zeichen; unablässig trinkt er von den stürzenden Quellen des Daseins. Die persönliche, ungemainsame und uns unzugängliche Religiosität der Einzelseele hat ihre Geburt im Mythos, ihren Tod in der Religion. Solange die Seele in dem reichen Boden des Mythos wurzelt, hat die Religion keine Macht über sie. Deshalb sieht die Religion im Mythos ihren Erzfeind und bekämpft ihn, wo sie ihn nicht aufzusaugen, ihn sich nicht einzuverleiben mag. Die Geschichte der jüdischen Religion ist die Geschichte ihres Kampfes gegen den Mythos. Seltsam und wunderbar ist es zu beobachten, wie in diesem Kampfe die Religion immer wieder den scheinbaren, der Mythos immer wieder den wirklichen Sieg gewinnt." Martin Buber: *Die Legende vom Baal Schem* [Einleitung]. Schocken, Berlin 1932

¹⁸¹ Walter Benjamin: *La obra de los pasajes*. "Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos." (Walter Benjamin: *Das Passagenwerk*).

¹⁸² Benjamin se formó una imagen del mundo mítico en su lectura de Johann Jakob Bachofen; la *Dialéctica de la Ilustración* recurre a fuentes de la filología clásica por ejemplo de un Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff o Johann Wilhelm Adolf Kirchoff y, en el análisis de la interconexión entre sacrificio, venganza e intercambio a la sociología de la religión de Marcel Mauss y Henri Hubert. Sin embargo, la noción de mito ingresó a su obra mediada por acercamientos más filosóficos que antropológicos: no se puede descartar tampoco la influencia de

mito a manera de analogía: el interés principal consiste en criticar ciertas estructuras –tanto sociales y políticas como de pensamiento– como míticas. Ahora, ¿cuáles son las características que distinguen a ciertas estructuras en ese sentido? ¿A qué se refiere con lo mítico? En un primer momento, se trata de un contexto de violencia y dominación y la justificación de aquel contexto como necesario e inalterable. Míticas son las estructuras sociales en todo momento en el que no son históricas, dónde permanecen estáticas o cambian solo superficial o formalmente para mantener una esencia estable y eterna. Mítica es una sociedad que permanece en la inmanencia, una sociedad cuyos miembros están regidos por el destino, es decir, por la inevitabilidad de la necesidad causal a la cual, además, se le otorga un sentido eterno. El mito es, además, inseparable de la esfera del derecho y se equipara, a los ojos de Benjamin, a un proceso legal ante cuyas leyes fatídicas, el individuo está indefenso.

Es Walter Benjamin quién, en el transcurso de los años 20, una y otra vez vuelve al concepto de mito para referirse a circunstancias sociales obsoletas. Principalmente, pero no solo, es la crítica literaria que le permite una elaboración del concepto del mito: *Destino y Carácter* [1919] *Hacia una crítica de la violencia* [1921], *Las afinidades electivas* [1924-25], y *El origen del Drama Barroco Alemán* [1925, publ. 1928], *El narrador* [1936-7], *La obra de los Pasajes* [1927-40]. El corpus de estos textos, desde ensayos fragmentarios hasta su primer libro publicado (de hecho, uno de los pocos que terminará), nos presenta un marco categorial completo, refinado y matizado, de una crítica al mito. Es esta crítica del mito que Adorno retomará y hará fértil para una crítica de los proyectos hegemónicos de la filosofía moderna, desvelando en varias ocasiones el núcleo mítico de aquellos: el primer ejemplo es *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, el último *La Jerga de la Autenticidad* que contiene, a propósito de una discusión de la ontología fundamental de Heidegger, la caracterización más concisa del mito: “Mítica es la celebración del sin-sentido como sentido”¹⁸³. Como ya se deja entrever, todas esas reflexiones apuntan a la posibilidad de que un pensamiento desencantado, que se percibe a sí mismo como completamente alejado de formas míticas de pensar, reproduce, en lo profano, formas míticas de pensamiento. Esa posibilidad se convirtió

Ernst Cassirer sobre Adorno, y la presencia de Nietzsche está innegable en la obra de ambos autores. Aunque en *El Origen del Drama Barroco alemán* Benjamin rechaza de manera determinada *El Origen de la Tragedia* de Nietzsche, este está presente de muchas otras maneras en esta y sus demás obras.

¹⁸³ Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main 2003, pp. 124-5.

en el tema mismo, el problema central, de la famosa colaboración de Adorno con Horkheimer, *La Dialéctica de la Ilustración* - que bien se podría titular también *La Dialéctica de la Desmitologización*. El pensamiento ilustrado, que incluso se auto-define por tal desencantamiento, ha recaído en mito - así se podría resumir el argumento central de este libro.

Por supuesto no es suficiente el mero hecho de denunciar un cierto pensamiento, un cierto contexto social, o ciertas relaciones de producción como míticas. En el proyecto anti-mítico de Walter Benjamin y Theodor Adorno se dejan entrever categorías que apuntan más allá de la denuncia. Veremos cómo su crítica siempre trata de ser, al mismo tiempo, una “crítica salvadora”. Por lo pronto podemos, por esquematizar, destacar tres dimensiones de sentido de la crítica del mito. La crítica al mito se puede percibir de esa manera a) como crítica de la ideología, b) en su dimensión profética o de juicio y c) en su dimensión utópica o reconciliadora.

En su vertiente a), como crítica de la ideología, la crítica al mito sirve como herramienta de análisis para todos aquellos pensamientos que ofrecen una claridad falsa con respecto a las condiciones existentes. De interés son todos aquellos pensamientos que interpretan lo que es como lo que debe ser, los que no permiten un más allá de la mera inmanencia y que tienen su modelo en la dominación: la entronización de la subjetividad por el idealismo sería un ejemplo de esto. Como hemos visto en el capítulo anterior, esta subjetividad dominante fue tematizada, en el *Trauerspielbuch*, como secularización problemática de la teología cristiana. Problemática porque sugiere, al fin de cuenta, una apoteosis, la sustitución de Dios por el/un humano. Después del hecho que Nietzsche llamó la muerte de Dios, el sujeto humano construye su mundo a partir de sus propias categorías - no pocas veces poniéndose en el lugar de Dios. El positivismo moderno será analizado, por Adorno y Horkheimer, como heredero de este sujeto entronizado. Entrelazado a este análisis está una crítica de las consecuencias nocivas de tal pensamiento: la indiferencia y resignación frente a las injusticias, la sanción del dominio como eterno e inevitable e incluso un embellecimiento de este. “En tanto exista aún un mendigo, seguirá existiendo el mito”¹⁸⁴,

¹⁸⁴ Benjamin, Walter: *The Arcades Project*. [traducido por Eiland/McLaughlin desde la edición alemana editada por Rolf Tiedemann] The Belknap Press of Harvard/University Press of Cambridge. Cambridge 1999, p. 400, [K 6, 4].

constata Benjamin en la *Obra de los Pasajes*, poniendo la crítica del mito al servicio de una crítica a las apologías de la injusticia.

Para comprender la dimensión profética de sentido de la crítica al mito, la vertiente b), es menester recordar la equiparación del mito con un proceso legal, regida por la ley fatal de los dioses. Esa ley no conoce, aun, la justicia. En el momento de su elaboración poética, el mito mismo se transforma. Es más, contar el mito ya constituye un paso en la salida del mito. En la transmisión de la ley mítica se imprime, inevitablemente, la huella del sufrimiento que causa. Benjamin identifica la tragedia como el primer momento en el que se anunció la posibilidad de romper con la ley fatal de los dioses: el héroe comprende la injusticia de esa ley, comprende hasta cierto punto que él es mejor que sus dioses - pero esa comprensión lo deja enmudecido¹⁸⁵. Pero no logra escapar de la ley olímpica y se las tiene que arreglar con el orden injusto; su muerte constituye un sacrificio de expiación según un derecho viejo y opaco. La elaboración poética es la representación de este derecho y de este proceso, pero simultáneamente está inscrita en ella la revisión de aquél. La tragedia antigua integra la lucha en contra de la tiranía del derecho, pero la solución se queda corta. Esta restricción tiene que ver, en esencia, con que el héroe se presente no como individuo, sino en representación de la humanidad. Esa lógica de representación, que se basa en última instancia en la lógica sacrificial, se queda atrapada en las formas míticas de pensamiento.

En su *Característica de Walter Benjamin*, Adorno declara que el motivo principal de la filosofía de su amigo ha sido el afán de reconciliar el mito - en eso, justamente, consiste la vertiente c) de la crítica al mito: “Si el pensamiento de Benjamin no era creación desde la nada, entonces era regalar de la plena; quería subsanar todo lo que la adaptación y la autoconservación le prohibieron al goce, en el cual los sentidos y el espíritu se cruzan”¹⁸⁶. Ya no estamos solamente frente al rechazo de los elementos míticos, sino frente al deseo de su salvación. Esa utopía se cristaliza, principalmente, en otro género literario del que Benjamin se ocupó mucho: los cuentos maravillosos. En el cuento de hadas, Benjamin descubre una dimensión utópica, una promesa de felicidad direccionada a los mismos poderes míticos que en un primer momento amenazaron la felicidad. Recurre aquí a una teoría genealógica de los cuentos de hadas que ya defendieron los hermanos Grimm: según ella, los cuentos de hadas

¹⁸⁵ Véase Benjamin, *Ursprung*, pp. 87-89.

¹⁸⁶ Adorno, *Charakteristik Walter Benjamins*, p.157.

se compusieron de restos o fragmentos de mitos indogermanos que estaban extinguiéndose. La idea de salvación se juega entonces ya en la construcción estética de los cuentos mismos: los mitos se quedaban guardados en la memoria colectiva, pero su hechizo estaba roto. Más allá de esto, Benjamin recupera ciertos elementos del contenido de los cuentos: se pueden aprender del cuento estrategias de destrucción de lo mítico - la maña, la astucia, el sentido común; siempre se trata de medios infantiles y que podrían ser considerados, hasta cierto punto, insuficientes. La reconciliación proyectada en estos cuentos apunta a un trabajo ya no alienado, a una relación con la naturaleza no de sometimiento sino de complicidad. Más allá de una apreciación literaria de los cuentos de hadas, esa dimensión de sentido de la crítica del mito lleva a Benjamin y Adorno a rescatar, a salvar, las promesas de emancipación contenidos aun en los discursos filosóficos u artísticos más criticados. La *Dialéctica de la Ilustración* constituye el esfuerzo gigantesco de integrar estas dimensiones de la crítica al mito esbozada por Benjamin en una genealogía materialista de la subjetividad moderna.

Derecho, Destino y Deuda.

El enredo ideológico de la vida culpable

Una aproximación a las categorías centrales de la crítica al mito nos presenta el ensayo temprano *Destino y carácter*, en el que Benjamin se dedica a deslindar cuidadosamente los dos conceptos que le otorgaron el nombre a ese texto - no obstante el hecho de que el término mito casi no aparece, solamente la idea de una “subyugación mítica de la persona”¹⁸⁷. Aquí, Benjamin reconoce que tanto el destino como el carácter pertenecen a la misma esfera, precisamente a la esfera natural o la naturaleza en el humano. Sin embargo, se opone a una noción común que comprenda el carácter –es decir, la forma de reaccionar de una persona frente a determinadas circunstancias– como determinante del destino, o que al menos concibe esas dos categorías como íntimamente entrelazados. Pone en entredicho el hecho de que tenga sentido concebir el destino como lo que le sucede a una persona cuando el mundo exterior cae sobre él porque es imposible separar el humano que actúa (y el actuar es justamente lo esencial del carácter) de este borde. Los conceptos de destino y carácter

¹⁸⁷ Benjamin, Walter. *Schicksal und Charakter*, En: Benjamin, Walter: *Illuminationen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, p. 102.

coincidirían según esa noción, y establecer una conexión causal entre ambos rayaría en lo absurdo. Para llegar a un concepto más pertinente de destino, Benjamin pone, a cambio, esas dos categorías en oposición: “Donde está el carácter, ciertamente no habrá destino y en el contexto del destino no se encontrará el carácter.”¹⁸⁸

En ese contexto, le importa poner especial atención al hecho de que ninguno de estos dos términos usurpe una esfera que no le corresponda: Benjamin saca el concepto de destino del ámbito religioso, al que –como muestra– fue adjudicado por error. Si coloquialmente se entiende el destino como consecuencia de una culpa religiosa, nos hace notar Benjamin, falta una relación del concepto de destino con la inocencia como concepto imprescindible del orden religioso.¹⁸⁹ Ya Hermann Cohen había reconocido que en la mitología griega la culpa no necesariamente se concibe como una relación de autoría individual, sino que el ser humano parece ser, en el mito, el heredero de sus ancestros y su culpa.¹⁹⁰ Es atado mediante el destino a esa culpa, y no hay salida de él: es “la perdición, la fatalidad, a la que incluso los dioses mismos están sujetos.”¹⁹¹ Siguiendo en ese aspecto a Cohen, Benjamin sitúa el concepto de destino fuera del ámbito de la religión y lo acerca a la esfera del derecho, que, como subraya, no ha de confundirse con el ámbito de la justicia. \

De particular importancia en esas reflexiones es la interrelación entre destino y derecho que se establece aquí: Benjamin considera el orden del derecho como un resto de un nivel existencial demoníaco de la humanidad, en el que normas legales determinaron las relaciones interpersonales tanto como las relaciones entre seres humanos y dioses, un nivel que se superó con la tragedia. Volveremos a este tema más adelante en este capítulo. Lo decisivo aquí es la perspectiva desde la cual se muestra el destino: aparece, según Benjamin, cuando se observa a la vida como endeudada, o, en analogía a un proceso legal, como condenada. En ese lugar aparece una concepción de destino que de aquí en adelante será de crucial importancia: “El destino es el contexto de culpa [o deuda] de lo vivo.”¹⁹² De esta consideración se deriva la comprensión de que no es el ser humano quien es el sujeto del destino, no se tiene un destino, sino el destino, como contexto, se puede observar desde cierta

¹⁸⁸ Benjamin, *Schicksal*, p. 97.

¹⁸⁹ Benjamin, *Schicksal*, p. 98.

¹⁹⁰ Cohen, Hermann. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums – Eine jüdische Religionsphilosophie*. Marix Verlag, Wiesbaden 2008, p. 50.

¹⁹¹ Cohen, *Religion der Vernunft*, p. 219.

¹⁹² Benjamin, *Schicksal*, p. 99; la palabra “Schuld” en alemán significa tanto “culpa” como “deuda”.

perspectiva ordenando la vida del humano como de todo ser vivo. Ese contexto, esa red de conexiones fatales, se caracteriza por un cierto tipo de tiempo: un tiempo que no es independiente, que no conoce los momentos presentes - Benjamin lo llama un tiempo parasitario.

Después de haber llegado a un concepto de destino que es completamente independiente del concepto de carácter, se propone llegar a una concepción de este último, purificándolo de aquellos rasgos que contribuyeron a una confusión con el concepto de destino, es decir, los elementos pseudo-morales. Mediante un excursu al género de la *comedia del carácter*, representado por las obras de Molière, muestra como la particularidad del carácter sale a la luz bajo la anonimidad del humano, es decir, si se ignora la moralidad de una persona. Solo ahora ambos conceptos se clarificaron lo suficiente como para emprender una contraposición: “Mientras el destino arrolla la complicación monstruosa de la persona culpable, la complicación y el lazo de su culpa, el carácter da la respuesta del genio a esa subyugación mítica de la persona en el contexto de la culpa. La complicación se vuelve sencillez, el *Fatum* libertad.”¹⁹³ En este análisis, las dos categorías, destino y carácter, significan fuentes de luz que hacen visibles conexiones diferentes. En la esfera mítica, que nos ocupará en las próximas páginas, es la tenue luz del destino que reina.

El año 1921 ha sido descrito como un punto de inflexión en la vida de Walter Benjamin en muchos sentidos: tras su regreso a Alemania, y después de no haber publicado “una sola línea”¹⁹⁴ en años, emprendió esfuerzos para posicionar sus escritos en distintos periódicos. Su producción en ese tiempo se caracterizaba por ser explícitamente política, y por tocar, según narra su amigo Gershom Scholem, “todos los temas que lo agitaron durante su período suizo – sus pensamientos acerca del mito, la religión, el derecho y la política”¹⁹⁵. El más discutido texto producido en este año es seguramente el tratado *Para una crítica de la violencia*, escrito para la revista *Weisse Blätter* [Páginas Blancas] – no obstante, esta revista rechazó publicarlo. Fue así que finalmente apareció en una revista sociológica “entre cuyos artículos el ensayo de Benjamin parecía fuera de lugar”¹⁹⁶. De una manera más o menos obvia se trata de una discusión de las *Reflexiones sobre la violencia* (1908) de George

¹⁹³ Benjamin, *Schicksal*, p. 102.

¹⁹⁴ Scholem, *Story of a Friendship*, p. 114.

¹⁹⁵ Loc. cit.

¹⁹⁶ Loc. cit.

Sorel, en cuales el filósofo y sindicalista francés propaga la violencia proletaria como meta de la actividad política. Preocupado por la decadencia económica, una política reformista que apaciguaba el fervor combativo del proletariado mediante tribunales de arbitraje y leyes de protección a los obreros y una clase media totalmente pasiva, el escenario que Sorel quería evitar era una continuación de las estructuras de dominio bajo el mando de funcionarios socialistas llegados al poder por el camino de las urnas. La experiencia del Imperio Romano en decadencia, que cayó, una vez cristianizado, en manos de los bárbaros quienes continuaron el proyecto imperial, tanto como la experiencia de la Francia pos-revolucionaria cuyo éxito se sostenía en la continuación y el auge del sector industrial y finalmente terminó en las guerras napoleónicas, impresionaron profundamente a Sorel. Le sirvieron como advertencias en contra de lo que puede pasar si una revolución se lleva a cabo durante un periodo de decadencia económica y apaciguamiento de los antagonismos de clase. Para evitar una corrupción tal del proletariado, y con eso que una cúpula de poder se sustituye por otra, prescribe lo siguiente: “La violencia proletaria, llevada a cabo como una pura y simple manifestación del sentimiento de la lucha de clases, aparece de esta manera como una cosa bastante fina y muy heroica; está al servicio de los intereses inmemorables de la civilización; tal vez no es el método más apropiado para obtener ventajas materiales inmediatas, pero es capaz de salvar el mundo de la barbarie.”¹⁹⁷ Lo que motiva a Benjamin a discutir ese texto no es tanto una oposición a la demanda política contenida ahí, tampoco son los tintes antisemitas de la obra lo que más lo irritan, sino la imprecisión conceptual con la que Sorel se refiere a la palabra “violencia”. En el espacio de pocas líneas, se usa en sentidos completamente distintos, opacando así al fenómeno al cual apunta el concepto de violencia. ¿A qué nos referimos, parece preguntar Benjamin, si pronunciamos la palabra violencia? ¿A un medio, un método, una manifestación? Acuciado por la vaguedad de Sorel, sustituye las “reflexiones” por la “crítica”. *Para una crítica de la violencia* comienza con unos enunciados de una precisión envidiable: “La tarea de una crítica de la violencia se puede circunscribir como la presentación de su relación con el derecho y la justicia. Porque una causa efectiva comoquiera, se torna violencia en el sentido preciso de la palabra *hasta que intervenga en relaciones morales*. La esfera de estas relaciones se señala por los conceptos derecho y

¹⁹⁷ Sorel, George: *Reflections on Violence*. George Allen & Unwin Ltd., London 1925, p. 99.

justicia.”¹⁹⁸ Aquí, la clave es leer la violencia no como concepto sino como idea. La idea, siguiendo a lo presentado por Benjamin en el *Prólogo epistemocrítico al Trauerspielbuch*, no se define. Solamente se puede mostrar, apuntar a ella, mediante la agrupación de varios conceptos, que en este caso serían los conceptos relacionados con el ámbito del derecho.

Como relación elemental de la esfera del derecho identifica la relación entre fines y medios, y ubica la violencia entre estos últimos. Aunque parezca obvio, sigue Benjamin, que entonces la medida para su crítica fuese el respectivo fin para el cual la violencia sirve como medio, esto es falso: solamente podría procurar una medida para los casos de la aplicación de la violencia, pero no para la violencia como principio. Con esta frase Benjamin rechaza el texto de Sorel, tratándose en su caso no de una reflexión sobre la violencia, sino de la reflexión sobre algunos casos particulares de aplicación de violencia. La eliminación de este problema, y eso es aún más importante, ha caracterizado, a los ojos de Benjamin, toda una corriente de la filosofía del derecho, a saber el iusnaturalismo. Esa corriente trata la violencia como si fuera una materia prima a disposición de todos, y se desplaza la crítica hacia los fines para las cuales se moviliza esta materia. Diametralmente opuesto en sus planteamientos, pero igualmente problemático, es el iuspositivismo, que, si bien concibe la violencia como históricamente constituida, desplaza la crítica de la violencia a la crítica de sus medios. “Si la justicia es el criterio de los fines, así la legitimidad es el de los medios”¹⁹⁹. Sin embargo, ambas posiciones están atadas al dogma que demanda justos medios para fines justos. Aunque estas distinciones y la relación entre sus categorías sean coherentes, solamente son aplicables para una esfera restringida. Es en ese lugar en el texto donde reaparece el vínculo entre mito y derecho.

Benjamin distingue, a partir de las teorías del derecho tanto positivo como natural, dos tipos de violencia: la violencia constituyente de derecho y la violencia conservadora de derecho, y califica a ambos tipos de violencia como míticas. La imagen original (*Urbild*) de toda violencia constituyente de derecho, o, en otras palabras, violencia para fines naturales (*zu Naturzwecken*), es la violencia de guerra. Ella postula la sanción necesaria de toda victoria, y constituye, deslindando las fronteras, un nuevo derecho. La violencia que soporta

¹⁹⁸ Benjamin, Walter: *Kritik der Gewalt*. En: Benjamin, Walter: *Sprache und Geschichte – Philosophische Essays*. Reclam, Stuttgart 1992, p. 104 [el énfasis es mío].

¹⁹⁹ Benjamin, *Kritik der Gewalt*, p. 105.

el derecho persistente, la violencia conservadora del derecho, será clasificada en el texto como medio de fines legales (*als Mittel zu Rechtszwecken*). Su interés traspasa por mucho a una mera crítica del iusnaturalismo y iuspositivismo, y se enfoca –y ahí podemos ubicar que reside la razón por la cual ambos ámbitos, a su criterio, caen en lo mítico– en la idea de la monopolización de la violencia que emana del derecho. Mucho más profundo que el interés de proteger ciertos fines con ciertos medios, está el interés del derecho de protegerse a sí mismo, a conservar un orden dado o sustituir un orden de derecho por otro orden de derecho.

De esta manera, también lo que amenaza al derecho proviene del ámbito mismo del derecho, y, recurriendo nuevamente a un motivo de Sorel, es la huelga general que le sirve a Benjamin como hilo conductor para elaborar esa relación. Jacques Derrida, quien en una conferencia aportó un análisis extremadamente detallado del texto benjaminiano, pone de relieve la importancia de la figura de la huelga: “Una situación como esa es de hecho la única que nos permite pensar la homogeneidad del derecho y de la violencia, la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como el ejercicio de la violencia. La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho. No consiste esencialmente en ejercer su poder o una fuerza bruta para obtener tal o cual resultado, sino en amenazar o en destruir un orden de derecho dado, y precisamente, en este caso, el orden de derecho estatal que ha tenido a conceder ese derecho a la violencia, por ejemplo, el derecho de huelga.”²⁰⁰ Es así que la transgresión de la ley, la ruptura de la ley, sigue guardando una relación con el derecho, es más, surge del derecho mismo. Reconociendo ese potencial amenazador que reside en su propio núcleo, el derecho restringe el uso de la violencia para el individuo. Indagar en la interrelación entre derecho y violencia le permite a Benjamin comprobar que tan poco eficaces se muestran las críticas puramente morales de la violencia; no sirve de nada criticar la violencia en el nombre de algún principio abstracto, como la libertad, la justicia, etc. En las palabras de Derrida: “Una crítica eficaz debe habérselas con el cuerpo del derecho mismo, en su cabeza y en sus miembros, en las leyes y en los usos particulares que el derecho toma bajo la protección de su poder.”²⁰¹ La esencia de la violencia es el orden del derecho y como tal se la tiene que criticar. Ese orden es uno solo y se equipara con el destino. “Lo que existe, lo que tiene consistencia [*das Bestehende*] y lo que amenaza

²⁰⁰ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”*. Doxa. N. 11 (1992). ISSN 0214-8876, p. 162.

²⁰¹ Derrida 1992, *Fuerza de ley*, p. 170.

al mismo tiempo aquello que existe [*das Drohende*] pertenecen inviolablemente [*unverbrüchlich*] al mismo orden, y ese orden es inviolable porque es único. Sólo se lo puede violar en él.”²⁰² Hasta aquí, las consideraciones de Benjamin se referían únicamente a la violencia mítica, solo que todas las violencias analizadas, incluso la violencia proletaria o revolucionaria, formaban parte del enredo mítico, ya que conservan o fundan derecho.

Seguiremos al razonamiento de Benjamin quedándonos muy cerca del texto para preguntar con nuestro autor si hay una violencia imaginable que se salga de este ámbito, una violencia que no sea un medio para un fin, y que no sea tan íntimamente ligada a la constitución y conservación del derecho. De esa manera, Benjamin introduce la distinción entre la violencia mítica y la violencia divina. „Como en todos los ámbitos al mito se le opone Dios, así a la violencia mítica se le opone la divina”²⁰³. La violencia divina se caracteriza de manera contraria a la mítica en todos los ámbitos: es destructora de derecho, aniquiladora sin límites, letal pero de manera no sangrienta y no en referencia al alma de lo vivo. La introducción de esa categoría puede aparentar de manera un poco abrupta, y sus características, a primera vista, no son menos espeluznantes que las de la violencia mítica. No obstante, como el propósito de esta sección es comprender el ámbito de lo mítico, pospondremos de momento la reflexión sobre la violencia divina.

Antes de dedicarnos a una interpretación de la última, y más crítica parte de la *Crítica de la violencia* –la parte que propone una forma de violencia que salga de la lógica mítica– quisiera llamar la atención sobre un texto que puede proveer varias pistas para la comprensión de las categorías de mito, destino y derecho en cuya interconexión Walter Benjamin ha insistido tanto. Se trata del ensayo *Las afinidades electivas de Goethe*, una reseña de la novela de Goethe que aparte contiene aportes preciosos acerca de la tarea de la crítica literaria. Pero entremos, sin vacilar, en el contenido de la obra aquí analizada. La novela de Goethe retrata una relación amorosa cuadrangular, es decir, envolviendo a cuatro personas: el matrimonio de Charlotte y Eduard, Ottilie, la sobrina huérfana de Charlotte, y Otto, un amigo de la juventud de la misma. Cuando se invita a estos dos últimos a vivir en la casa de la pareja casada, Charlotte se enamora de Otto y Eduard de Ottilie. Porque Charlotte, sin embargo, no quiere romper su juramento marital, renuncia a su nuevo amor para salvar

²⁰² Derrida 1992, *Fuerza de ley*, p. 170.

²⁰³ Benjamin, *Kritik der Gewalt*, p. 127.

el matrimonio y le exige a Eduard lo mismo. Eduard no acepta esa decisión, se escapa a la guerra y la trama termina catastróficamente: en la muerte del hijo recién nacido de Charlotte y Eduard, el auto-sacrificio de Otilie por culpa y el suicidio sucesivo de Eduard. Charlotte y Otto se quedan atrás “como sombras en el limbo del infierno”²⁰⁴. Para Benjamin, los personajes de esa novela se mueven en una esfera de influencia mítica. No reconoce, en contra de una interpretación común, el matrimonio como el tema central de la novela, ya que éste, “dentro de las violencias [Gewalten] míticas del derecho”²⁰⁵ solo ejecuta la ruina que no causó por sí mismo. El destino se desdobra a través de la suerte de los personajes de la novela, y su vida culpable. El signo más seguro de que opere el destino Benjamin lo encuentra en el hecho de que también afecta a los ‘buenos’²⁰⁶: Recordemos que ‘culpable’ no equivale –para el mito– a una falta moral. La mera vida es portadora de la culpa, de una deuda que se hereda. “No se trata aquí de una [culpa] moral –¿cómo podría un niño adquirirla?– sino de una natural, a la cual los humanos no llegan por decisión y acción, sino por vacilar y celebrar. (...) Con la disminución de la vida sobrenatural en el humano su [vida] natural se transforma en culpa, sin que tenga que faltar en contra de la moralidad en la acción.”²⁰⁷ No es fortuito que el recién nacido que, de manera siniestra, muestra los rasgos faciales de los cuatro involucrados, muere – habiendo heredado la culpa causada por las existencias deshonestas de ellos. Si otras recensiones ya han reconocido en Otilie una víctima del destino [*Opfer des Geschicks*²⁰⁸] Benjamin clarifica que se trata de un sacrificio, más preciso, un sacrificio de expiación exigido por el orden mítico, un orden alterado por los estatutos violados del matrimonio.²⁰⁹

Según Benjamin, ninguno de los personajes de la novela ama verdaderamente. El verdadero amor, al que le asigna carácter divino, es el que salva; está completamente elevado por encima de la naturaleza, es decir, la pasión y el cariño solo le secundan a este amor. Por lo tanto, la pasión y el cariño no podrían estar en rivalidad como lo están en la trama de las

²⁰⁴ Benjamin, Walter: *Goethes Wahlverwandschaften*. En: Benjamin, Walter: *Illuminationen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, p. 123.

²⁰⁵ Benjamin, *Wahlverwandschaften*, 68; hay que añadir que la palabra *Gewalt* en alemán designa no solamente la violencia, sino también una potencia o un poder. Por ejemplo *Staatsgewalt*, no sería *violencia del estado* sino *potencia estatal*, mientras *Polizeigewalt* significa claramente *violencia policiaca*. En este lugar sería posible traducir la construcción *mythische Gewalten* con *potencias míticas*.

²⁰⁶ Véase Benjamin, *Wahlverwandschaften*, p. 76.

²⁰⁷ Benjamin, *Wahlverwandschaften*, p. 76.

²⁰⁸ Aquí Benjamin juega con el sentido ambiguo de la palabra *Opfer* que significa tanto víctima como sacrificio.

²⁰⁹ Véase Benjamin, *Wahlverwandschaften*, pp. 77-78.

Afinidades Electivas. El amor verdadero podría haber dinamitado los límites de este mundo, en cambio “del amor titubeante se apodera la norma legal.”²¹⁰ Al primero le corresponde la decisión, única y fundada en la experiencia. La elección nunca estará, nos explica Benjamin, a la altura de la decisión.²¹¹ La elección se basa en leyes –ya sean naturales o formales– llevándose a cabo un cálculo, una aplicación de una regla a un caso, y por lo tanto se encuentra en el ámbito del derecho, fuera del ámbito de la libertad humana. No es fortuito, pues, que el nombre de la novela, *Las afinidades electivas*, es una metáfora proveniente de la ciencia (más precisamente, de la química), refiriéndose a la atracción mutua de ciertos elementos. Benjamin construye aquí, en un terreno moral, las acciones *decidir* y *deducir* de manera mutuamente excluyente; análogamente a lo que ha hecho, en la discusión con Carl Schmitt, con las acciones *decidir* y *deducir* en el terreno legal. No parece dudar, en ningún momento, que esta analogía se pueda hacer –presuntamente porque el argumento es que, en el nivel del lenguaje que funda tanto el ámbito legal como el ámbito moral, estos dos términos operan de manera diametralmente opuesta.

Integrado en la novela está, a manera de una *mise en abyme*, una novela corta, *Los niños vecinos*. Ella constituye una especie de folio negativo para la novela principal, retratando el verdadero amor, y la verdadera decisión nacida del deseo de salvar. La decisión trasciende todos estos elementos, es incalculable. Como la justicia, la decisión debe ser individual, particular y concreta, y por lo tanto conserva un elemento indecible. La decisión es imposible en sentido estricto y sin embargo se tiene que llevar a cabo. Análogamente no podemos decir que un acto es justo solo porque se aplicó una regla correctamente. No podemos decir que se tomó una verdadera decisión aplicando ciertas leyes.²¹² En referencia

²¹⁰ Benjamin, *Wahlverwandschaften*, p. 123. Hay que aclarar que no es la ruptura del contrato legal del matrimonio que lleva a la catástrofe –suponer esto sugeriría una lectura profundamente conservadora. Es, más bien, la naturaleza ponderante de las elecciones tomadas por los protagonistas que los atrapa en una dinámica mítica.

²¹¹ Véase Benjamin, *Wahlverwandschaften*, p. 123.

²¹² Recurriendo nuevamente al texto de Jacques Derrida podemos ver claramente el vínculo entre justicia y decisión, y al mismo tiempo nos permite actualizar las consideraciones de Benjamin fuera del ámbito de la crítica literaria: “Para ser justa, la decisión de un juez, por ejemplo, no debe solo seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un acto de interpretación reinstauradora como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso.” Se refiere a un paradigma que en el ámbito jurídico está conocido como *Fresh Judgment*. Derrida 1992, *Fuerza de ley*, p. 149.

a la teología judía Benjamin concluye: “solamente la decisión, no la elección está registrada en el libro de la vida.”²¹³

Las referencias al orden mítico, las tendencias paganas de esta obra, se manifiestan en los lugares, en la naturaleza que rodea la casa de los protagonistas, y Benjamin traza un meticuloso mapeo de estos elementos que por razones de espacio no se podrá repetir aquí. Ya fuera de la interpretación de las *Afinidades Electivas*, Benjamin retiene que mítica es aquella perspectiva que convierte todo, objetos, personas y sucesos, en presagios. “El humano se petrifica en el caos de los símbolos y pierde la libertad que los antiguos no conocían.”²¹⁴ En la figura del héroe, la forma canónica de la vida mítica, hasta lo pragmático se convierte en simbólico. Y aunque su vida no es humana sino sobrehumana, se separa del individuo, de lo particular, por la norma. El héroe no tiene responsabilidad moral en sentido estricto. Su único papel es representar el tipo. “Porque no está solo frente a su Dios, sino es el representante de la humanidad frente a sus Dioses. Toda representación [*Stellvertretung*] en el ámbito moral es de naturaleza mítica desde el ‘Uno por todos’ patriótico hasta la muerte sacrificial del redentor.”²¹⁵ Queda aquí señalada la naturaleza mítica, o al menos un componente mítico, de la cristiandad.

Reflexionando sobre la terminología “casi impenetrable” de Goethe, Benjamin introduce una postura fascinante sobre la relación entre el mito y la verdad que al fin de cuentas ayuda a demarcar la razón por la cual un análisis del concepto de mito toma un lugar tan importante en un trabajo que se propone a indagar en la posición de la teología en la obra de este autor:

Esta relación es la de exclusión mutua. No hay verdad, porque no hay claridad y por esto ni siquiera error en el mito. Pero como tampoco puede haber verdad sobre el (porque verdad solamente hay en los objetos [*Sachen*], como la objetividad está en la verdad), así hay, en lo que corresponda al espíritu del mito, solamente una comprensión [*Erkenntnis*] acerca de él. Y donde la presencia de la verdad debe ser posible, solo se puede [realizar] bajo la condición de la comprensión del mito, precisamente la comprensión de su indiferencia aplastante en contra de la verdad. Por esto se levanta el verdadero arte [*die eigentliche Kunst*], la verdadera filosofía en Grecia –en contraste con su estadio inauténtico, el teúrgico– con la salida del mito²¹⁶.

²¹³ Benjamin, *Wahlverwandschaften*, p. 124.

²¹⁴ Benjamin, *Wahlverwandschaften*, p. 90.

²¹⁵ Benjamin, *Wahlverwandschaften*, p. 94.

²¹⁶ Benjamin, *Wahlverwandschaften*, p. 98.

A continuación, contrasta la cosmovisión pagana con la teológica, enfocándose en la primacía del culto frente a la enseñanza.

Hasta aquí, se pudieron identificar las categorías centrales de la crítica al mito en su primera dimensión de sentido (crítica de la ideología): mito, destino y derecho. Adorno en muchos sentidos continúa y complementa la crítica al mito elaborada por Benjamin. Para él, el pensamiento ilustrado está bajo la sospecha de haber recaído en el pensamiento mítico, ya que, en sus más recientes manifestaciones, se limita a la comprensión del mero Ser en vez de trascenderlo. Una vez elaboradas las categorías de lo mítico por Benjamin, Adorno las emplea a manera de analogía a las estructuras del pensamiento filosófico. Primer ejemplo de este método es su libro sobre Kierkegaard; le sigue la famosa colaboración con Max Horkheimer, la *Dialéctica de la Ilustración*. Su propósito principal se podría resumir en el intento de develar los componentes míticos dentro del pensamiento ilustrado, es decir, aquellos componentes que obstruyen al ser humano a construir su propia historia, que lo encierran en la inmanencia de lo que meramente es. Algunas constelaciones conceptuales importantes de este intento aparecen ya esbozadas en la conferencia *La idea de Historia Natural* pronunciada por Adorno en 1932. En ese lugar sugiere que el concepto de naturaleza se podría traducir provisoriamente por el concepto de lo mítico, entendiendo por aquello “lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta la historia humana y aparece en ella como ser dado de antemano”²¹⁷. Opuesto a ese complejo conceptual mito-naturaleza está la historia, caracterizada por la posibilidad de que aparezca lo cualitativamente nuevo. Sin embargo, historia y naturaleza no se dejan separar en los fenómenos. Como bien resume Jairo Moncada, “naturaleza e historia se intercalan y convergen en el momento de la transitoriedad (*Vergängnis*) de los fenómenos. Este concepto, tomado de Benjamin, quiere destacar el carácter material, perecedero, efímero de todo lo humano. (...) Lo mítico consiste en afirmar como ‘naturaleza’ las relaciones sociales o en considerar las condiciones sociales e históricas como algo carente de naturaleza, como si la historia pudiera ser una manifestación pura del espíritu.”²¹⁸ La crítica al mito formulada desde *La idea de historia natural* y la *Dialéctica de la Ilustración* se refiere a un cierto tipo de pensamiento que identifica la cosa con su

²¹⁷ Citado por Escobar Moncada, Jairo: *Mito y reconciliación. Sobre el concepto de mito en la Dialéctica de la Ilustración*. Areté, Revista de Filosofía Vol. XXI, N° 2, 2009; pp. 381-400.

²¹⁸ Escobar Moncada 2009, *Mito*, p. 387.

fenómeno, quitándole así la posibilidad de que pudiera ser algo distinto de lo que es. Se ataca un pensamiento, una episteme, que se limita a conocer solamente lo que ya está dado. Ese tipo de pensamiento se puede denunciar como mítico justamente porque niega que lo existente no siempre ha sido como es, sino ha devenido a ser cómo es y por lo tanto puede transformarse o ser transformado.

El proyecto anti-mítico de Adorno, preparado ya en esas consideraciones, encuentra su elaboración más explícita en la crítica a la filosofía del Ser de índole heideggeriana, formulada en *La jerga de la autenticidad*. El argumento central de este libro se puede resumir en el supuesto que la ontología de Heidegger anula la separación entre el Ser y la totalidad de las cosas del cosmos; esa separación la había propuesto el monoteísmo y se había secularizado en la Ilustración. Lo óntico, lo existente, que habita el Ser, participa, así lo formula Adorno, “parasitariamente” en el carácter ontológico²¹⁹. Lo óntico, elevado por el ontologismo a la “comarca sagrada del Ser”²²⁰, adquiere ahora un carácter esencialista: lo que se podría percibir como un Ser-así por contingencia, ahora se hipostasia como una Ser-así por esencia. La crítica de la realidad existente se ha anulado de esta manera; la filosofía del Ser se ha vuelto una ideología apologética.²²¹

La crítica a la *Filosofía del Ser* de Heidegger como mítica o incluso pre-mítica, se vuelve aún más clara en las siguientes afirmaciones. Entendimos por pre-mitológica una relación del ser humano con su entorno en la que el poder de las cosas se venera sin que se forme una noción de divinidades propiamente. En relación a la cosificación mencionada anteriormente, y el estremecimiento frente a su resultado, Adorno polemiza: “Bajo el nombre alemán Ser se sube Mana, como si la impotencia que se viene anunciando se pareciera a la de los primitivos pre-animistas, cuando truena”²²²; lo que se está convirtiendo en absoluto es la inmanencia, pero Heidegger se está negando a reconocer eso. La actitud teológica, de la que se cree libre, está impregnando su doctrina del Ser. Sigue Adorno: “Bajo la carga de la tradición, de la cual Heidegger se quiere deshacer, lo que no se puede expresar se vuelve

²¹⁹ Adorno, *Negative Dialektik/Jargon*, p. 106.

²²⁰ Adorno, *Negative Dialektik/Jargon*, p. 106.

²²¹ Es menester enfatizar la sospecha adorniana de que Heidegger se encuentre bajo el hechizo de la escolástica (véase Adorno, *Negative Dialektik*, 111); corriente cuya noción ontologista de identificar el Ser con el cosmos ya ha sido criticado como mítica por Hermann Cohen. Sin admitir que sea metafísica, Heidegger sustrae dignidad metafísica del Ser del mero hecho de su imposibilidad de ser pensado, y cosifica el hecho de que las cosas puedan ir más allá de sí mismas, lo transforma en sustrato (Véase Adorno, *Negative Dialektik*, p. 112).

²²² Adorno, *Negative Dialektik/Jargon*, p. 112.

explícito y compacto en la palabra Ser; la protesta en contra de la cosificación se cosifica, se le desprende del pensamiento y se vuelve irracional”²²³. Heidegger reprime la dialéctica del Ser y los entes, olvida que el Ser no se puede pensar sin ente y ningún ente sin mediación²²⁴. Recordemos en este lugar que la filosofía del Ser propuesta por el monoteísmo y rescatada por Hermann Cohen es la que permite pensar el Ser como diferenciado de la totalidad del cosmos, concebir esos dos polos en su correlación.

En contra de los arcaísmos de índole heideggeriana, la Teoría Crítica levanta el lema de la des-mitologización: “Des-mitologización es diferenciación, el mito es la unidad ilusoria de lo no-diferenciado. (...) Él [Heidegger] tiende la mano hacia el mito; también el suyo se mantiene como uno del siglo XX, como la ilusión que ha sido desenmascarada por la historia (...). Mítica es la celebración del sin-sentido como sentido”²²⁵. La consecuencia política de una filosofía de esta índole es que la realidad histórica se sanciona y legitima como inamovible. Se emprende una especie de deshistorización de la historia, ya que la historia puede ser, según conveniencia, ignorada o divinizada. Un pensamiento mítico cae en el prejuicio de confundir lo imperecedero con lo bueno; que equivale a sancionar la ley del más fuerte y el derecho de los vencedores²²⁶. Pero incluso se sitúa más atrás de la pedagogía platónica, por la siguiente razón: “Si bien la pedagogía de Platón cultiva las virtudes guerreras, ellas no obstante tenían que justificarse, según el diálogo de Gorgias, frente a la idea de la justicia más alta. Pero en el cielo oscurecido de la doctrina de la existencia ya no brilla ningún astro. La existencia se consagra sin lo sagrado. De la idea eterna, de la que debía participar la existencia o por la cual debería ser condicionada, no queda nada más que la mera afirmación de lo que es de todas maneras: aceptación del poder”²²⁷.

La dialéctica del sujeto y el mito: rescatando el componente profético

El mito en la antropología del siglo XIX y a principios del siglo XX, no pocas veces se ha entendido como algo completamente opuesto a la razón. El filólogo británico Max Müller

²²³ Adorno, *Negative Dialektik/Jargon*, p. 116.

²²⁴ Véase Adorno, *Negative Dialektik/Jargon*, p. 121.

²²⁵ Adorno, *Negative Dialektik/Jargon*, pp. 124-5.

²²⁶ Véase Adorno, *Negative Dialektik/Jargon*, pp. 135-6.

²²⁷ Adorno, *Negative Dialektik/Jargon*, p. 136.

iría tan lejos para llamarlo, incluso, una “enfermedad de la razón”²²⁸, ya que consistía en una absurda confusión de las palabras con las cosas. Esa visión supone que la meta de la civilización es “curarse” del mito, de dejar de decir incongruencias cuando se quería explicar la realidad. En la sección anterior hemos visto que el concepto de mito de Benjamin, retomado por Adorno, no está constituido en oposición a la razón o al logos; sus contraconceptos, más bien, serían la libertad y la justicia (comprendiendo también la historia, porque la posibilidad de lo nuevo está íntimamente conectada a la libertad). Veremos en las siguientes páginas como la relación del mito con la razón es más compleja, ya que, como se afirma en la *Dialéctica de la Ilustración*, la racionalidad moderna ha recaído en el mito.

Es menester recordar que en esta obra se supone también que el mito ya es, cuando se transmite, una forma de Ilustración o un paso hacia ella: el mito ya es un intento de introducir cierto orden en un caos incomprensible, nombrar y explicar fenómenos inexplicables, y de recordar y transmitir esas explicaciones. En ese afán de ordenar y diferenciar se puede fácilmente encontrar un componente ilustrado. Jairo Escobar encuentra otra característica que acerca el mito a la Ilustración: “Las historias de dioses y de héroes quieren describir, ordenar y justificar el orden del mundo surgido, por ejemplo, del caos o del huevo primigenio; esto es, intentan introducir unidad en la multiplicidad. El camino de la Ilustración es tratar de unificar cada vez más el mundo bajo unidades más abstractas, y esta culminación la encarna de modo paradigmático la física matemática.”²²⁹ Claro está que, con el desarrollo de los grandes sistemas filosóficos y el progreso de la ciencia en la modernidad, ese afán de introducir unidad o unicidad categorial en el conocimiento de la realidad se ha llevado a otro nivel. No obstante, hay que retener la idea de que en la concepción de mito que encontramos en la *Dialéctica de la Ilustración*, el mito tiene una dimensión como proto-ilustración. Esa dimensión se vincula con el tema que se propone elaborar en la presente sección: el elemento profético contenido en el mito.

Para comprender mejor esa idea, retrocedemos de nuevo en el tiempo y dediquémonos al *Origen del Drama Barroco Alemán*, la *Habilitationsschrift*²³⁰ de Walter

²²⁸ Müller, Max. *Lectures on the Science of Language*, vol. 1, London 1885 (first published in 1861), p. 12.

²²⁹ Escobar, *Mito y reconciliación*, pp. 381-400.

²³⁰ La habilitación es el grado más alto al que se puede llegar en la academia alemana y equivale a la autorización de dar clases en la universidad. Se adquiere mediante la redacción de una segunda tesis después de la tesis doctoral. En el caso de Benjamin, esa tesis fue entregada en 1925 en la Universidad de Frankfurt, y estaba

Benjamin. Como ya se mencionó, Benjamin había comparado el mito con un proceso legal. Con leyes férreas el mito abraza al ser humano, asignándole su posición según el mapa inalterable del destino. Pero al mismo tiempo que se transmite el mito como relato, sufre una transformación cuya dirección se deja entrever en el momento de su elaboración trágica-poética. En el *Trauerspielbuch*, Benjamin identifica la tragedia, teniendo el mito como su contenido, como el primer momento en el que se anunció la posibilidad de romper con la ley fatal de los dioses. El proceso legal conducido desde el Olimpo está en peligro, por primera vez, de tener que someterse a una revisión. Este peligro es causado por el héroe, quien comprende la injusticia de la ley a la que está atado. El héroe lleva a cabo, en el nombre de la humanidad, un juicio sobre la ley.

Benjamin propone comenzar en la idea en la que se funda la reestructuración trágica de los contenidos míticos: se trata de la idea del sacrificio: “El sacrificio trágico se distingue, sin embargo, en su objeto –el héroe– de todos los demás y es un primero y un último simultáneamente. Un último en el sentido del sacrificio penitenciaro, que se hace para los dioses que guardan un derecho viejo; uno primero en el sentido de la acción representativa, en la cual se anuncian nuevos contenidos de la vida del pueblo. Estos, que a diferencia de las viejas y mortales detenciones no están referidos al orden superior, sino a la vida del héroe mismo, lo destruyen, porque –inadecuados a la voluntad particular– solamente llevan a la bendición de la comunidad del pueblo que aún no ha nacido. La muerte trágica tiene el significado doble de invalidar la ley vieja de los Olímpicos, y ofrecerle al Dios nuevo y desconocido el héroe como primogénito de una nueva cosecha de la humanidad (*Menschheitsernte*).”²³¹

Habíamos dicho ya que el héroe trágico comprende la injusticia de la vieja y opaca ley olímpica. Sin embargo, este sujeto calla frente a ella, se queda enmudecido. Benjamin enfatiza la inmadurez del héroe trágico, resaltando el hecho de que el héroe de la tragedia antigua siempre se quedaba, si bien las tramas variaban, igual: terco y obstinado. El silencio del héroe es clave para llegar a un análisis de su situación: apoyado en los estudios de la tragedia de Franz Rosenzweig, Benjamin constata que ese silencio causa un aislamiento del resto del mundo: “Guardando el silencio, el héroe rompe los puentes, que lo conectan con

destinada a ganarle la calificación de profesor universitario. Sin embargo, fue rechazada por las autoridades de la universidad por ser inentendible y no fue publicada hasta 1928.

²³¹ Benjamin, *Ursprung*, p. 88.

Dios y Mundo y se eleva desde los campos de la personalidad que se limita hablando de los demás y se individualiza, en la soledad helada del Sí mismo (Selbst). El Sí mismo no sabe de nada más que de sí, está solo por antonomasia”²³². La importancia del silencio para la tragedia ha escapado ni a Lukács ni a Nietzsche, solo que fue interpretado por este último como un fracaso en la construcción estética de las obras. En cambio, para Benjamin una situación deja de ser trágica donde la palabra la alcance²³³. Cuanto más lejos está la situación del héroe de poderse expresar en palabras, más seguro estará su escapatoria (*Entrinnen*) – o, al menos, la salvación de su alma. A las viejas leyes solo les “avienta”, a manera de sacrificio, ese Selbst solitario como “la sombra muda de su esencia”²³⁴.

Eric Jacobson ha enfatizado en ese contexto la influencia de Nietzsche sobre Benjamin: en el análisis nietzscheano de la tragedia, el héroe determina su propia existencia adquiriendo conocimiento sobre sí mismo: el conocimiento trágico. Este conocimiento puede ser considerado, por lo tanto, como afín al conocimiento causante del pecado original. Es la adquisición de conocimiento que constituye la transgresión de la ley olímpica por parte del héroe trágico, y el sufrimiento que le es impuesto constituiría su castigo.²³⁵ Eso aparte, la clave aquí es que el silencio del héroe impide establecer alguna relación de responsabilidad por lo que está sufriendo. Recordemos que el mito se puede ver en analogía a un proceso legal: el héroe no busca defenderse de las acusaciones, no se enreda más en el complejo legal del destino. Se niega a aceptar los marcos lingüísticos tanto como legales del viejo orden.²³⁶ De esa manera, la sospecha recae sobre las instancias que lo persiguen y que causan su sufrimiento. Es así que la tragedia constituye una revisión del derecho olímpico, un proceso sobre el proceso en el que el héroe toma el lugar de testigo. Toda construcción poética trágica, opina Benjamin a base de esas reflexiones, está alentada por una “profecía contraolímpica”²³⁷.

Pero aunque el destino demoníaco este roto, esta ruptura no significa una victoria del ser humano moral. El héroe todavía está inmaduro, callado, su muerte constituía un sacrificio

²³² Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt, 1921. Citado por Benjamin 2016, *Ursprung*, p. 88.

²³³ Véase Benjamin, *Ursprung*, p. 89.

²³⁴ Benjamin, *Ursprung*, p. 89.

²³⁵ Jacobson, Eric. *Metaphysics of the Profane*, Columbia University Press, 2003, p. 39.

²³⁶ Veremos después que las figuras enredadas en el mundo mítico construido por Kafka, muchas veces justo cometen el error de hablar: se quieren defender de la acusación que se les está haciendo, enredándose así más y más profundo en el orden del que quieren escapar.

²³⁷ Benjamin, *Ursprung*, p. 90.

de expiación según un derecho viejo e opaco, pero en su vida emocional monótona ya estaba muerto antes de que muriera. En esa “violencia de marco” encontramos una característica esencial de la existencia trágica: “las fronteras, las de la vida lingüística como corporal, le son dadas desde el principio, puestos en [esa existencia] misma.”²³⁸ Mito y destino son dos categorías inseparables en ese contexto. Según Benjamin, el mito integra la lucha en contra de la tiranía del derecho, pero su solución es restringida²³⁹. El destino es la violencia natural en el proceso histórico, proceso que no es natural pero se presenta como tal. El destino es, como ya se había dicho, la inevitabilidad de la necesidad causal dotada por sentido eterno; sentido que en la tragedia se encuentra en la “convicción, que culpa no es la falta moral del agente”²⁴⁰. El héroe trágico adopta la culpa que pertenecía al colectivo, la interioriza y muere, no como castigo, sino para anular la maldición mitológica²⁴¹.

Eric Jacobson observa acertadamente que Rosenzweig, Bloch, Lukács y Benjamin coincidieron en su interés por “la relación entre la tragedia y la estructura mesiánica del individuo solitario”. Al mismo tiempo, afirma Jacobson, esa relación provocó una reflexión sobre la calidad interna de todo individuo que pasa por determinadas circunstancias históricas – el individuo fue observado desde la luz del Mesías sufriente: “La conexión al Mesías sin carácter y la actividad mesiánica, anticipatoria de la persona singular en su relación con el mundo está contenida dentro del concepto de la caída del héroe.”²⁴². Jacobson deja de lado, en esas afirmaciones, la lógica sacrificial que se sigue manteniendo en la tragedia. También deja de lado la diferencia que Rosenzweig y Benjamin, pero no Nietzsche, establecieron entre el individuo y el Sí mismo. El héroe, como vimos, justamente no se constituye como individuo, y es justamente su falta de carácter lo que permite que actúe en representación de la comunidad. Sufrir en el nombre de la comunidad y recibir su castigo en el nombre de la comunidad, pero no como individuo que se caracterizaría por un cierto grado de libertad, responsabilidad y autodeterminación. Benjamin identifica la tragedia como el primer momento en el que se anunciara la posibilidad de romper con la ley fatal de los dioses; el héroe comprende la injusticia de esa ley, pero no obstante esa comprensión se las tiene que

²³⁸ Benjamin, *Ursprung*, p. 95.

²³⁹ Véase Benjamin, *Ursprung*, pp. 96-99.

²⁴⁰ Benjamin, *Ursprung*, p. 110.

²⁴¹ Véase Benjamin, *Ursprung*, p. 111.

²⁴² Jacobson, *Metaphysics*, p. 38.

arreglar con el orden injusto. Más que una dimensión mesiánica podemos adscribirle a la tragedia una dimensión profética: la preocupación profética es la preocupación por la justicia, es decir, la dimensión profética consiste justamente en el establecimiento de un juicio sobre una ley que no está al servicio de la justicia. La ley mítica es visto por Benjamin, más bien, como una traición de la justicia. Con este establecimiento del juicio el mito queda, aunque la justicia no se pueda establecer, referido a la justicia. El desafío con el que la tragedia confronta el mito es la esperanza de que se establezca una nueva ley, más justa, para la humanidad.

La esperanza de un orden en el que no rige la lógica de la venganza y el intercambio, es decir, una lógica de la sustitución, no se puede realizar en la tragedia porque la vida y el sufrimiento del héroe están basados en una lógica sacrificial. Cuando Adorno y Horkheimer establecen un puente entre la Ilustración y el mito, afirman que el paradigma del sacrificio juega un papel clave en la sociedad moderna. Descubren que el sacrificio es el modelo arquetípico del cambio de equivalentes, principio en el que se sostiene el sistema capitalista. El meollo aquí es una operación que se ha vuelto invisible en la sociedad moderna por la normalización que sufrió: la conversión de algo no-económico en algo económico, es decir, de algo no-medible en algo medible. En el sacrificio se ofrece algo por algún otro cualitativamente distinto; el sacrificio animal está basado en sustituir la vida humana por la vida de un animal – en todos sus variantes, el sacrificio funciona a partir de la suposición de una equivalencia abstracta de cosas que en su sustancia concreta son cualitativamente distintos. Desde la historia cultural se ha afirmado que en la Antigüedad llegó un momento en el que se sustituyeron los animales sacrificados por monedas. Eso quiere decir que el dinero mismo emergió en conexión con el sacrificio. Como puente se tiene que pensar, como acertadamente ha afirmado Sigrid Weigel, la transformación de la culpa en deuda (*Schuld in Schulden*), y es justamente esa idea que funda la idea del sacrificio.²⁴³

Lo importante para la *Dialéctica de la Ilustración* es que es precisamente este principio mediante el cual opera el intercambio de mercancías: el intercambio de trabajos concretos que producen valores de usos concretos no sería posible si no se le compararía a base de una suposición de equivalencia basada en una medida abstracta – en el caso de la

²⁴³ Weigel, Sigrid. Conferencia en el marco del *Kultursymposium Weimar 2016 – God and Money* (von Braun, Weigel, Sedláček, Krtilová); online: <https://www.youtube.com/watch?v=BIVQMUjAr74> (último acceso 28. 10. 2018).

operación que se lleva a cabo en el intercambio de mercancías, ese principio es el tiempo de trabajo. Al lado del sacrificio, Adorno y Horkheimer reconocen en la venganza otra “proto-imagen”²⁴⁴ del cambio, que igualmente pertenece a la esfera del mito, y que opera en términos de la razón sacrificial²⁴⁵.

La Ilustración, así la idea principal de la *Dialéctica de la Ilustración*, ha incorporado la razón sacrificial dentro de su propio funcionamiento. Y no solamente a partir de la idea del intercambio de equivalentes, que constantemente transforma lo extra-económico en algo económico, sino también al nivel de la comprensión de la realidad y el registro de los hechos objetivos. La razón ilustrada, motivada por el principio de la des-mitologización, solo reconoce aquello que se puede incluir en una unidad. “Su ideal”, constatan Adorno y Horkheimer, “es el sistema del cual se deduce todo”²⁴⁶. Este deseo desbordante por unificación se manifiesta en la lógica formal que provee un esquema capaz de transformar todo lo que hay en el mundo en algo calculable y, así, previsible. Algo de estas ansias anti-mitológicas ya se detecta en los últimos escritos de Platón en los que se equipara las ideas con números – al juicio de Adorno y Horkheimer se trata, paradójicamente, de un intento mitologizante. Reduciendo todo a medidas abstractas, cuya expresión más pura es el número, se borra nuevamente toda diferencia cualitativa, aunque el anhelo ilustrado justamente consistía en escapar de un mundo en el que el sujeto está a la merced del poder indiferenciado de las cosas. Ahora, “[l]as mismas ecuaciones dominan la justicia burguesa y el intercambio de mercancías.”²⁴⁷ Teniendo en mente a la filosofía analítica como máxima expresión del afán ilustrado, Adorno y Horkheimer denuncian que todo lo que no se deja reducir a un número, todo lo que no se deja formalizar, se ha expulsado del ámbito del pensamiento ilustrado, remitiéndolo al ámbito de la poesía: “Se insiste en la destrucción de Dioses y

²⁴⁴ Escobar, *Mito*, p. 395.

²⁴⁵ Su fundamento es la posibilidad de sustituir una vida por otra; el asesinato de una persona se puede recompensar dando la vida de otra; después el derecho penal ha permitido que incluso se transforme en una deuda monetaria: actualmente, el castigo para muchos crímenes consiste en una sanción monetaria, es decir, la culpa moral resultante del crimen se convierte en deuda monetaria. Georg Simmel se enfoca, en su Filosofía del dinero, en la del *Ent-Geld* (pago, retribución) como origen de deuda/culpa: la potencialidad de un cuerpo vivo (reproducción, trabajo, crimen) se mide en dinero. Todavía hoy el crimen organizado opera de esta manera, solo re-convirtiendo el dinero en vida, y el lenguaje periodístico ha aceptado esas categorías míticas acriticamente cuando se refiere a un asesinato relacionado a una deuda proveniente del narcotráfico como a un “ajuste de cuentas”. Véase Weigel 2016.

²⁴⁶ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972; p. 13.

²⁴⁷ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 13.

cualidades.”²⁴⁸ Los mitos son erradicados por el pensamiento ilustrado, pero este subestima el hecho de que estos mismos mitos ya habían sido un producto de la Ilustración. En el mito, el pensamiento racional ya pretendía dar una explicación de los sucesos que iba más allá que el mero cálculo: “El mito quería reportar, denominar, decir el origen: con ello, sin embargo, representar, retener, explicar.”²⁴⁹ El elemento teórico del mito consistía en la idea de cómo se podía influir en los sucesos naturales o cuasi-naturales – por ejemplo por rituales mágicos. Esta idea de manipular a lo dado para el beneficio de lo humano contiene un principio de poder y dominación que se ha ido independizando poco a poco: los mitos que constituyeron el material para las tragedias griegas “ya están bajo el signo de tal disciplina y poder que Bacon glorifica como tarea”²⁵⁰. Los caminos de la razón que engendrarán tanto el monoteísmo judío como el sistema olímpico griego se parecen en someter al mundo paulatinamente al dominio humano. Para allanarse el camino, se tienen que eliminar diferencias cualitativas y locales: “En el lugar de los espíritus y demonios locales se puso el cielo y su jerarquía, en el lugar de las prácticas de conjuramento del mago y la tribu el sacrificio perfectamente matizado y el trabajo de esclavos mediado por el mando. Las divinidades olímpicas no son inmediatamente idénticos ya con los elementos, sino los significan. (...) A partir de ahora, Ser se desintegra en el Logos, que se contrae con el progreso de la filosofía en mónada, el mero punto de referencia, y en la masa de todas las cosas y criaturas afuera. Esta diferencia entre la existencia propia y realidad devora a todas las demás”²⁵¹.

Claro está que la individuación, la constitución de una identidad subjetiva y consciente, sería impensable sin este proceso. El Yo surge como consecuencia del esfuerzo por la supervivencia, es la instancia de orientación en el mundo que permite la anticipación de los peligros. Para este propósito, el Yo desarrolla la capacidad de percibir lo particular como caso de lo general y lo general, “como el lado de lo particular por el que se deja comprender y manejar”²⁵². El Yo como la instancia que hace posible la apercepción se tiene que comprender, por lo tanto, como producto de la existencia material y, al mismo tiempo,

²⁴⁸ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 14.

²⁴⁹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 14.

²⁵⁰ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 14.

²⁵¹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 14.

²⁵² Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 92.

su condición. Está vinculado, en su surgimiento a las perspectivas de autonomía económica y crece con estas.²⁵³ El precio para este “despertar del sujeto” sin embargo, es alto: se tiene que reconocer que el modelo para todas las relaciones es el principio del poder. La unidad de la razón somete todo lo que está fuera del sujeto bajo sus propias categorías. La separación entre lo divino y lo humano se vuelve más y más irrelevante. El sujeto humano ya no está a la merced de los poderes opacos de la naturaleza, sino se concibe como hecho a la imagen de Dios: “Como soberano sobre la naturaleza se asemejan el Dios creador y el espíritu clasificador”²⁵⁴. La naturaleza se transforma, para este espíritu, en mera objetividad: solo conoce a las cosas en la medida en la que las puede manipular. El sujeto se enajena de la naturaleza, ya no hay otra manera de relacionarse con ella y por esto el dominio aparenta como la esencia de todas las cosas. “Esa identidad constituye la unidad de la naturaleza” y su correlato es la unidad del sujeto, ambos desconocidos en el mundo de la magia que se dirige a entidades concretas. En la sustitución del humano por el animal en las practicas sacrificiales, Adorno y Horkheimer reconocen un paso hacia la lógica discursiva, anunciando cierta arbitrariedad. Sin embargo, la unicidad de lo elegido lo protege frente a la fungibilidad absoluta con la que la ciencia moderna ha condenado todo ejemplar. Esta abstracción que es capaz de normar todo, está fundada en condiciones materiales: el amo, a través del esclavo, se puede permitir distanciarse de las cosas: “Dominio y trabajo se separan”²⁵⁵. La universalidad del pensamiento es solo posible a base del dominio *en* la realidad. El pensamiento aprendió a ordenar y categorizar el mundo porque el sujeto libre tenía que disponer sobre su propiedad y aquellos que la trabajaban – así la tesis de la *Dialéctica de la Ilustración*. El problema para esta razón consiste en el hecho de que en este camino se tuvo que convertir en tabú, junto a la magia mimética, toda comprensión que realmente apuntaba a la cosa: equiparó el pensamiento clasificador con la verdad misma: “Su odio está dirigido a la imagen del pre-mundo superado y su felicidad imaginaria”²⁵⁶.

Para explorar la conexión entre la constitución de la subjetividad moderna y el sacrificio que planteamos aquí, vale la pena detenernos en el *Excursus I* de la *Dialéctica de la Ilustración*: se trata de una interpretación detallada de la *Odisea* de Homero. De antemano

²⁵³ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 94.

²⁵⁴ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 15.

²⁵⁵ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 20.

²⁵⁶ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 20.

es menester tener presente de qué manera la epopeya homérica se relaciona con el mito: de ninguna manera podemos suponer que fuese idéntico con el mito, porque se apodera de los mitos ctónicos y los organiza. Así se pone, claramente, en un lugar de no-identidad con ellos. La forma es épica, el material mítico. Adorno y Horkheimer incluso van tan lejos como para decir que el espíritu homérico se pone en contradicción con los mitos, y, reflejándolos en un orden narrativo racional, los destruye. Homero es una figura ilustrada y su motivación anti-mitológica. En la *Dialéctica de la Ilustración*, su poema épico es leído como “el texto fundante de la civilización europea”²⁵⁷. En las consideraciones que Adorno y Horkheimer exponen a propósito de la Odisea, resuena la interpretación de la posición del héroe en la tragedia, emprendida por Benjamin en el *Trauerspielbuch*, que lo sitúa en un lugar de confrontación con las potencias míticas. Pero a diferencia del héroe trágico, Odiseo sale victorioso de esa confrontación. Sobrevive al múltiple destino, y en el viaje se encuentra a sí mismo: no obstante la oposición al mito, la Odisea testifica como ningún otro texto la manera en la que Ilustración y mito están inevitablemente ligados. La epopeya no solamente reporta sobre los poderes míticos, sino, principalmente, narra la manera en la cual el sujeto logra escapar de ellos, y, constituye su propia subjetividad en la superación de los mitos. Es más, esa constitución del Yo mismo [*Selbst*] no se da *a pesar de* la amenaza por los poderes míticos, sino justamente *por* esta amenaza: porque Odiseo es físicamente –objetivamente– inferior, se tiene que afirmar –subjetivamente– por medio de la razón. La astucia es la capacidad que le garantiza sobrevivir frente a los poderes míticos, representados en las aventuras que pasa en el largo recorrido de Troya a Ítaca. Entonces no estamos frente a una simple oposición entre el Yo mismo y el mito, sino frente a la formación del Yo separándose y escapando del mito: se trata de la formación de una unidad mediante la negación de todo lo diverso, de todo aquello que no es, que está fuera de sí.²⁵⁸

El componente anti-mítico dentro del mito mismo se muestra entonces, en un primer momento, enfatizando la capacidad de dominación de la naturaleza. El intelecto de Odiseo mide y registra los peligros, engañando así las potencias mitológicas. La narración aparte introduce una reflexión sobre los contenidos de los mitos, y esa reflexión permite delatarlas como mentira: la afirmación de la religión popular que el mundo esté habitado por demonios

²⁵⁷ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 52.

²⁵⁸ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, pp. 53-54.

se denuncia, de manera indirecta, convirtiendo a esos demonios en los lugares a donde se extravía el héroe – mientras sus metas maduras están claramente reconocibles en los fines de la “autoconservación, del retorno a la patria y a la propiedad estable”. ¿Por qué entonces, si esas metas quedan claras ya, Odiseo no aprende a alejarse de estos poderes míticos sino sigue desviándose incorregiblemente? La respuesta de Adorno y Horkheimer es la siguiente: La capacidad de sobrevivir de Odiseo, basada en el conocimiento y en el autoconocimiento, se nutre de las experiencias que ha hecho. Y no de cualquier experiencia, sino de la experiencia de un mundo no-diferenciado, que distrae y disuelve. Es por esto que simplemente contraponer al Sí mismo del héroe a las desviaciones, tentaciones y aventuras caóticas que representa lo mítico sería demasiado fácil. Más bien, el Sí mismo se relaciona dialécticamente con el mito, constituyéndose a partir de la negación de la multiplicidad y afirmando la unidad. Aparte de que en esa afirmación claramente queda establecida la relevancia que tienen las reflexiones sobre el mito y su contención en el poema épico para la teoría del conocimiento, se perfila la compleja interconexión entre la constitución de la subjetividad y su prehistoria.

En este proceso, el componente temporal –se aborda un estadio civilizatorio previo a la propiedad fija e incluso previa al sedentarismo– queda plasmado espacialmente. Es de notarse que Adorno y Horkheimer usan en este contexto el verbo secularizar: el pre-mundo queda “secularizado en el espacio”²⁵⁹. Las potencias míticas se encuentran, destronados ya, en la periferia de la civilización mediterránea. Las divinidades elementales de tiempos primordiales ahora son representadas como lugares en el mapa, registradas y denominadas en el sistema categorial del humano civilizado. Adorno y Horkheimer presentan entonces la idea de la secularización como una especie de transformación del tiempo en espacio, como una espacialización del tiempo. El espacio se piensa en la *Dialéctica de la Ilustración*, como “esquema irrevocable de todo tiempo mítico”²⁶⁰. De este tiempo se desprende, en la imagen del viaje, el tiempo histórico como la forma organizadora interna de la individualidad.²⁶¹ Los autores afirman en este lugar que el tiempo como elemento que organiza la subjetividad desde dentro aún es débil en el momento en el que se formula la epopeya, y es por esto que se tiene que representar como una sucesión de localidades en cuales fue a parar el aventurero.²⁶²

²⁵⁹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 54.

²⁶⁰ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 55.

²⁶¹ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 55.

²⁶² Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 55.

Habíamos mencionado previamente que el instrumento más importante en la constitución del Yo mismo es la astucia o la maña. Esa capacidad racional le permite a Odiseo, por ejemplo, el empleo estratégico del regalo, cuyo principio se sitúa entre sacrificio e intercambio. En él, se anuncia ya el principio de la equivalencia, porque garantiza un contravalor, precisamente las provisiones para llegar a casa a salvo. Pero no solo en el regalo que hace el viajero para apantallar al anfitrión y, de alguna manera, comprarse la vida, intercambio y sacrificio están vinculados dialécticamente. No es difícil concebir el intercambio como una secularización del sacrificio, purificado de sus componentes sobrenaturales y vuelto completamente calculable. Adorno y Horkheimer van aún un paso más allá cuando proponen ver el sacrificio ya como el “esquema mágico del intercambio racional”²⁶³. Esto tiene que ver con el hecho de que el sacrificio constituye un intento de dominar o de derrumbar a los dioses, o al menos de controlar hasta cierto punto sus acciones. Esa ceremonia incluye, en su premisa, un elemento de engaño por la imputación que los dioses tengan que subordinarse a conveniencia del ser humano. Por esto, reciben algo a cambio, pero es a costo de su poder. En cada sacrificio se engaña a los dioses, y por esto, el culto no tiene poco que ver con la emergencia de la racionalidad: por lo tanto, sería equívoco imaginarse la racionalidad como simplemente opuesto a las maneras arcaicas de pensar a las que el sacrificio está ligado. En realidad, afirman Adorno y Horkheimer, la experiencia de que la comunicación simbólica con los dioses no fuese real, siempre estuvo latentemente presente en el sacrificio. En la conversión del sacrificio en intercambio, esa experiencia toma consciencia de sí misma: “Toda des-mitologización tiene la forma de la experiencia incontenible de la inutilidad y la superfluidad de los sacrificios.”²⁶⁴ El sacrificio se sigue manteniendo bajo una racionalidad cambiada.

Aunque el sujeto auto-consciente, rígido e idéntico a sí mismo, tiene sus orígenes en la superación del sacrificio, nuestros autores sostienen que este Yo mismo constituye en cierto modo un sacrificio permanente – celebrado por el ser humano para sí mismo. Para ilustrar esa idea, traen a colación a la mitología nórdica y más específicamente la historia de Odín quién, en una de las sagas, se cuelga a sí mismo de un árbol, sacrificándose a sí mismo

²⁶³ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 56.

²⁶⁴ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 61.

para sí mismo.²⁶⁵ La enemistad de la civilización en contra del sacrificio lleva, según esas consideraciones, al sacrificio del Yo mismo. En otras palabras, se niega o se sacrifica la naturaleza dentro y fuera del ser humano a beneficio del dominio sobre la naturaleza. La Ilustración –y cierto pensamiento ilustrado siempre acompañaba a la humanidad– “repliega a contexto, sentido, vida totalmente hacia la subjetividad, que se constituye solamente en ese repliegue.”²⁶⁶ En esa represión de la naturaleza consiste la célula de crecimiento de la irracionalidad mítica en la Ilustración: aparte de cortar el vínculo entre el sujeto y el mundo en el que se desenvuelve, lo que se reprime dentro de él, lo que se niega y disuelve es, precisamente, la parte viva del sujeto. Lo paradójico de esto es que la auto-conservación que constituye la motivación del proceso desmitologizante iba dirigida, en su origen, justamente a esa sustancia viva – pretendía proteger el ser humano y mantener el sujeto en vida. Ahora, el principio de auto-conservación se dirige también en contra de esa vida misma. Es como si el mito entrara, tras ser expulsado de la civilización, por la puerta trasera.²⁶⁷ En otras palabras, “[l]a historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio.”²⁶⁸ Ulises mismo es un sacrificio – un sacrificio para la abolición del sacrificio. Su abnegación que está imbricado a su posición de dominio y propiedad, representa, y ahí se anuncia el componente profético contenido en la elaboración épica de los mitos, “una sociedad que ya no requiere de la abnegación y del dominio: que se vuelve poderosa en sí misma [die ihrer selbst mächtig wird], no para ejercer violencia en contra de sí misma y de otros, sino para la reconciliación.”²⁶⁹

Hasta ahora hemos visto, a partir del ejemplo de la Odisea, como la Ilustración contiene en su interior una transfiguración del sacrificio. A continuación veremos cómo también se perpetúa el segundo principio mítico, la venganza, en el seno de la civilización. El principio de la venganza se puede entender como una objetivación mítica. Una relación

²⁶⁵ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 61. En este lugar también se menciona la tesis de Ludwig Klages según la cual cada sacrificio es el sacrificio de un Dios para un Dios. Adorno y Horkheimer asocian esa imagen inmediatamente con la cristología, a la que llaman en este lugar “el disfraz monoteísta del mito”.

²⁶⁶ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 96.

²⁶⁷ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 62. Más tarde, Adorno y Horkheimer desarrollan esa conexión entre la ratio y la muerte. Proponen que solamente una adaptación consciente hacia la naturaleza es capaz de garantizar el dominio del ser humano, físicamente inferior y más débil, sobre ella. Así también la ratio no es, como se puede creer a primera vista, el contrario de la mimesis. Más bien, la ratio misma es mimesis, y más precisamente, se asemeja a la muerte.

²⁶⁸ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 62.

²⁶⁹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 63.

natural, a saber la relación de fuerza versus impotencia, se transforma en una relación de derecho, o sea, en una pretensión legal. La lucha que decide quién es más fuerte y quién es más débil no siempre se lucha de nuevo sino se hereda el resultado como derecho. Las figuras míticas que Odiseo enfrenta son figuras de coerción. No actúan de manera libre, sino las abominaciones que tienen que cometer pesa sobre ellas como una maldición. Las tienen que cometer compulsivamente. De esas figuras Adorno y Horkheimer destilan el esquema de la inevitabilidad mítica: hay una equivalencia entre esa maldición, la atrocidad que tienen que cometer como si así se expiara, y la culpa o deuda, que esa atrocidad produce nuevamente. “Todo derecho en la historia hasta ahora lleva la huella de este esquema.”²⁷⁰ El contexto de culpa se instala como ley, y es esa ley de la inevitabilidad del destino a la que Odiseo se enfrenta. El problema es que la inevitabilidad y la universalidad están enredados, y es así que su racionalidad tiene que adoptar la forma de la excepción.²⁷¹

El triunfo de nuestro proto-sujeto queda reducido a una excepción precisamente porque no logra anular la ley mítica del todo, sino logra salvarse a sí mismo de la inevitabilidad de esa ley. De hecho, la estrategia con la que Odiseo logra escapar es, muchas veces, seguir a los estatutos al pie de la letra. Así, el contrato se disuelve por respetarlo literalmente. La maña en este procedimiento se sitúa en la transformación del lenguaje: pone a su servicio la diferencia entre la cosa y la palabra, una diferencia que el mito aún no conoce. En él, expresión e intención confluyen, solamente la maña las empieza a distinguir²⁷². El hecho mítico, el destino, es uno mismo con la palabra pronunciada y la fatalidad mítica consiste en la imposibilidad de evadir lo que el oráculo ha pronosticado. La salida del mito está acompañada, entonces, por una transformación del lenguaje, a saber, su transición hacia la designación [Bezeichnung]. En el encuentro con el ciclope Polifemo, Odiseo se salva por tener consciente que una palabra puede significar distintas cosas. Juega con la consonancia de su nombre con la palabra para “nadie” (*Udeis*), y le engaña a Polifemo sin engañarlo. Cuando Polifemo llama a sus compañeros gigantes exclamando que “nadie” lo ha cegado, estos no acuden a su ayuda, creyendo que se trata de una intervención de parte de los dioses. La racionalidad burguesa sabe muy bien de ese tipo de engaños: el contrato de trabajo que se cumple pagando el precio del trabajo al obrero, sin embargo reteniendo la plusvalía producida

²⁷⁰ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 66.

²⁷¹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 66.

²⁷² Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 67.

por el obrero, es tal vez, su actualización más corriente. Los estatutos del contrato se cumplen, sin embargo, se engaña al contratante. “Desde el formalismo de los nombres y estatutos míticos que quieren regir indiferente como la naturaleza sobre los humanos y la historia, nace el nominalismo, el prototipo del pensamiento burgués.”²⁷³

En este intercambio desigual, la debilidad e impotencia frente a la naturaleza empieza a operar muy tempranamente como ideología, sostienen Adorno y Horkheimer. Odiseo es un *homo economicus* que persigue su interés atomista, y en ese punto es comparable con el Robinson de Dafoe. El riesgo al que se somete prefigura la legitimación de la explotación de las colonias por los conquistadores y la ganancia desmedida del emprendedor burgués. Se subraya, en este lugar, el hecho de que el concepto de riesgo ingresó como factor legitimador en la estructura teórica de la economía política burguesa.²⁷⁴ Engaño y ratio están, entonces, ligados desde el principio y como resultado Odiseo, como prototipo del burgués, solo se relaciona con otros seres humanos de manera enajenada. Los concibe o como enemigos o como puntos de apoyo, en todo caso, constituyen instrumentos para él.

Habíamos visto, anteriormente, como la ley mítica es la petrificación de una relación natural de fuerzas. Ahora Odiseo logra escapar de esa ley, y cambia, por esto, las relaciones de fuerza. Simultáneamente hay que tener presente la idea que Odiseo, para conservar su propia vida, la sacrifica: resiste a todas las tentaciones que prometen un goce inmediato y renuncia a las acciones inmediatas de venganza. No obstante, esta última renuncia solamente es de carácter dilatorio y no definitivo, porque comete las acciones de venganza después aun con más ensañamiento. En ese sentido, su comportamiento se puede describir como paciencia mejor que como renuncia, y por esto Adorno y Horkheimer lo sitúan en un estadio intermedio en el camino hacia una renuncia total e imperativa. El sometimiento de la naturaleza todavía no se objetivó totalmente como fin universal, aun el comportamiento de Odiseo deja entrever sus fines individuales y particulares. Pero el hecho de que tiene que ejercer la paciencia antes de que se pudiera vengar y los inicios rudimentarios de un proceso jurídico que sustituye la acción directa anuncian ya el desdoblamiento de la sociedad burguesa. Los asesinatos de los pretendientes de Penelope, de Melanthios y de las siervas infieles no se cometen por afecto, y no se justifican por superioridad física sino por una pretensión legal. Son bien pensados y

²⁷³ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 68.

²⁷⁴ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 69.

le siguen a una especie de procedimiento jurídico. De esa manera, el asesinato se convierte en ejecución y adquiere legitimidad. Finalmente, el impulso mítico de la venganza será satisfecho, pero ya no es en el nombre del interés inmediato de Odiseo, sino en el nombre de una ley universal a partir de la cual se juzga: “El derecho es la venganza que renuncia.”²⁷⁵ Tenemos aquí una exposición detallada del “origen mítico del derecho” que Benjamin había sugerido pero no explicitado en *Zur Kritik der Gewalt*.

Siguiendo a la estructura del *Excurso I*, el lector descubrirá que a continuación se expone una especie de mapeo temporal de los lugares míticos y pre-míticos a los que ha ido a parar Odiseo. Teniendo en mente que Homero, en la imagen del viaje, espacializó el tiempo se comprende mejor la propuesta que re-traduce estos lugares en etapas civilizatorias. Así, la narración de los lotófagos se relaciona con un estado civilizatorio previo al sedentarismo e incluso previo al nomadismo pastoral. El peligro que emana desde los lotófagos se distingue marcadamente de las amenazas de otras figuras: no quieren infligir ningún mal sobre Odiseo y sus compañeros. Comer del loto, sin embargo, significaría olvido y renuncia a la voluntad. Su promesa, proponen Adorno y Horkheimer, es la de la regresión a un estado “en el que la reproducción de la vida es independiente de la auto-conservación consciente.”²⁷⁶ Se representa un estado previo a toda producción, y con esto, a todo trabajo – la ilusión de la felicidad. Odiseo, no obstante, quiere realizar la utopía mediante el trabajo histórico y lleva a sus compañeros perezosos bajo coerción de regreso al barco. La racionalidad que quiere realizar la utopía se hace, de esta manera, cómplice del dominio.²⁷⁷ A pesar de esto, en la narración sobre la resistencia hacia esta tentación de regresión queda preservado el anhelo de felicidad que los lotófagos representan. De una naturaleza similar es la narración sobre la hechicera Circe, que remite al estadio mágico y pre-patriarcal. Los que caen en su hechizo serán transformados en animales salvajes pero pacíficos. Los compañeros de Odiseo, tras haber sido convertidos en puercos, perdieron toda voluntad propia. La magia de Circe promete felicidad pero desintegra al Yo, se vincula, al igual que el poder del loto, al olvido.²⁷⁸ En eso consiste, presuntamente, la ambigüedad de la promesa de felicidad que emana de estadios civilizatorios tempranos: si bien se caracterizan por la ausencia de estructuras de

²⁷⁵ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, pp. 62-63, pie de pagina 12.

²⁷⁶ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 71.

²⁷⁷ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, pp. 70-71.

²⁷⁸ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 77.

dominio y de represión de las pulsiones, ese idilio no permite ni subjetividad ni libertad. Las imágenes de esta felicidad son, por lo tanto, de carácter ilusorio.

El cíclope Polifemo y su comunidad representan, con respecto al tipo de producción, una era²⁷⁹ posterior a la de los lotófagos, a saber, una etapa patriarcal en la que los humanos son cazadores y pastores que aún no están organizados de acuerdo a la propiedad fija y una jerarquía establecida y heredada. Aparentemente, esta sociedad se fundamenta todavía en la opresión directa de los físicamente débiles; Odiseo le reprocha la falta de ley objetiva. Análogamente, denuncia el pensamiento de Polifemo como carente de ley [*gesetzlos*], refiriéndose a lo poco sistemático que es. Remarcado las características de la producción material que sostienen un cierto tipo de convivencia, la figura de Polífemo se convierte bajo la mirada de Adorno y Horkheimer en el lugar de enfrentamiento de dos tipos de religión: la religión popular y elemental y la religión –logocéntrica– de la ley. Siendo Polífemo hijo de Poseidón, dios del mar y enemigo de Odiseo, su derrota frente a Odiseo representa la derrota de la vieja religión elemental frente a la nueva, el culto a Zeus, Dios de los cielos. El culto popular, local y vinculado a una imaginación de lo divino como cercano al humano y localizable en las fuerzas de la naturaleza, se sustituye por el culto a un Dios distanciado y universal.

La estación de la Odisea con la que se concluyen las reflexiones contenidas en la *Dialéctica de la Ilustración* es el Hades, el mundo de los muertos. Es, geográficamente, la estación más periférica en el viaje²⁸⁰ y ahí se concentran los mitos despotenciados. Es por esto que se puede considerar el lugar de la epopeya que conserva el vínculo más estrecho con el mito y, simultáneamente, la intención anti-mitológica más fuerte. Eso tiene que ver, por un lado, con la utopía de la abolición de la muerte presente en el motivo de la permeabilidad de las puertas del Hades. Por otro lado contiene una reflexión profunda sobre las imágenes y su carácter ilusorio: Odiseo ve, en el reino de los muertos, las imágenes matriarcales desterradas por la religión de la luz cuya hegemonización está presente en el proyecto épico de Homero. Entre estas manifestaciones ve, al lado de las figuras de heroínas ancestrales, la imagen de su propia madre – una imagen que promete la felicidad de un mundo perdido. La imagen impotente de

²⁷⁹ Adorno y Horkheimer usan el término *Weltalter* un término acuñado por Schelling en un proyecto filosófico interminado. Cuanto tenga que ver el uso del término en la *Dialéctica de la Ilustración* con el discurso filosófico de Schelling queda por investigar.

²⁸⁰ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 84.

su madre que se había quedado sin habla requiere un sacrificio de sangre para temporalmente volver a hablar, como todas las demás figuras que encuentra en el Hades. Según la interpretación propuesta en la Dialéctica de la Ilustración, la visita de Odiseo en el reino de los muertos es una elaboración del momento en el que la subjetividad toma consciencia de sí misma en el reconocimiento de la futilidad de las imágenes: “Todas esas imágenes le revelan finalmente, como sombras en el mundo de los muertos, su verdadera esencia: la apariencia [den Schein]”²⁸¹. Pero no por esto se destruye la esperanza que esas imágenes transportan, sino es justamente mediante la concientización de su propia subjetividad por parte del sujeto que participa de esta esperanza “que las imágenes solo prometen de manera inútil”²⁸². En la Odisea como elaboración poética del mito ya se perfila, entonces, la perspectiva que los poderes míticos no necesariamente tienen que tener la última palabra. Sobresale, en la presentación homérica de Odiseo, su carácter ilustrado y anti-mítico, en otras palabras, el deseo humano de huir de los poderes mítico. Hemos visto, hasta ahora, dos consecuencias de esta salida del mito problematizadas en la Dialéctica de la Ilustración: primero, la unificación misma del sujeto a partir de la motivación de salir de lo no-diferenciado y segundo, el sometimiento de este mundo mítico que incluye el sometimiento de la naturaleza dentro y fuera del sujeto tanto como las religiones elementales. Este proceso está conectado a un cambio en las estructuras de propiedad y la división de trabajo, cuya perpetuidad está legalmente asegurada. Con el sujeto que tiene el mando sobre la propiedad productiva y el trabajo, origina también la alienación de este sujeto, y la angustia que esto produce para el sujeto podríamos equiparar con lo que Freud llamó el “malestar en la cultura”.

El sujeto somete y reprime su propia prehistoria, pero solo se posibilita subjetividad a partir de la memoria: no hay sujeto si no recuerda su pasado. De las imágenes a través de las cuales se representa el recuerdo de esa prehistoria emana una promesa de felicidad. Son imágenes cargadas de nostalgia y culpa, y solo la última provoca un deseo de venganza. La nostalgia, por lo contrario, provoca un deseo de reconciliación. En la historia de Odiseo, es en la profecía de Tiresias sobre la posibilidad de reconciliar a Poseidón que este deseo se manifiesta de manera más obvia. Apaciguar a Poseidón significaría apaciguar a los poderes anteriormente venerados por la religión elemental, que no solamente se ha dejado atrás sino

²⁸¹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 83.

²⁸² Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 83.

se ha mutilado y degradado, convirtiendo las divinidades antiguas en demonios y monstruos que hay que esquivar, temer y erradicar. Otro ejemplo de este proceso, aunque tematizado solo periféricamente en la *Dialéctica de la Ilustración* a partir de las figuras ya monstruosas de Circe y las Sirenas, es la transformación del culto de Venus Afrodita que va de la mano de la degradación gradual de la sexualidad femenina: en algún momento fue considerada una fuerza vital, temible y venerada, fue primero divinizada pero poco a poco destronada, hasta que de sus poderes divinos solo quedaba el peligro, en tiempos católicos totalmente demonizado, de la atracción sexual femenina. Si Julio Cesar la convirtió en un instrumento político, el renacimiento ya solo concebía a Venus Afrodita como objeto sexual.

Antes de avanzar hacia el complejo temático de la reconciliación, es menester recordar la descripción de la historia de la civilización como “introversión del sacrificio”– Adorno y Horkheimer se refieren a todas las energías pulsionales que se tienen que reprimir, “sacrificar”, para constituir un sujeto moderno en su sentido pleno, pero también a la renuncia a un estado que llaman *Selbstvergessenheit*: el olvido de sí mismo. Se refiere a un estado en el que se entrega relajadamente a todas las distracciones, se deja llevar por las asociaciones. A ese estado feliz, recordado en el episodio de los lotófagos o de Circe, se tiene que renunciar en cada esfuerzo de concentrarse, de canalizar el pensamiento en un esfuerzo sistemático y racional. Se sacrifica también, más allá de la satisfacción de los impulsos meramente corporales, la fantasía, la imaginación, la curiosidad y la espontaneidad. Suponer que esta espiritualización del pensamiento, la erradicación total de las pulsiones, beneficiara al conocimiento, sería totalmente equívoco – esa idea reaparece en la *Minima Moralia* de Adorno en el aforismo *Intellectus sacrificium intellectum*: en ese lugar sostiene que, si las pulsiones ya no se conservan en el pensamiento, ya no habrá ninguna posibilidad de obtener conocimiento. Pensando al deseo como el padre del pensamiento, llega a la siguiente imagen: “el pensamiento que mata al deseo –su padre– le alcanza la venganza de la estupidez”²⁸³. En este mismo aforismo desarrolla la idea que, en una empresa académica que tiene la objetividad como su ideal, el sacrificio se extiende del fundamento pulsional del pensamiento a la memoria y a la fantasía – dos momentos que están íntimamente conectados a los deseos.

²⁸³ Adorno, Theodor W. *Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001, p. 225, [Aforismo 79: *Intellectus sacrificium intellectus*].

Sacrificio y venganza, dos principios míticos, siguen ocupando un lugar central en el análisis de la sociedad contemporánea de Adorno.

Figuras narrativas de salvación.

La utopía del mito reconciliado

En la narración, el mito está conservado mientras su potencial amenazador queda suspendido. Se reconoce que, miméticamente, la civilización se asemejó al horror para defenderse de ello, infringiéndole a la naturaleza mítica –dentro y fuera de sí misma– impensables atrocidades. Hay un lugar en la Odisea que expresa de manera paradigmática el mencionado entramado entre culpa y venganza de la civilización con su prehistoria. Es el relato del pastor de cabras Melantio quién, cuando Odiseo llega disfrazado como mendigo, se posiciona del lado de los pretendientes de Penélope. Melantio representa, como pastor, el nomadismo, un estadio civilizatorio previo al orden sedentario. La venganza que Melantio experimenta, leída por Adorno y Horkheimer como la venganza que la civilización toma de la prehistoria, es de lo más atroz: es castrado y torturado antes de ser asesinado. No obstante esa violencia extrema, hay una posibilidad de reconciliación anunciada en la narración misma. Reteniendo el hecho violento en el momento de la narración detiene la violencia y deja que tome consciencia de sí misma. Nuestros autores subrayan la importancia del habla, del lenguaje en prosa, a contraste del canto mítico: solo en el lenguaje se sitúa la posibilidad de conmemorar las atrocidades cometidas. La distancia que la narración permite es condición para que se perfile el horror más grande con tanta claridad.²⁸⁴ La narración escrita, uno podría añadir, permite aún más distancia hacia los hechos. La canción, por el contrario, armonizaría y embellecería lo pasado, envistiéndolo de un sentido que no tiene. El momento cuando el narrador se detiene en su reporte para transformar los sucesos reportados en algo que pasó hace tiempo es identificado por los autores como una cesura importantísima a la que se ata la esperanza de reconciliación. Ejemplifican esta propuesta con el duodécimo canto que reporta el castigo de las siervas infieles por su regresión a un estado promiscuo. Las ahorcadas, narra Homero,

²⁸⁴ Véase Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 86.

patalean todavía un rato – pero no mucho. “Como ciudadano [Bürger²⁸⁵] que reflexiona sobre la ejecución, Homero se consuela a sí mismo y a los oyentes, que propiamente son lectores, con la afirmación asegurada que no duró mucho tiempo, un instante y todo había terminado. Pero después del ‘no mucho’, el flujo interno de la narración se detiene. ‘¿No mucho?’ pregunta el gesto del narrador y desmiente su impasibilidad.”²⁸⁶ Esa detención permite que se recuerda la terrible agonía que sufrieron estas personas, y que se convierte en el momento de la lucha con la muerte en la eternidad que debe haber representado para las víctimas. En eso reside el momento de la verdad en la narración homérica, aunque parezca bastante desesperanzado. Dicho sea de paso que no será la última vez que Adorno, siguiendo a Benjamin, enfatiza el gesto como aún más cercano a la verdad que el lenguaje. Pero lo importante aquí es que, paradójicamente, Adorno y Horkheimer le constatan a este episodio atroz en la narración homérica un momento de esperanza. Está ligado a la formulación del “érase una vez” que acerca a la epopeya a la forma del cuento de hadas. De esta manera, transmite no solamente la memoria de la prehistoria sino también de las injusticias cometidas contra ella. En otras palabras, la consciencia de las atrocidades cometidas en el pasado se vincula a la esperanza que nunca más vuelvan a cometerse.²⁸⁷ La estructura del “Erase una vez” nos ocupará en las siguientes consideraciones, cuando nos dedicaremos a analizar el potencial reconciliador de los cuentos de hadas. Mientras tanto, es importante retener aquí la idea de que el *Excursus I* puede ser leído como el modelo para el procedimiento del resto de la *Dialéctica de la Ilustración*. Tal como Adorno y Horkheimer pusieron de relieve las promesas anti-mitológicas contenidas en el mito, pondrán de relieve las promesas de felicidad del propio capitalismo y del pensamiento apologético que justifica su funcionamiento. De esa manera, realizan una crítica inmanente insuperable, movida por el deseo de la salvación, de las estructuras sociales contemporáneas y los discursos apologéticos que las sostienen.

La estrategia narrativa del “Erase una vez”, que pone una distancia indefinida entre los hechos narrados y el presente de la narración, es propia del cuento popular. Walter Benjamin ha establecido una conexión entre mito y cuento popular en su maravilloso ensayo

²⁸⁵ En este lugar hay que tener en mente el doble significado de la palabra *bürgerlich* que puede caracterizar tanto la condición como ciudadano y la condición de burgués.

²⁸⁶ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 87.

²⁸⁷ Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, p. 87.

El Narrador, dedicado a la interpretación de la obra de Nikolai Leskov. Aunque más conocido por sus reflexiones en torno al complejo temático de una “crisis de la tradición”, es decir, la pérdida de la capacidad de narrar en conexión con la pérdida de la experiencia en la modernidad, este ensayo contiene valiosas consideraciones en torno al género literario del *Märchen*, del cuento maravilloso. Ahí, Benjamin describe el cuento popular como el primer consejero de la humanidad, y especula que es por esto que en los tiempos de Benjamin siguió siendo el primer consejero de la infancia.²⁸⁸ La necesidad o la urgencia (Not) frente a la cual se necesitaba consejo, especifica el autor, fue la situación mítica. Las armas en contra del mito, que aconseja usar el cuento, son la maña y la travesura (*Übermut*). Es el cuento popular que transmite el testimonio de los actos emprendidos por la humanidad para sacudirse el yugo del mito: “Nos muestra en la figura del tonto, como la humanidad se ‘hace el tonto’ frente al mito; nos muestra en la figura del hermano más pequeño, como sus posibilidades [las de la humanidad] crecen con la distancia del tiempo mítico; nos muestra en la figura de aquel que hizo un viaje para saber lo que era miedo que las cosas que nos dan miedo son comprensibles; nos muestra en la figura del listo que las preguntas que hace el mito son ingenuas como la pregunta de la esfinge; nos muestra en la figura de los animales, que acuden en auxilio del niño del cuento que la naturaleza no solamente está al servicio del mito, sino prefiere arremolinarse en torno al humano.”²⁸⁹

Lo interesante es que las figuras que aparecen en los cuentos provienen del mito, pero que escaparon de su hechizo de manera maravillosa. “*Märchenhaft entronnen*” es la formulación que usa Benjamin – salvados de manera fabulosa. Aquí, Benjamin pone de relieve un componente utópico del cuento: es construido de tal manera que se vuelve imaginable una relación con la naturaleza que no es de dominación sino de complicidad. También esboza una utopía del trabajo no enajenado que encuentra su modelo en el oficio del narrador. Benjamin sugiere que la relación que el narrador establece con su material se puede comprender como una relación artesanal: su tarea consiste en elaborar su materia prima, la experiencia, “de una manera sólida, útil e única.”²⁹⁰ Aquí el trabajo vuelve a su forma más concreta, no enajenado por un proceso de producción que solo lo valora bajo el

²⁸⁸ Véase Benjamin, Walter. *Der Erzähler*. En: Benjamin, Walter: *Illuminationen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, p. 403.

²⁸⁹ Benjamin, *Erzähler*, p. 404.

²⁹⁰ Benjamin, *Erzähler*, p. 409.

criterio cuantitativo. La narración recurre tanto a las experiencias propias del narrador y a experiencias de las cuales se entera por oídas, y las entretreje de tal manera que *sabe dar consejo* [*Rat weiß*]- “no para algunos casos, como el dicho, sino para muchos, como el sabio.”²⁹¹

El consejo que el narrador sabe dar no es deducible de principios universales, y en eso revela una afinidad con la decisión. De hecho, Benjamin mismo establece en ese texto una analogía con el ámbito jurídico. El narrador, y aquí Benjamin pone a Hebel a un lado de Leskov, procede de manera casuística: “no se solidariza, por nada del mundo, con algún principio, porque cada uno puede tornarse alguna vez en un instrumento del justo.”²⁹² Queda aquí problematizada la relación ambigua que tiene la enseñanza con la ley. El justo es la figura que vincula los sucesos en el cuento con el ámbito de la teología. El justo es, dice Benjamin, abogado de la criatura y al mismo tiempo su más alta manifestación. Él mismo es una criatura salvada y desea la salvación de la criatura del mundo del mito. El ensayo concluye con las siguientes palabras: “El narrador es la figura en la que el justo se encuentra a sí mismo”²⁹³.

Los cuentos de hadas no son la única forma literaria en la que se encuentran figuras de la salvación. Benjamin la encuentra en varias formas de prosa que se relacionan con la transmisión oral, y así establece una relación entre la narración y el cuento, la saga, la novela corta (*die Novelle*). En lo siguiente, quiero llamar la atención sobre una de estas últimas, precisamente la que está contenida en *Las afinidades electivas* de Goethe y que se mencionó de paso en la sección anterior. Seguiré, a grandes rasgos, al análisis que Carolin Duttlinger dedica a la figura de *Rettung* en Benjamin, comparando la novela corta contenida en la novela de Goethe con un cuento escrito por Benjamin mismo en 1932. Duttlinger afirma que la noción de *Rettung*, traducible como rescate por un lado y como salvación por el otro, en el pensamiento de Benjamin se puede trabajar en diferentes niveles: el epistemológico, el teológico, y el de la crítica literaria.

Duttlinger parte recordando que el término *Rettung* en la teología cristiana y judía equivale a la noción de redención, y ese significado se perpetua, de manera secularizada hasta la Ilustración y el romanticismo temprano. Como ejemplo, y creo que es un ejemplo muy

²⁹¹ Benjamin, *Erzähler*, p. 406.

²⁹² Benjamin, *Erzähler*, p. 407.

²⁹³ Benjamin, *Erzähler*, p. 410.

pertinente, dada la influencia de Lessing en Benjamin y Adorno, menciona un proyecto literario del joven Lessing titulado *Rettungen (Salvaciones)* en el que se propone rescatar escritores clásicos de sus intérpretes dogmáticos o conservadores, defendiéndolos en contra de apropiaciones ideológicas. La crítica literaria de Benjamin opera muchas veces de una forma similar, solo habría que pensar en la defensa que emprende de Kafka en contra de sus lectores teológicos o en la posición crítica que toma precisamente frente a los estudiosos de Goethe (por ejemplo Gundolf). Duttlinger añade a esa serie las lecturas benjaminianas la de Walser y de Baudelaire.²⁹⁴

En el prólogo epistemo-crítico de su *Trauerspielbuch*, Benjamin habla de un rescate de los fenómenos. Se refiere, con eso, a la negativa de subsumir los fenómenos bajo un principio general o universal, y demanda una estrategia no totalizante de acercarse a los fenómenos. “Los objetos”, eso es su argumento, “se tienen que rescatar del agarre de la razón instrumental”²⁹⁵. Un modelo para esa salvación en la obra de Benjamin es la contemplación melancólica que desconecta a los objetos de su uso cotidiano y les enviste con un significado alegórico. El punto de referencia más famoso para una tal contemplación es, por supuesto, el grabado *Melancholia I* de Durero. Dada la pasividad de la mirada melancólica y la no-intervención del Ángel en *Melancholia I*, en contraste con el *Angelus Novus* de Klee, yo tendría mis reservas a relacionar la alegoría directamente con la noción de *Rettung*, pero concedo a Duttlinger que la mirada contemplativa y desinteresada, no-utilitaria, es una precondition para la salvación.

En la lectura de *Las afinidades electivas* de Benjamin la noción de salvación está entretrejida de manera inseparable con la noción de peligro. Como ya se resumió el contenido de la novela en la primera sección, no será necesario repetirlo en este lugar – me limitaré a recordar que los sucesos que se producen en la novela atacan a sus figuras de manera mítica, inexorable. Duttlinger subraya que la lectura de Benjamin recurre a la trama de la novela corta *Die wunderlichen Nachbarskinder* (Los niños vecinos extraños) contenida en la novela para hacerse de un punto de vista fuera de este enredo. Se trata de la historia de un niño y una niña quienes, siendo vecinos, desde la infancia se tienen cariño y parecen destinados a

²⁹⁴ Duttlinger, Carolin. *Rescue in the Face of Danger: Benjamin, Goethe, Sebald*; Conferencia en el marco de la temática ‘Crises of Meaning and Political Theology’. University of Oxford Podcasts, 19. 6. 2017 <https://podcasts.ox.ac.uk/rescue-face-danger-benjamin-goethe-sebald>

²⁹⁵ Benjamin, *Ursprung*, citado por Duttlinger 2017, min. 5:40.

casarse. Pero cuando llegan a la adultez, la chica desarrolla una aversión en contra de su compañero, y sus familias descartan el proyecto del casamiento. Después de años, la muchacha se promete con alguien más y su antiguo vecino regresa del ejército como oficial exitoso. En ese momento ella descubre que siempre lo ha amado, pero no encuentra otra salida de su situación desesperada que el suicidio. Su intento de ahogarse frente a los ojos de su amado es intervenido por éste mismo, saltando al río y arrastrándola a la orilla. La lleva a una casa cercana, desvistiendo para salvarla del frío letal. Duttlinger enfatiza la importancia de la siguiente frase en ese contexto: “Aquí del deseo de salvar superó cualquier otro deseo” – refiriéndose presuntamente al deseo sexual.²⁹⁶ Después de ese suceso los amantes están reunidos, y se casan pidiendo la bendición de sus respectivas familias. En muchos aspectos, esa historia está diametralmente opuesta a la trama de la novela principal. No hay salvación en *Las afinidades electivas*, el niño de Eduard y Charlotte muere ahogado, porque Otilie había sido incapaz de salvarlo.

Veremos ahora cómo la noción de salvación en Goethe ha influenciado el concepto de salvación del propio Benjamin. Duttlinger constata acertadamente que, en contraposición con la postura contemplativa del *Trauerspielbuch*, en Goethe *Rettung* es una actividad que nace de un deseo por salvar y que “trasciende todas las motivaciones egoístas”. En su interpretación de las *Afinidades Electivas*, Benjamin aplica el término ‘salvadora’ a la correspondencia literaria entre la novela y la novela corta contenida en ella. Las obras están relacionadas por una *rettende Korrespondenz*, es decir, solo desde el punto de vista de los *Niños vecinos* se permite leer los sucesos catastróficos de las *Afinidades Electivas* de una manera reconciliadora. La correspondencia salvadora pone los dos textos en una relación que abre nuevas perspectivas de lectura: salvar corresponde ahora al lector, leyendo el texto de tal manera que permite sacar la trama del agarre del destino. Salvación en ese sentido significa la esperanza de que el poder del mito pueda ser interrumpido. Esa esperanza, así concluye el ensayo de Benjamin, “solo nos está dada por los desesperados”²⁹⁷.

Es una noción parecida de *Rettung* que Benjamin desarrolla en sus propios escritos literarios. Su prosa, aunque desatendida generalmente por la academia, le sirve como un espacio para elaborar sus conceptos filosóficos y empujarlos hacia nuevas direcciones, opina

²⁹⁶ Duttlinger, *Rescue*, Min 12:00.

²⁹⁷ Benjamin, *Wahlverwandschaften*, p. 135.

Duttlinger. Con ella, nos enfocaremos en el cuento corto *El pañuelo*, escrito por Benjamin en 1932 y publicado en la *Frankfurter Zeitung* en el mismo año, una re-elaboración de *Los Niños Vecinos* de Goethe. Los sucesos están transpuestos a un barco transatlántico en su acercamiento al puerto de *Bremerhafen*, ciudad costera en Alemania. La trama comprende el protagonista observando a una mujer desconocida, tirando unos papeles –repletos con escritura cuyo contenido no conocemos– al océano. Tras la desaparición de la mujer desconocida, los presentes se dan cuenta de que se tiene que haber caído al agua, y el peligro inminente ahora proviene de la turbina cuyo movimiento era imparable y volvía inútil cualquier intento de salvación. Sin embargo, hay alguien que emprende el intento desesperado, un joven oficial como en la novela corta de Goethe. El oficial, usando todas las fuerzas físicas y sumergiéndose junto con la mujer debajo de la quilla del barco, consigue salvar a la mujer del peligro.²⁹⁸

A diferencia del cuento de Goethe la relación de salvada y salvador es una relación de extraños, anónimos, y en vez de la amenaza de la naturaleza se enfatiza la amenaza que proviene de la tecnología. La fragilidad del cuerpo humano frente a la tecnología contrastado por el uso de este cuerpo frágil como arma y el éxito inesperado de la salvación que se veía como inútil, son elementos propios de las consideraciones de Benjamin. Aparte, se relaciona la crisis de la narración con una crisis del lugar de los objetos en la vida humana. Esa crisis, como afirma Duttlinger, se hace presente mediante el objeto del pañuelo que le presta el título a la historia. Solo al final de la historia el lector se entera que el narrador es de hecho el protagonista de los sucesos narrados, y a partir de ahí se introduce el objeto del pañuelo. Al principio de la narración, la mujer anónima le agradece al oficial joven haberle recogido un pañuelo que había dejado caer – este hecho trivial le agradece como si le hubiera salvado la vida. El rescate de las cosas, interpreta Duttlinger de manera convincente, prefigura la salvación de la vida humana. Más allá de esto, la narración y los objetos están conectados a un nivel más abstracto, de tal manera que a los objetos que acompañan a los humanos durante mucho tiempo se les inscriben las historias de las cuales fueron testigos. Los “objetos auráticos” constituyen la base física de la narración en la era moderna. En un gesto que se puede leer como un guiño del autor, Benjamin enviste el pañuelo tan central para su pieza de prosa con un emblema bordado que representa un escudo de armas cuyas tres secciones

²⁹⁸ Véase Duttlinger, *Rescue*.

muestran tres estrellas. Ese signo de la constelación apunta a la manera en la que se tiene que leer su cuento: solamente poniendo en constelación las diferentes perspectivas narrativas dentro de su pieza de prosa, se abre la intención de la narración.

Ese pequeño análisis sirvió para mostrar la importancia de la noción de *Rettung* en la obra de Benjamin. Partiendo del anacronismo en la era moderna, su aparente inutilidad, llega a la urgencia de la misma. Está conectada con la narración y con la memoria: tal como se deben de apreciar las obras de arte a manera de que se rescaten los aspectos que resuenan con el presente, el materialista histórico recuerda el pasado rescatándolo del olvido. Sin grandes dificultades se puede ver que Adorno le siguió a Benjamin en ese procedimiento. Tanto en sus análisis literarios como en su crítica filosófica rescata las potencialidades y motivaciones emancipadoras para no abandonarlas al impulso mítico que muchas veces descubre en ellos.

Epílogo

No se ha contestado, hasta ahora, la pregunta por el significado de la enigmática figura de la violencia divina, mencionada varias veces en las consideraciones aquí presentadas. Quisiera, primero, ocuparme de una reserva que muestra Jacques Derrida al final de *Fuerza de Ley* acerca de la *Crítica de la Violencia* de Benjamin. Esa reserva tiene que ver, precisamente, con las características de la violencia divina. Esas características, explica Derrida, le parecen insostenibles, debido a que causan una tentación que no quiere permitir: “¿Qué tentación? – de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta, dice B., una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí recito a Benjamin, de un ‘proceso no-sangriento que golpea y redime’. (...) Cuando se piensa en las cámaras de gas y en los hornos crematorios, esta alusión a una exterminación redentora porque no es sangrienta hace temblar. Aterroriza la idea de una interpretación que haría del holocausto una expiación y una firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios.”²⁹⁹

Por brillante que sea el análisis de Derrida hasta ahora, esta comparación entre la Shoah y la violencia divina benjaminiana atestigua un tremendo malentendido. Tiene que ver, a mi manera de ver, con varios errores en su lectura. El primero es de traducción: en el

²⁹⁹ Derrida, *Fuerza de Ley*, p. 191.

texto de Benjamin, es la violencia mítica que es *sühmend*, expiadora, pero la violencia divina es *entsühmend* – Derrida se olvida del prefijo “ent-, que es privativo, es decir, significa que borra o que elimina la necesidad de expiación. Solo en el mito y su prolongación en el cristianismo se permite la operación de la expiación, que consiste en el pago de la culpa con la vida. *Entsühmend*, en cambio significa purificar o lustrar, es decir, el resultado de una acción que se describe como *entsühmend* es la interrupción de un círculo vicioso de culpa y expiación. Libera de este círculo permitiendo que se lleve a cabo un cambio radical. Por supuesto, eso no quiere decir que la narración bíblica sobre la aniquilación de Koraj y su bando por la violencia divina sea una pauta de acción para los humanos (a diferencia con las leyes mosaicas que sí constituyen pautas de acción). Es más, Benjamin enfatiza explícitamente que la imagen de la violencia divina de ninguna manera permite el asesinato del humano por el humano.³⁰⁰

El relato sobre Koraj, en Números XVI, le sirve a Benjamin como una referencia literaria que permite diferenciar a partir de sus principios constituyentes un tipo de violencia de la otra. El contra-relato, la leyenda griega de Níobe, cuyos hijos e hijas son asesinados por Apolo y Artemis para castigarla de su arrogancia, lo trae a colación para perfilar las características de la violencia mítica. Tampoco este relato quiere servir como el modelo de la violencia que constituye la huelga general, el acto criminal, la violencia policiaca. Solamente se comparan a nivel de la relación que establecen con el derecho. Y aquí está, justamente, el meollo del asunto: la violencia divina no establece ningún vínculo con el derecho. No castiga, no establece una nueva ley. Salvación o redención en ese sentido significa la esperanza de que el poder del mito pueda ser interrumpido. Mientras en partes de la Biblia escritas posteriormente habrá una suspensión total del castigo divino –esto nos explica magistralmente Gerschom Scholem mediante el ejemplo del libro de Jonás³⁰¹ el mito bíblico de Koraj todavía no conoce la gracia. Sin embargo, en suspender los mecanismos míticos de sacrificio, castigo y venganza posibilita la salida del eterno retorno del mundo mítico. La utopía de un mundo redimido que Benjamin y Adorno establecen se forma, como hemos visto, en negación de las categorías míticas que aun penetran la sociedad contemporánea de la manera más profunda.

³⁰⁰ Benjamin, *Kritik der Gewalt*, p. 128.

³⁰¹ Véase Jacobson, *Metaphysics*, pp. 184-191.

Establecer la violencia divina como principio para una violencia humana sería, según las categorías de Benjamin, imposible. La entronización del sujeto en el lugar de Dios –la apoteosis del príncipe barroco– recae, como hemos visto, en el mito. Únicamente puede haber una correspondencia de las acciones humanas con una tal violencia divina. Benjamin sugiere que dentro de las violencias humanas que puedan mostrar una cierta correspondencia, la más prominente es la violencia educativa. Aunque esa afirmación es discutible, presuntamente tiene que ver con el hecho de que la educación le permite al niño o a la niña diferenciarse de su entorno y constituirse como un Yo. Se caracteriza, por lo tanto, por su máxima oposición al mito. Podemos concluir que, para que una acción humana esté correlacionada con la violencia divina, tiene que oponerse de manera determinada al mito: no deben de operar, en ella, los principios míticos de venganza y sacrificio secularizados en el principio del intercambio de equivalentes, y, en primer lugar, debe de oponerse a la indiferencia mítica frente a la verdad. En categorías como revelación y redención y el principio de la prohibición de la imagen, la teología monoteísta declara justamente, en oposición al mito, su compromiso con la verdad. Es por esto que exploraremos, a continuación, estas categorías teológicas, llevados por Benjamin y Adorno al ámbito de lo profano.

Sección II

Categorías teológicas apropiadas

Capítulo 3

Del lenguaje adánico hasta el fin mesiánico de su historia.

Revelación y Redención

Dijo Tennyson que si pudiéramos comprender una sola flor sabríamos quienes somos y qué es el mundo. Tal vez quiso decir que no hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de efectos y causas. Tal vez quiso decir que el mundo visible se da entero en cada representación, de igual manera que la voluntad, según Schopenhauer, se da entera en cada sujeto. Los cabalistas entendieron que el humano es un microcosmos, un simbólico espejo del universo; todo, según Tennyson, lo sería.

Jorge Luis Borges³⁰²

Dos categorías regulativas en el pensamiento de Walter Benjamin

Gershom Scholem, a pesar de su escepticismo con respecto a la profundidad del conocimiento que Benjamin tenía sobre la tradición judía, fue influenciado por las propuestas del amigo sobre el lenguaje en sus propios estudios sobre el misticismo judío. Como afirma Eric Jacobson, no es hasta los años 70 que puede explorar esa influencia en un ensayo sobre la teoría lingüística de la Cábala en el que aplica especulaciones lingüísticas hechas por Benjamin a la historia del misticismo judío.³⁰³ Rebasaría el límite de ese trabajo profundizar en las diferencias entre los acercamientos de estos dos pensadores al misticismo y a las comprensiones racionales acerca del lenguaje transmitidos en él – lo importante por el momento es el hecho de que Scholem, considerando sus intereses en los años de formación y analizando la totalidad de su legado intelectual se convence de que el pensamiento de su

³⁰² Jorge Luis Borges, “El Zahir” En: Borges. *El Aleph*, 2006, p. 97.

³⁰³ Jacobson, *Metaphysics*, p. 6.

amigo estaba profundamente regulado por conceptos teológicos. Siguiendo a una propuesta de Scholem, dos de ellas nos pueden servir para guiar nuestra mirada a la compleja y aparentemente contradictoria interrelación entre el pensamiento judío y el conjunto de la obra benjaminiana: la revelación y la redención³⁰⁴. En un primer paso de acercamiento a esas categorías, ajenas a primera vista a la terminología de la Teoría Crítica, podemos identificar con el principio de la revelación la producción de conocimiento y las pautas de comportamiento vinculadas a la interpretación y representación del texto bíblico; mientras el principio de la redención se asocia a un cierto momento mesiánico en la concepción de la temporalidad. Se puede anticipar que el principio de la redención interviene en la obra de Benjamin principalmente en las consideraciones acerca de una filosofía de la historia, en la crítica del paradigma hegemónico que regula las consideraciones acerca del despliegue histórico-político de la sociedad humana, mientras la categoría de la revelación se hace presente tanto en la construcción de una teoría del conocimiento, íntimamente vinculada a la filosofía del lenguaje, tanto como en el ámbito de la ética. Queremos dejar así de abiertos las nociones de las categorías de revelación y redención, para poder avanzar sin limitaciones provenientes de una definición precipitada. Se intenta llegar al lugar en la filosofía de Benjamin en el que la revelación y la redención colaboran en la fundación de la prohibición de la imagen, paradigma central de la teología inversa que posibilita una idea de justicia más allá de la esfera mítica del derecho. Como tal, la prohibición de la imagen continua actuando en la filosofía adorniana, completamente traspuesta a lo profano a la manera de una secularización radical (no-mezquina) de la terminología teológica. Es justamente su continuación en la filosofía de Theodor W. Adorno que muestra qué tan radicalmente Benjamin se aparta del pensamiento teológico tradicional, superándolo pero rescatando las experiencias que ha atesorado la religión en una especie de profanación de las mismas. Comenzaremos este capítulo con una mirada desde cerca a la importancia del principio de la revelación en su comprensión del lenguaje y subsecuentemente en su concepción del conocimiento, avanzando al principio de la redención y las consideraciones acerca de la justicia que comprende el complejo temático del mesianismo.

³⁰⁴ Véase Scholem, *Story of a Friendship*, p. 42.

La purificación mesiánica del lenguaje – el dispositivo de la Revelación

Stéphane Mosès, estudioso de la tradición literaria y filosófica germano-judía, rescata, apoyándose en Scholem, la revelación como categoría regulativa del pensamiento benjaminiano proveniente del campo teológico. Gerschom Scholem llegó a caracterizar el pensamiento de su amigo “como una teoría materialista de la revelación”³⁰⁵, aclarando que el objeto de esa teoría, la revelación, ya no aparece explícitamente como objeto. Se podría continuar esa intuición afirmando que entonces la idea de revelación en Benjamin no es *objeto* de su producción filosófica, sino que sirve de base para aquella. Vale la pena explorar esa intuición de fondo. Sin duda, más allá de que Benjamin se opusiera a la filosofía de la historia que legitima el historicismo, se opuso al fundamento epistemológico que la sostiene: una noción del conocimiento que supone una objetividad de los hechos y la posibilidad de conocerlos tales y cuales fueron. Benjamin al contrario comprende que lo accesible al conocimiento no son los hechos, sino su sentido – y ese sentido es, como ya lo sabían los alegoristas barrocos, irremediabilmente subjetivo.

La revisión que emprendió Benjamin de Kant, guiada por la lectura de Hermann Cohen, se realizó bajo la meta de rectificar algo que entendió como el error decisivo de la epistemología kantiana: éste residió, según Benjamin, en un concepto de experiencia relativamente vacío y tanto religiosamente como históricamente ciego. De eso se desprende una noción del conocimiento basado en un dualismo entre sujeto y objeto, en el que un individuo, un ego, recibe sensaciones del mundo exterior y en base a éstas, se forma una idea de este mundo. Lo que falta completamente en esa noción es la conciencia de la naturaleza lingüística del conocimiento. En el dispositivo de la revelación, de la idea de conocimiento propia de la tradición judía, encuentra una noción de conocimiento afín a esa comprensión³⁰⁶. Es menester mencionar el íntimo vínculo que resguarda la teología judía con la filosofía del lenguaje y traer a la mente qué tan profundo la misma teoría del conocimiento defendida por Benjamin se interrelaciona con el lenguaje³⁰⁷. Según Mosès, lo que le fascina a Benjamin de los textos sagrados es el modelo de conocimiento que propone: “un modelo metafísico de

³⁰⁵ Scholem, *Los nombres secretos*, p. 44.

³⁰⁶ Eiland, Howard; Jennings, Michael W.: *Walter Benjamin – A critical life*. The Belknap Press, Cambridge 2014, pp. 95-120.

³⁰⁷ Scholem, *Nombres Secretos*, p. 41.

conocimiento que se basa en la función fundamental del lenguaje”³⁰⁸. Tratándose la Biblia de una exposición de la historia del ser humano, lo que Benjamin encuentra ahí no es tanto la descripción de la historia humana como historia providencial, sino la premisa de que la historia humana es la historia del humano como ser que (se) conoce. Indudablemente, el acceso de Benjamin a esta tradición de conocimiento que pone el lenguaje en el centro de la filosofía, fue mediado por su dedicación al pensamiento del romanticismo temprano: Friedrich Schlegel, figura alrededor de la cual gira su disertación sobre el concepto de crítica de arte, ya había declarado la magia del lenguaje como el *Arkanum* (máximo secreto) de la filosofía. Schlegel inicia la apropiación secularizante de los teoremas y la terminología de la mística del lenguaje, y se puede comprender, siguiendo una propuesta de Winfried Menninghaus, el pensamiento de Benjamin como una continuación de una tal apropiación salvadora de la mística del lenguaje para el ámbito de lo profano. El lugar textual que se ofrece para un análisis de este programa son los escritos tempranos acerca del lenguaje y la traducción que Benjamin formuló en una etapa temprana de su producción. Cabe señalar que estos tempranos ensayos fueron producidos sin consideración de una posible publicación. Esto explica, hasta cierto punto, el lenguaje esotérico empleado por Benjamin en estos textos: solo algunos amigos cercanos y muy selectos tuvieron acceso a ellos.

El ensayo temprano *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, basado en una exégesis de los primeros capítulos de Génesis, construye una teoría del conocimiento introduciendo como base la idea de que la naturaleza de todas las cosas en el mundo es expresarse en el lenguaje, teniendo al lenguaje como un lugar en el que todas las cosas, tanto naturales como sociales, tienen participación³⁰⁹. Pone de relieve el lugar central que la narrativa bíblica de la Creación concede a la génesis del lenguaje, narración de la cual Benjamin se apropia – reinterpretándola. Seguimos aquí a grandes rasgos al lucido análisis que llevó a cabo Stéphane Mosès del escrito benjaminiano sobre el lenguaje, considerando simultáneamente la noción de la magia del lenguaje como expresión inmediata que Winfried Menninghaus puso de relieve de manera magistral en su *Theorie der Sprachmagie*.

La Biblia conoce tres estadios del génesis del lenguaje, que se presentan como una historia de la decadencia de este. En el primer estadio, la palabra divina aparece como

³⁰⁸ Mosès, *Angel of History*, p. 70.

³⁰⁹ Véase Benjamin, *Sobre el lenguaje*.

creadora, es decir, el lenguaje coincide con las cosas reales que designa. Todavía no se puede hablar de una dualidad de la cosa y la palabra – nos las tenemos que ver con un lenguaje antes de su escisión semántica. El lenguaje es creador, dice Stéphane Mosès, y yo añadiría que creador y creación son indistinguibles en ese estadio. El acceso del humano al lenguaje no existe o no es relevante. En el segundo estadio, Adán nombra a los animales. “Ese acto de nombrar establece el lenguaje original del humano, perdido hoy en día, pero cuyos ecos todavía pueden ser escuchados por nosotros a través de la función simbólica, es decir, poética, del lenguaje. Lo que los caracteriza es el acuerdo perfecto de la palabra y la cosa que designa. En ese estadio, lenguaje y cosas no siguen siendo idénticos, pero hay una especie de armonía preestablecida entre ellos: la realidad es enteramente transparente en el lenguaje, con una precisión casi milagrosa, el lenguaje se une a la esencia misma de la realidad”³¹⁰. El tercer estadio se resume en la caída de la humanidad en un mero balbuceo, la degradación del lenguaje en un mero instrumento de la comunicación. Benjamin, como anticipa en las consideraciones que preceden a la exégesis bíblica, se opone fuertemente a las teorías del lenguaje que perciben a este como un medio de comunicación y olvidan que el contenido espiritual que se comunica en él tiene que ser distinto a este último. Insiste que “es fundamental entender que dicha entidad espiritual [*Sprachwesen*] se comunica en el lenguaje, y no por medio del lenguaje”³¹¹. Esa confusión amenaza a las filosofías del lenguaje y a la teoría del conocimiento, en analogía a la decadencia bíblica y a la caída en un lenguaje instrumental, con la confusión arbitraria entre el concepto y la cosa donde tal armonía ya no existe.

Menninghaus ha especificado en torno a esta entidad espiritual o esencia espiritual de las cosas que equivale a la esencia lingüística de las cosas (*das Sprachwesen der Dinge*). Se trata no de un contenido, sino de un principio formativo que se realiza en el habla. Añade que las premisas metafísicas que sostienen una noción así son cuatro: primero, que hay una esencia espiritual de todas las cosas y sucesos; segundo, que esa esencia se comunica inmediatamente en su expresión; tercero, que todos los valores expresivos de esta índole se puede comprender como lenguaje y cuarto, que el lenguaje es esta esencia espiritual inseparable de su manifestación. Menninghaus constata, acertadamente, una analogía entre

³¹⁰ Mosès, *Angel of History*, p. 71.

³¹¹ Benjamin, *Sobre el lenguaje*, p. 61.

este principio formativo como expresión de una esencia lingüística que propone Benjamin y la determinación de Wilhelm von Humboldt de la “fuerza formativa del lenguaje” o la “forma interior del lenguaje” como contenido auténtico del lenguaje.³¹² Mientras a Humboldt le sirvieron los lenguajes nacionales como ejemplo paradigmático de este principio, a Benjamin le interesó esta transcendencia de contenido como principio del lenguaje en general.

Lo que comprende este principio tal vez se vuelve más claro teniendo presente los elementos de la formación del lenguaje que implican justamente esta diferencia entre lo que se comunica *con* el lenguaje (*contenido*) y lo que se comunica *en* el lenguaje (*expresión*). El elemento lingüístico en el que se manifiesta esa diferencia de manera más obvia, es el tono: el tono irónico, por ejemplo, expresa justamente lo contrario al contenido que comunica. De manera más compleja, el elemento del estilo subraya esta diferencia: el estilo marca, para Benjamin, la signatura de una cosmovisión particular; como tal, desarrolla cualidades relacionadas a la posición de sentido (*bedeutungssetzend*). Estas cualidades del estilo no se tienen que estudiar de manera psicológica porque no pertenecen a un autor individual, sino de manera “fisiológica” – el estilo es “expresión e iniciador de una comunicación entre producción artística y experiencia histórica”³¹³. El tercer elemento lingüístico que marca la diferencia entre contenido del lenguaje y expresión en el lenguaje es la forma lingüística como elemento formativo de la estructuración del lenguaje. Ejemplo prototípico para una forma lingüística es la alegoría, que preocupó a Benjamin desde el *Trauerspielbuch* hasta sus escritos sobre Baudelaire. La alegoría puede influir en el estilo de manera distinta, pero en estos dos cuerpos textuales es la fuerza dominante de formación de estilo. Como ya se tocó el tema de la alegoría en el capítulo 1, por el momento será suficiente resaltar lo siguiente: Benjamin no se interesa tanto por los significados en cada caso ni por el procedimiento formal de la alegoría, sino pregunta por la *idea* de esta fuerza formativa de estilo. Como bien destaca Menninghaus, “(re-)construye, más bien, el “contenido” [*Gehalt*] que el modo de significación alegórica expresa en sí mismo [*an sich selbst*]. Así puede por ejemplo en la teoría de Benjamin –para enfatizar la diferencia particularmente– una alegoría que significa alegría (contenido verbal) simultáneamente ‘como tal’ expresar luto (‘esencia

³¹² Véase Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 12.

³¹³ Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 14.

espiritual’).”³¹⁴ El meollo de la teoría del lenguaje propuesta aquí es la relevancia del momento no-significativo del lenguaje. Este elemento, por lo regular, es un elemento casi olvidado en el lenguaje cotidiano. En todo caso, su lugar en la jerarquía de los elementos lingüísticos es bajo. Excepción sería el lenguaje como se muestra en las obras de arte: aquí el papel de los momentos no-significativos del lenguaje es dominante. Para Benjamin se trata, entonces, de rescatar un uso del lenguaje desprendiéndolo de los contenidos verbales. No se realiza en el intercambio de contenidos predicativos y fijos, sino de un proceso no-predicativo de presentación y entendimiento. La semántica primaria es solo el almacén para este uso del lenguaje que Benjamin denomina como “mágico”.³¹⁵ Para sus estudios de esta experiencia lingüística mágica, se sirve también del discurso místico sobre ella, sin que sus propias afirmaciones merecieran ser denominadas como místicas. Más bien, persigue la huella de las experiencias en torno a la inmediatez expresiva del lenguaje tal como está contenida en los discursos místicos sobre el lenguaje. Quiere, en ese sentido, decostrar las figuras de reflexión lingüística transmitidas en esos discursos, y desenterrar la razón no-mística contenida en ellos.³¹⁶ La magia del lenguaje ya constituyó un topos central para la filosofía del lenguaje de los románticos, pero a diferencia de ellos, Benjamin logra transformar ese topos en un concepto de la filosofía del lenguaje mediante una dialéctica que les fue ajena a los románticos: parafraseando a Menninghaus, esa dialéctica consiste en penetrar lo secreto con lo cotidiano y viceversa, de tal manera que se profana lo secreto reencontrándolo en lo cotidiano, y reconoce lo cotidiano como impenetrable y secreto. Para que quede más claro: a diferencia de los románticos, Benjamin sabe que enfatizar de manera patética el lado enigmático de lo enigmático no será suficiente.³¹⁷

Estas reflexiones nos han acercado a una determinación más precisa de la categoría de la revelación. Se conecta, como hemos visto, con la experiencia que en el lenguaje se manifiesta una fuerza no-comunicativa que trasciende los contenidos verbales. En la pronunciación se manifiesta algo impronunciable, de manera inmediata o mágica. Comprendemos la revelación, siguiendo a Menninghaus, como el reflejo de tal

³¹⁴ Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 15.

³¹⁵ Véase Menninghaus, *Sprachmagie*, pp. 15-16.

³¹⁶ Véase loc. cit.

³¹⁷ Véase loc. cit.

experiencia.³¹⁸ Hay que poner bastante atención en ese reflejo, sin entenderlo como teologización. Más bien, se trata de una restitución de las experiencias con el lenguaje que se esconden bajo la autoridad religiosa: “Porque el mostrarse de algo indecible –justo: ‘revelación’– ya no es (...) prueba de lo divino, sino una calidad expresiva de todo hablar”³¹⁹.

Hemos visto, entonces, que la autoridad de los textos sagrados que nos sirvió como primera puerta de acceso a la categoría de revelación solamente se funda en la fuerza – bastante cotidiana –de su lenguaje, o más bien, de todo lenguaje: su capacidad de expresar inmediatamente algo trascendente del contenido que transporta. El giro herético que Benjamin le da a esta comprensión lo lleva a una crítica de la teología como gramática, no tan lejana a la que Johann Georg Hamann inició en el siglo XVIII en sus disputas con Immanuel Kant y Moses Mendelssohn. Hamann suponía que a través de la forma del habla se revela un contenido invisible de una cosa. La forma del habla tiene una cara interior, un lado no-significativo, y se trata de interpretar esa cara interior. Compara, y ahí está otro paralelo con un interés un tanto enigmático de Benjamin, esa interpretación con la interpretación de la fisionomía: los elementos fisionómicos del lenguaje son sus elementos no-instrumentales. Para evitar malentendidos, debe indicarse aquí que este debate no debe entenderse etimológicamente: “También un lenguaje que solo se compone de elementos arbitrarios puede, de acuerdo a esta teoría, realizar una expresión en el contexto específico del habla en cada caso, hacia el cual sus elementos no se relacionan como medios (*Mittel*), sino como ‘medio’ (*Medium*). El análisis de Benjamin del *Trauerspiel* barroco, el desciframiento de la ‘expresión’ no-arbitraria de la arbitrariedad alegórica como tal, es, por así decirlo, un paradigma canónico de esa teoría”³²⁰.

En 1921, Benjamin desarrolló y profundizó un problema ya tratado en el ensayo *Sobre el lenguaje divino y el lenguaje de los humanos*: el problema de la traducción. Elaborando y reformulando los teoremas centrales presentados en el texto anterior, produjo un espléndido ensayo titulado *La tarea del traductor*. Su punto de partida es la elaboración de la relación entre el original y la traducción como una relación de la vida. Hay que aclarar que por vida no se entiende aquí la fisiología orgánica, sino más bien aquello en lo que hay historia [*von dem es Geschichte gibt*]. Filosóficamente, demanda Benjamin, se debe de

³¹⁸ Véase Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 21.

³¹⁹ Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 22.

³²⁰ Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 27.

entender la vida orgánica desde el contexto más general de la vida histórica. Esto aplica de la siguiente manera a la relación entre original y traducción: “Tal como las expresiones de la vida se relacionen de la manera más íntima con lo vivo sin que significasen algo por este, de esa manera la traducción se desprende del original.”³²¹ La traducción se realiza como un continuar viviendo del original, garantiza su supervivencia, permite que su vida se desdoble de manera actual. Esta vida de la traducción es caracterizada provisoriamente por ser “extraña y alta” [*eigentümlich und hoch*], y a eso corresponde su utilidad extraña y alta. Esta curiosa determinación de la utilidad [*Zweckmäßigkeit*] de la vida se aclara después: la utilidad de los fenómenos de la vida se describe como útil no para la vida en general, “sino para la expresión de su esencia, para la presentación de su significado.”³²² De esta manera, la traducción es útil o conveniente para la expresión de la relación más íntima de los lenguajes entre sí: “Ella misma no puede de ninguna manera revelar, de ninguna manera realizar esta relación escondida, pero la puede presentar, realizándola a manera de germen, intensiva.”³²³ Esta relación escondida y más íntima entre los lenguajes consiste en una convergencia extraña: los lenguajes se parecen uno al otro en lo que quieren decir.³²⁴ Ahora, ¿qué es esto lo que quieren expresar todos los lenguajes en su totalidad? De lo que dijimos anteriormente queda claro que Benjamin lo considera imposible “revelarlo” – aquí la palabra “revelar” parece tener un significado sinónimo a “realizar”. Está escondido y debe de quedarse escondido, no es accesible de manera inmediata. Parece estar gravado con un tabú, o, más bien, con una prohibición de imagen, que solamente permite acceso de manera indirecta; permite una realización intensiva, anticipadora, y no extensiva, inmediata. La comparación con la prohibición de imágenes no parece ser demasiado exagerada, si se tienen en cuenta las consideraciones hechas por Benjamin subsecuentemente: consideraciones que considera análogas a las que la epistemología tiene que comprobar la imposibilidad de la teoría de la representación [*Abbildtheorie*]: Tal como no hay objetividad en el conocimiento, la traducción no debe aspirar a parecerse al original; precisamente, porque el original se transforma y cambia en su supervivencia.³²⁵ Intentar fijarlo en una especie de copia,

³²¹ Benjamin, Walter. *Die Aufgabe des Übersetzers*. En: Benjamin, Walter: *Illuminationen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, p. 51.

³²² Benjamin, *Aufgabe*, p. 52.

³²³ Benjamin, *Aufgabe*, p. 53.

³²⁴ Véase Benjamin, *Aufgabe*, p. 53.

³²⁵ Véase Benjamin, *Aufgabe*, p. 53.

cosificaría la esencia del original en una substancia eterna e inamovible. Esto clausuraría su vida, imposibilitaría su continuar viviendo – Benjamin se opone a hipostasear prematuramente la autonomía del original, su identidad consigo misma, que justamente no existe en esta esfera superior a la que es elevada por la traducción: “En los lenguajes particulares, no complementados, precisamente nunca se encuentra su significado en relativa autonomía como en las palabras y frases particulares, sino más bien está cambiando constantemente, hasta que pueda salir de todas estas maneras de significar el lenguaje puro. Hasta entonces se mantiene escondido en el lenguaje. Pero si estos crecen de esta manera hasta el fin mesiánico de su historia, entonces es la traducción que se enciende en el eterno continuar viviendo de las obras y en el infinito reanimarse de los lenguajes para hacer una y otra vez la prueba de este crecimiento sagrado de los lenguajes: qué tanto su escondido se distancia de la revelación, que tan presente se puede hacer en el conocimiento de esta distancia.”³²⁶ Tenemos una respuesta provisoria a la pregunta hecha anteriormente: lo que todos los lenguajes en su totalidad quieren decir, es el lenguaje puro – el lenguaje purificado de toda instrumentalidad, expresión de la esencia espiritual de la vida. Pero este lenguaje puro se queda escondido, y su realización extensiva queda pospuesta al “fin mesiánico de su historia”. La traducción, si bien eleva a los lenguajes a la esfera superior de su “sagrado crecimiento”, tampoco puede realizar el lenguaje puro; no puede suspender el abismo entre lo escondido y lo revelado, pero puede actualizar la sobrevivencia de las obras y del lenguaje – es decir, de la vida espiritual. La traducción apunta a un estadio del lenguaje en el que la extrañeza entre los lenguajes particulares queda suspendida, pero no es deseable poner este estadio como meta. Este estadio es uno de cumplimiento y de realización, un estadio en el que los lenguajes no se son extrañas: tal como lo fueron, según la narrativa bíblica, antes de la confusión lingüística de la Torre de Babel. No se puede forzar la llegada de este estadio, y sería absurdo que una traducción se lo pusiera como meta. Sin embargo, el trabajo del traductor está inspirado por ese sueño que se mantiene escondido de manera intensiva en todas las traducciones particulares. En el suelo de las traducciones que buscan otra cosa que la reproducción de significados brotan los gérmenes del lenguaje puro.

Como ya se dejó entrever en lo dicho, el lugar de la traducción de un lenguaje a otro, situado en las rupturas entre ellos, es el lugar predestinado para revelar las dimensiones

³²⁶ Benjamin, *Aufgabe*, p. 55.

expresivas no-instrumentales del lenguaje. Ese sobrante o excedente que resta aun si se traduce los contenidos instrumentales de un lenguaje hacia otro, es tematizado por Benjamin como la diferencia entre lo significado (*das Gemeinte*) y la manera de significar (*Art des Meinens*). En ese sentido, el ensayo *La tarea del traductor* coloca en el centro de la problematización la reflexión acerca de las fuerzas formativas del lenguaje; de manera radicalizada, porque ahora se ponen estas fuerzas formativas en oposición a las fuerzas destinadas a transportar significados. La tarea del traductor consistiría, según la idea temprana de traducción presentada en este ensayo, en una especie de mimesis hacia la forma de significar, mientras se toca lo significado de manera solamente efímera. Por lo tanto, la traducción debe buscar una similitud de un idioma a otro, que se encuentra fuera de una similitud histórica como la que es garantizada por una ascendencia compartida, es decir, por la pertenencia a la misma familia lingüística. La similitud meta-histórica de todos los lenguajes entre ellos consiste, según Benjamin, en el hecho “que en cada uno de ellos como un todo en cada caso se significa uno y lo mismo, que sin embargo no es accesible a ninguno de ellos, sino solamente en la totalidad de sus intenciones que se están complementando mutuamente: el lenguaje puro.”³²⁷ Parece que, al hablar de un lenguaje puro en vez de un lenguaje divino, *La tarea del traductor*, se haya alejado de la terminología teológica. Las referencias bíblicas explícitas al estado creacional, el pecado original han hecho lugar a consideraciones epistemológicas y ontológicas que pueden arreglárselas sin la instancia de Dios. Pero este giro sigue el camino de la peculiar secularización de Benjamín. Como Schlegel había secularizado a Dios –el absoluto– en el medio de reflexión, de la interconectividad de todo lo espiritual, Benjamin lo seculariza en el medio del lenguaje. Pero no se olvida, como le reprocha a Schlegel³²⁸, de secularizar también el mecanismo que previene su mistificación: la prohibición de la imagen. La instancia totalizante no puede ser representada como una entidad eterna e inamovible, y mucho menos como un ego.³²⁹ Eso terminaría en la idolatría y en la recaída en misticismo. Su llegada, su actualización, queda

³²⁷ Benjamin, *Aufgabe*, p. 57.

³²⁸ Véase Benjamin, Walter. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973: 39-45. En este lugar destaca una tendencia particular de Schlegel hacia lo positivo que fija en el intento de querer captar el sistema absolutamente. Ese intento, según Benjamin, tiene que fracasar necesariamente y terminar en una especie de misticismo.

³²⁹ Véase Benjamin, *Kunstkritik*, 43-45; la problemática de querer concebir el sistema en analogía a un Yo se aborda en la discusión de la reflexión y el poner en Fichte, en las pp. 14-20.

postpuesta hacia el fin mesiánico de la historia, y aquí se empieza a dejar entrever la íntima conexión entre mesianismo y prohibición de la imagen. Lejos de haberse distanciado de una terminología teológica, la teología se refugió en el ambiente de los lenguajes profanos de otra manera, incluso, reintegra motivos nuevos proveniente del discurso místico sobre el lenguaje. Benjamin construye la contribución de las traducciones singulares hacia la constitución de un lenguaje puro en analogía al motivo cabalístico de la rotura de los vasos: todo habla se concibe como un fragmento, la traducción ensambla estos fragmentos con la intención a llegar a una totalidad meta-lingüística. Como las chispas divinas dispersas por el mundo se tienen que reunir para redimir el mundo, la traducción que concibe Benjamin reúne y ensambla los fragmentos de los lenguajes particulares para acercarse al lenguaje puro o verdadero. A través de la relación mutua de los lenguajes individuales trasluce un lenguaje puro: “Pero este es aquél (...) en el cual los lenguajes mismos concuerdan, complementados y reconciliados en la forma de significar.”³³⁰

Hacia el final del ensayo, Benjamin explicita la respuesta a la pregunta planteada en el título: “Redimir en el lenguaje propio este lenguaje puro que está conjurado en el lenguaje ajeno, liberar en la adaptación el que está atrapado en la obra, es la tarea del traductor.”³³¹ Queda ya claramente señalada, en este ensayo relativamente temprano, la interconexión entre la revelación y la redención, y la relevancia de ambas categorías en lo profano. La tarea del traductor es redimir y liberar el lenguaje puro, o en otras palabras, purificar el lenguaje. El significado es, en este contexto, solamente una especie de portador para la forma de significar. Cada traducción solo puede perfilar la forma de significar a través de un vehículo semiótico, y en la concepción de Benjamin es la literalidad la que más fácilmente puede lograr esa tarea. Considera que el elemento orginial (*Urelement*) de la traducción es la palabra, no la frase. Describe la oración y su sintaxis como un "muro frente al lenguaje"³³², pero la palabra como la arcada. El énfasis en la palabra está hecho con la intención de hacer experimentable de manera prismática las intenciones específicas hacia el lenguaje: todas las singularidades del lenguaje se tratan de tal modo como si fuera presente, dentro de ellas, la totalidad. Se podría describir también como una intención monadológica, afirmación que todavía discutiremos más adelante a profundidad.

³³⁰ Benjamin, *Sobre el lenguaje*, p. 57.

³³¹ Benjamin, *Sobre el lenguaje*, p. 60.

³³² Benjamin, *Illuminationen*, p. 59.

*El ángel y el mesías. Sobre el dispositivo de la
redención en la noción del tiempo histórico*

Stéphane Mosès ve en la pregunta por la noción de la historia el motivo principal que le da coherencia interna a la obra de Benjamin. El problema de cómo el pasado se convierte en historia, es decir, cómo una serie de eventos caóticos se puede convertir en una narración inteligible, lo ha ocupado durante toda su vida intelectual. En esa manera de problematizar a la historia se nota la concepción de la misma como un discurso, creado por el historiador. Benjamin ve esa transformación del pasado en un discurso inteligible, así lo pone Mosès, como una función del presente mismo del historiador, es decir del tiempo y el lugar desde donde escribe la historia: “De los dos objetivos clásicos de la historiografía –reconstituir el pasado e interpretarlo– él siempre prefirió el segundo”³³³. A partir de ese problema, podemos tender un arco de tensión desde los escritos tempranos, como lo es, por ejemplo, *La vida de los estudiantes*, hasta los temas que lo preocupan al final de su vida, por ejemplo las paradigmáticas tesis *Sobre el concepto de historia*. El hilo negro que guía las consideraciones hechas por Benjamin acerca del problema de la historia es, por un lado, el rechazo del historicismo como método historiográfico prevaleciente en esos años y, por otro lado, una búsqueda por una concepción alternativa de la historia. Ese rechazo del historicismo por parte de Benjamin se dirige en contra de la epistemología fundante de este paradigma que podemos clasificar, con Mosès, como un positivismo riguroso que toma prestado sus axiomas metodológicas de la ciencias naturales: hipostasia la objetividad de los hechos históricos y pretende extraer leyes universales de datos acumulados. Podemos añadir que, siguiendo esas supuestas leyes también se permite pronosticar el futuro. Evidentemente, una aplicación de un método proveniente de las ciencias naturales choca con la concepción benjaminiana de la historia como un discurso producido por la sociedad humana. Más allá de eso, la crítica al historicismo se motiva por la filosofía de la historia que le sirve de base a éste. Con motivo de aclarar algunos ejes del debate acerca de la secularización habíamos señalado ya que hay muchas razones para concebir la filosofía de la historia hegemónica

³³³ Mosès, *The Angel*, p. 65.

como escatología secularizada de manera mezquina. Está asociada con una noción de tiempo que, aunque sea considerada la más natural, no es de ninguna manera natural. “El historicismo”, explica Mosès acudiendo a un campo semántico distinto, “concebía el tiempo histórico en los términos del modelo del tiempo físico, más precisamente en los de la mecánica newtoniana, es decir, como un medio tanto continuo como lineal donde una serie infinita de causas y efectos se puede desenvolver ininterrumpidamente”³³⁴. Benjamin parte de una concepción del tiempo completamente distinta, y para entender esa concepción es menester considerar la categoría teológica de la redención.

Retomando a Michael Löwy podemos recordar que la aparición del concepto de “redención” en la obra de Benjamin proviene de sus lecturas de juventud del filósofo y teólogo judío Franz Rosenzweig.³³⁵ Teniendo en mente las consideraciones rosenzweigianas acerca de una concepción judía del tiempo contrapuesta a la concepción lineal del cristianismo, secularizada en la filosofía de la Ilustración, podemos constatar que la categoría de la redención tiene que ver con una dimensión temporal que ha sido descuidada o incluso negada por la filosofía de la historia hegemónica: Benjamin sabe que el presente contiene dos dimensiones históricas— la historia real, la que ha llegado a ser, y la historia potencial, la que quiso ser y se malogró. La redención en el campo de la historia sería así el encuentro entre pasado y presente, pero no con cualquier pasado, sino entre el presente y el pasado de los vencidos. Benjamin ha llamado ese encuentro, en las tesis sobre el concepto de la historia, la “cita secreta” (*geheime Verabredung*) o la débil fuerza mesiánica (mientras la moda sería la cita [Zitat] del pasado vencedor).³³⁶

Retomamos así la pregunta benjaminiana por el papel del historiador y la problematización necesaria de las categorías históricas. La podemos resumir, en el aspecto metodológico, en la pregunta de cómo se puede conocer a la historia, y en el aspecto metafísico, en la decisión por el tipo de historia que queremos escribir. Recurriendo nuevamente a una formulación de Stéphane Mosès, podemos decir que se trata de elegir un

³³⁴ Mosès, *Angel of History*, p. 67.

³³⁵ También Howard Eiland y Michael Jennings, en su biografía intelectual de Benjamin, testifican su fascinación temprana con la obra de Rosenzweig, principalmente con su libro *La estrella de la redención* así como con la filosofía de la religión de Hermann Cohen. Por el periodo de tiempo que trabajaba en el *Trauerspielbuch*, se sintió fascinado por intelectuales judíos místicos como Erich Gutkind, con quién estudió hebreo, y Oscar Goldberg, cuyo personaje dictatorial y aire mágico Thomas Mann retomó en su novela *Dr. Faustus* (Eiland/Jennings, *A Critical Life*, pp. 90-135).

³³⁶ Benjamin, *Tesis sobre la Historia*, pp. 19-20 y 29[tesis III+XIV].

paradigma historiográfico en el sentido de un modelo de inteligibilidad. Mosès propone que Benjamin ha dado distintas respuestas a esa pregunta en el transcurso de su vida: identifica que en su obra temprana optó por el paradigma teológico de la historia; después, principalmente en los años de interés por el arte romántico y el arte barroco, para el paradigma estético de la historia, y en su obra tardía para el paradigma político; dentro de esa categorización cabe la noción que la emergencia de un nuevo paradigma en el pensamiento de Benjamin no significa la abolición de los paradigmas anteriores. Stéphane Mosès prefiere hablar aquí, en vez de evolución, de una estratificación de su pensamiento: opina que Benjamin no rompe con los estratos anteriores sino más bien los reordena como elementos contenidos en ellos³³⁷. Aunque Mosès no lo pone en esos términos, esta afirmación coincide con la premisa de nuestra investigación: que la teología se haya transpuesta hacia el ámbito de lo profano. La categorización emprendida por Mosès es, sin duda, sugerente, no obstante queremos enfatizar aquí el hecho de que no son modelos contradictorios y queremos estudiar de qué manera la inspiración teológica persiste, aunque en muchos textos de manera completamente cifrada, en toda la obra de Benjamin.

El historiador, según Benjamin, ‘sabe’ o al menos debe de saber de lo no acontecido del pasado, de sus potenciales frustrados, y recurre así a una propuesta del judaísmo que se opone a las percepciones míticas de la convivencia humana. El mito concibe la historia humana como historia natural, como algo inmanente e regido por el destino. En tanto que paradigma historiográfico, el historicismo se presenta así como una concepción mítica de la historia humana. Transpone el principio de causalidad desde el mundo de la naturaleza al mundo humano, procedimiento que necesariamente lleva a la creencia de que se pueda deducir del conocimiento histórico acerca del pasado un conocimiento del futuro. Al mismo tiempo, explica Mosès, lleva a instalar la reconstrucción del pasado como la meta principal del historiador de tipo historicista, en el sentido de registrar la suma de las condiciones que lo hicieron posible. La creencia en la objetividad del conocimiento, ya tematizada en el ensayo sobre la traducción, deviene la creencia en la objetividad de los hechos históricos en el historicismo. Esa totalidad de determinaciones aporta la explicación del objeto histórico y desde el punto de vista del historicismo, constituye la “verdad” del objeto histórico – anulando así el sujeto, en ese caso, del historiador que cumple un papel esencial en la

³³⁷ Mosès, *Angel of History*, pp. 67-70.

constitución de la historia. Pero no solamente se anula el sujeto individual que escribe la historia, se anula también la conciencia de que su trabajo conceptual, el cual se lleva a cabo en el ámbito virtual del conocimiento, es, esencialmente, situado en el medio del lenguaje. Todo esto se debe al hecho de que la teoría de la representación en la cognición se ha colado en el pensamiento historiográfico. El relativismo y el determinismo histórico se dan así la mano dentro del paradigma historicista. Ese determinismo es fatal también para la concepción del futuro que el historicismo construye: “Por lo menos, al basarse en la observación del progreso realizado por la humanidad hasta el momento, se puede sacar la conclusión de que este progreso está destinado a continuar”³³⁸.

El futuro es de crucial importancia para la constitución de la historia como la defiende Benjamin, pero no en el marco de un pensamiento progresista que manda al historiador a aprender las “lecciones” del pasado para crear un futuro mejor, ni para –en base de la acumulación de datos –predecir el futuro. En un apéndice a las tesis sobre el concepto de la historia, Benjamin nos recuerda que a los judíos les era prohibido predecir el futuro y que la Torá prescribía más bien la conmemoración, desencantando al futuro. Se tiene que desmitificar la idea del futuro como un tiempo que se desdobra a partir de determinaciones, ya sean estas concebidas como leyes naturales o como el destino. Esa visión de la historia, compartida tanto por el mito como por la ideología del progreso, ignora la posibilidad de un cambio radical en el proceso histórico. En cambio, la noción de Benjamin, inspirada en la concepción del tiempo propia del judaísmo, permite la noción de novedad absoluta: “[p]ero no por eso [por el desencantamiento del futuro] se convertía el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo había sido, en él, la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”³³⁹. La llegada del Mesías no se puede predecir deduciendo ésta por leyes históricas, pero la espera yace en cada minuto. La redención, la entrada del Mesías, es así no la meta de un progreso paulatino en la historia de la humanidad, sino es la irrupción de esta y la venida de una situación radicalmente distinta al *status quo*.

El historiador, según Benjamin, tiene entonces que cumplir el papel de evocar los elementos en los procesos históricos que pusieron en cuestión el estado de las cosas. En el papel del materialista histórico que concibe Benjamin, resuena la teología política

³³⁸ Mosès, *Angel of History*, p. 68.

³³⁹ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, apéndice B, p. 153

rosenzweigiana, pero se enfatiza el papel de la actividad humana en la realización de un cambio radical en el mundo.³⁴⁰ Emmanuel Taub, en su obra sobre la historicidad de la concepción mesiánica en el judaísmo, opina que “si en Rosenzweig la teología política se ubica del lado que va de lo político a lo teológico a través de la potencia mesiánica, en cambio veremos que en Benjamin el pasaje es al reverso: de lo teológico a lo político a través de la potencia mesiánica ‘(-)’. ”³⁴¹ La redención se convierte así en una tarea por realizar: la redención “que mira desde el cielo al mundo pero que sólo a través de la labor en el mundo puede encontrar su cumplimiento”³⁴². Nuevamente, no se “realiza” la tarea del mesías directamente, sino se preparan las condiciones para su llegada, análogamente a la manera en la que la traducción puede anticipar, pero nunca cumplir, la redención de los lenguajes en el lenguaje puro.

En debate sobre ese vuelco del concepto de redención desde la teología a la política queremos continuar analizando la tensión entre las figuras del ángel y del Mesías que se produce en las tesis sobre la historia que Gershom Scholem ha sometido a un minucioso análisis a la luz de la teología judía, tomando en cuenta el lugar que ocupaba la figura del ángel en el pensamiento de su amigo. La discusión producida en las tesis de la historia de Benjamin, afirma Scholem acertadamente, “es mucho más tributaria de la teología, a la que se refiere con tanto énfasis, de lo que querrían sus actuales lectores ‘marxistas’”³⁴³. Scholem recuerda el papel importante que tenían para su amigo sus tempranos conversaciones sobre mística judía, angeología y demonología y el profundo impacto que constituyó para Benjamin el encuentro con el cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee que adquirió en 1921 y

³⁴⁰ Acerca de las distintas nociones del mesías en el judaísmo con respecto a su papel como iniciador o consumidor de la redención, véase Jacobson: “The Messiah consummating the messianic process as a conceptual tradition can be seen in many different sources, periods, and schools of thought in Judaism. Whether in Sefer Zerubbabel, which features a Messiah consummating redemption in an ultimate battle, or in the ‘Treatise on the Left Emanation’ of Jacob Ha’Kohen, in which the Messiah is featured as a warrior set to extinguish the satanic embodiment of evil, the Messiah stands alone in the task of redemption. In both apocalyptic dramas the Messiah enters as hero, Satan naturally as his opponent, and history the stage upon which the plot unfolds. No particular role is attributed to humanity in these two early narratives of redemptive activity. In either form the Messiah ‘completes all historical occurrence’ in solo. His actions are not dependent on worldly activity but concentrated purely on conquering evil” (24). Ocurre una transformación radical del mesianismo en la Cábala de Isaac Luria: ahora, la humanidad juega un papel activo en su propia redención y aun en la redención de Dios mismo. Jacobson opina que Benjamin alude a ambas ideas, sosteniendo que se quedan como posiciones no resueltas en su pensamiento. .

³⁴¹ Taub, Emmanuel. *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*. Colección Biblioteca de la Filosofía Venidera, Buenos Aires 2013, p. 319.

³⁴² Taub, *Mesianismo y redención*, p. 343.

³⁴³ Scholem, *Los nombres secretos*, p. 96.

que le siguió inspirando en sus escritos hasta los últimos días de su vida. Scholem resalta el elemento hebreo de la figura del Ángel que le interesa a Benjamin: el elemento del mensajero, elemento que se ha perdido en otros recursos literarios a la figura del Ángel. A Benjamin le había interesado particularmente “el tema talmúdico del nacimiento y la muerte de los ángeles ante Dios”³⁴⁴(estos ángeles solo viven un instante en el que cantan su alabanza a Dios) junto a la concepción judía del ángel personal, figura que representa un Yo alternativo y secreto que acompaña al Yo terrenal.

Años antes de la concepción de las tesis de la historia, Benjamin había escrito un fragmento autobiográfico muy corto con el nombre *Agaesilaus Santander*, escrito en el que retrata a una especie de *Alter Ego* suyo en la persona de un ángel. Aunque no haga referencia explícita al cuadro de Klee, la coincidencia de la redacción de este escrito con el momento de adquisición del cuadro deja concluir que se inspira en el cuadro de Klee; además, se alimenta de concepciones místicas de la tradición judía. Pero volvamos a las tesis sobre la historia. En la imagen que presenta en las tesis, Benjamin ha reconocido en el ángel de Klee una figura situada entre pasado y futuro: el Ángel de la historia. La imagen está construida invocando a la pintura de Klee visualmente, pero literariamente hace recurso al poema *Gruss vom Angelus* que Scholem le había dedicado años antes y que le precede como epígrafe a la tesis en cuestión. El verso –“Con gusto vuelvo atrás”– le permite a Benjamin introducir una dimensión temporal y de movimiento en la imagen estática. Con respecto a esa falta de concordancia entre la imagen que inspira la tesis y la descripción en las tesis queda por notar, como bien lo señala Nora Rabotnikoff, que Benjamin esquiva por completo los rasgos futuristas del ángel y su parentesco con una máquina; en vez de eso, invoca una imagen en el lector que remite más bien a los grabados alegóricos barrocos³⁴⁵. Esta observación sugerente permite la siguiente interpretación: Benjamin parece superponer dos imágenes como dos posibles ángeles de la historia, distintos entre sí según sus posibilidades de acción. El ángel melancólico –proto-barroco– representado en *Melancolía I* de Dürer y el nuevo ángel de Paul Klee. En la imagen que construye Benjamin en su texto, hay una tempestad que sopla desde el paraíso que le impide al ángel detenerse y cumplir su tarea –la de revivir

³⁴⁴ Scholem, *Los nombres secretos*, p. 97.

³⁴⁵ Rabotnikoff Maskivker, Nora : *El ángel de la memoria*. En: Echeverría, Bolívar (comp.): *La mirada del ángel – en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. Editorial Era, Ciudad de México 2005, p. 156.

a los muertos y recomponer lo despedazado. Este viento es el progreso, dice Benjamin. Justamente esa frustración de la tarea del ángel llama la atención de Scholem: “Este ángel ya no canta himnos. Hasta es más que dudoso si llegará a cumplir su angélica misión. Esto se relaciona con la concepción del pasado que expresa Benjamin en esta tesis. Lo que aparece como historia y pasado de la humanidad al observador humano –yo diría: al filósofo de la historia no dialéctico– el ángel lo ve como una única gran catástrofe que, en una desastrosa erupción, de manera incesante ‘acumula ruinas sobre ruinas’ y las arroja a los pies del ángel. Él conoce su misión: le gustaría en realidad despertar a los muertos y recomponer lo despedazado’³⁴⁶.

Scholem reconoce en la imagen temas del barroco cristiano por un lado y de la mística judía por otro. El barroco concibe la historia como un proceso de descomposición, y le corresponde la visión de un pasado compuesto por ruinas, solo que al desmembramiento barroco Benjamin contrapone el deseo de recomponerlo que el ángel siente.³⁴⁷ El concepto de la mística judía al que hace alusión Scholem es esencialmente un deseo por reparar. Éste nos lleva a recordar la pregunta que nos preocupó anteriormente: la pregunta por la función de la división del dispositivo mesiánico judío en la del ángel que formula la tarea de la redención y la del mesías que la consume en última instancia: “Benjamin está pensando en el concepto cabalístico del *tikkun*, la restauración y la reparación mesiánica, que enmienda y repone el ser original de las cosas, y también de la historia, que ha sido despedazado y corrompido con la ‘rotura de los vasos’. Ciertamente, despertar a los muertos y reunir y recomponer lo que ha sido despedazado no es para la Cábala luriánica tarea de un ángel, sino del Mesías.”³⁴⁸ Todo lo que ocurre en la historia, en tanto que historia no redimida, continua explicando Scholem, está despedazado y sólo el mundo redimido es imaginable sin ese carácter fragmentario. El ángel benjaminiano de la historia entiende que la redención es la tarea, pero él fracasa en realizar la redención que sólo el Mesías puede cumplir. La tempestad del progreso le impide al ángel realizar la tarea del *tikkun*, de la reparación: “Es precisamente

³⁴⁶ Scholem, *Los nombres secretos*, p. 99.

³⁴⁷ Hay varios indicios a una posible interrelación entre el barroco Cristiano y la teología judía, que históricamente se puede trazar a partir de las conversiones (forzadas) de muchos judíos al catolicismo y el ingreso de muchos de estos conversos al orden de los jesuitas, principal fuerza teológica de la Contra-Reforma. Acerca de éste vínculo personal véase Poliakov, León: *La causalidad diabólica – Ensayo sobre el origen de las persecuciones*. Ariel, Barcelona 2015.

³⁴⁸ Scholem, *Los nombres secretos*, p. 100.

el ‘progreso’ lo que hace del verdadero *tikkun* de la redención un problema cada vez más amenazante”³⁴⁹.

Pero concediendo a Scholem que ciertamente es el progreso el que frustra el cumplimiento de la misión angelical de la redención, ¿qué significa que Benjamin haya dejado la solución en manos del Mesías y que el ángel se queda en el intento vano? Una idea que trajo a colación Scholem, pero que no llevó a término, es la del ángel como mensajero. Dicho sea de paso, eso concuerda por un lado con la asignación de tarea en la tradición judía –en hebreo la palabra *mal’ach* [מַלְאָךְ] denomina al ángel igual que, en raras ocasiones, al mensajero– y por otro lado con la representación visual hecha por Klee, en la que el pelo del ANGELUS NOVUS está sustituido por pequeños rollos que podríamos identificar con rollos de pergamino. El ángel, aparte, está claramente asociado a la figura del historiador, eso lo deja entrever el tema principal de las tesis sobre la historia, que es básicamente una discusión del papel del historiador materialista. En este lugar cabe recordar la identificación de Benjamin mismo, en algunos aspectos de su personalidad, con la figura del ángel; identificación que Benjamin mismo hace explícita en su escrito *Agaesilaus Santander*. El ángel corresponde a la figura del intelectual no-conformista, del filósofo, del productor de conocimiento. Es entonces el *alter ego* del historiador materialista –el ángel de la historia– que tiene conciencia de la necesidad de un cambio radical pero es incapaz de realizarlo. El ve en la historia, en vez de una cadena de datos, una sola catástrofe que le recuerda la urgencia de la redención. Le hace escoger el paradigma adecuado para convertir el pasado caótico en un discurso inteligible, sin hacerse cómplice de ese pasado ruinoso. El discurso sobre la historia se tiene que salvar de ser instrumentalizado. En eso consiste su mensaje.

Tiene que fracasar, sin embargo, en la tarea de la redención, ya que interpretar al pasado bajo la luz mesiánica, no redime de por sí. Constatar la redención en la historia o la garantía de su pronta llegada significaría transfigurar el sufrimiento pasado y no redimirlo. El materialista histórico sabe entonces de los límites de su actividad: el papel del historiador es no apartar la mirada del constante avance de una catástrofe que demanda ser interrumpida – pero esa desviación del curso mítico del progreso solo se puede llevar a cabo por el freno de emergencia de la actividad política. Quizás Benjamin quiere en esas tesis rectificar algo que en su temprana obra sobre el drama barroco parecía afirmar: que los fenómenos pueden

³⁴⁹ Scholem, *Los nombres secretos*, p. 101.

ser redimidos por las ideas. Si bien es la tarea del historiador, del filósofo o del poeta, desvestir los fenómenos de su falsa y aparente unidad de sentido, deconstruirlos y elevarlos transponiéndolos en el medio de la reflexión, esa especie de redención ocurre en el lenguaje y no puede ser confundida con una redención en el mundo material del sufrimiento humano. Enlazando con las consideraciones que introdujeron este apartado, podemos resumir que el papel del historiador en la filosofía de la historia concebida por Benjamin es el de evocar los elementos mesiánicos en los procesos históricos, es decir, los elementos de la historia subterránea que no pertenecen al pasado triunfante y que pusieron en cuestión el *status quo*. La luz que lo guía es la luz mesiánica, que hace visible la necesidad de un cambio radical en el mundo. El mesías que trae consigo la redención, se mantiene escondido.

Esta estricta separación entre lo mesiánico y la preparación de las condiciones de su llegada coincide con una nota paradójica que ha hecho Kafka al respecto, de la cual podemos suponer que fue conocida por Benjamin: “El mesías solamente llegará cuando ya no es necesario, solo llegará un día después de su llegada, no vendrá en el último día, sino en el último de todos [*am allerletzten*].”³⁵⁰ Esa paradoja coincide con la distinción benjaminiana entre la tarea del ángel que puede ser retomada por los humanos y la tarea del mesías. No hay tarea mesiánica en lo profano, lo mesiánico solo sirve como contraluz para concretizar las tareas humanas. En el ámbito de la historia, esas tareas humanas corresponden a establecer condiciones que bajo esta luz mesiánica ya no se presentarían como dañadas y ruinosas. El mesías llegaría, en ese sentido, solo después de que el mundo humano se haya reparado, solo pone su signatura bajo la obra realizada por los humanos rindiendo a las condiciones humanas como redimidas.

El conocimiento entre fidelidad y libertad:

Revelación y redención como recepción y creación epistemológica

El punto programático dentro de los dos ensayos de Benjamin discutidos en el apartado sobre la revelación es la purificación del lenguaje: es la tarea del poeta y del traductor rescatar el lenguaje de la decadencia instrumentalista. El lenguaje tiene un fin mesiánico, al cual el que

³⁵⁰ Kafka, Franz: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1980, p. 67.

escribe tiene que ayudarlo a acercarse. Nótese que esa meta utópica coincide, al aspirar a un acuerdo secreto entre el nombre y las cosas tal como persiste en la primera parte de la narración bíblica de la génesis del lenguaje, con el origen.³⁵¹ Según Mosès, ese proceso de purificación, “evoca la concepción de historia específica al misticismo judío, que siempre concebía el final mesiánico de la historia como la realización del plan implicado en la Creación. En ese sentido, significa menos una mera restauración del origen que una realización, por los cambios del tiempo humano, de todos los potenciales utópicos codificados, por así decirlo, en el programa original de la aventura humana”³⁵². Cabe señalar, sin embargo, que Benjamin conoce la diferencia entre el proceso de decadencia del lenguaje y el proceso catastrófico de la realidad humana. Como hemos considerado anteriormente, la redención del lenguaje como se realiza a través de la traducción no coincide exactamente con la redención del mundo humano, aunque resguarda un secreto vínculo. Por lo tanto, en vez de traer a colación la concepción de historia propia del misticismo judío, sería menester mencionar una idea más propiamente referida al ámbito del conocimiento en general. Esa idea, proveniente de la hermenéutica cabalística, es la del Aleph como signo de infinitud, de la unidad semántica que es el origen y que contiene en sí todo el universo. Es esa concepción cabalística que resuena en la idea de la purificación mesiánica del lenguaje, en la meta benjaminiana de recuperar la relación originaria entre palabra y cosa, en la que el lenguaje no es lugar de la representación, sino de verdad.³⁵³

La teoría de las ideas que esboza Benjamin en el *Prólogo epistemocrítico* y en sus escritos tempranos sobre el romanticismo y el lenguaje está penetrada por nociones no demasiado lejanas a la idea del Aleph: las unidades sobre las cuales Benjamin edifica su teoría del conocimiento son la idea, el concepto, el elemento y el fenómeno. Los fenómenos, como “datos fuente” de la realidad empírica, no se entienden por sí mismos. Se tienen que descomponer en sus partes, sus elementos, procedimiento realizado mediante el trabajo conceptual, que es un trabajo de análisis. Para que estos elementos no se queden en un estado de caos ininteligible, hay que agruparlos virtualmente en figuras nuevas mediante una

³⁵¹ Mosès, *The Angel*, p. 72.

³⁵² Mosèl, *The angel*, p. 72.

³⁵³ Un acercamiento no-convencional al concepto de Aleph podemos obtener de Jorge Luis Borges, quien en su colección de cuentos denominada “El Aleph” emprende una elaboración literaria de esta idea cabalística. En uno de los cuentos, “El Aleph” es “el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos” Borges, *El Aleph*, 2006.

especie de montaje. Esas figuras nuevas, creaciones del intelecto humano, Benjamin las llama ideas, o también constelaciones y configuraciones³⁵⁴. Según el prólogo epistemocrítico del *Trauerspielbuch*, esas ideas forman el ser no-intencional de la verdad. Es un ser que queda apartado de los fenómenos: su ser es el del nombre.³⁵⁵

Ilit Ferber, en un análisis espléndido de las reflexiones tempranas de Benjamin sobre el teatro y el lenguaje, incluso llega a afirmar que la monadología de Leibniz le sirve a Benjamin como modelo para su concepción de verdad. La monadología, sistema desarrollado por Gottfried Wilhelm Leibniz en el siglo XVII, incorpora una noción del conocimiento profundamente barroca. Sin embargo, la idea de la mónada como unidad herméticamente cerrada que constituye un elemento fundamental para la construcción del mundo, se puede rastrear hasta la filosofía griega y en el pensamiento judío³⁵⁶. La mónada, explica Ferber, es, a pesar de su aislamiento, capaz de percepción: “La percepción de la mónada, y consecuentemente su presentación del mundo, no está basada en ninguna forma de relación externa que mantiene con él (o hacia él); se halla, más bien, en la contención del mundo en su totalidad en la mónada, dentro de su confinamiento. En otras palabras, el mundo no es un objeto para la mónada sino es parte de ella. Es internalizado e incorporado, de una manera que podemos entender como un gesto freudiano, y expresado en abreviatura (o en miniatura, como Leibniz la describió en otras ocasiones). Consolidado en su completo aislamiento, la mónada no solamente expresa el mundo: lo incluye por medio de la expresión”³⁵⁷.

Según Ilit Ferber, Benjamin concibe las ideas como mónadas lingüísticas³⁵⁸, unidades elementales, herméticamente aisladas de todas las demás unidades dentro de la

³⁵⁴ Mosès, *The angel of history*, p. 76.

³⁵⁵ Véase Benjamin, *Ursprung*, pp. 9-39.

³⁵⁶ Si bien ya mencionamos una posible influencia de la teología judía a la teología cristiana barroca, valdría específicamente la pena explorar las influencias intelectuales del propio Leibniz y una posible conexión del punto de vista barroco con las ideas cabalísticas desarrolladas en el siglo XVI. Hay que recordar que la concepción barroca de la historia del humano se basa principalmente en la idea de un mundo desolado y abandonado por la gracia divina. La teología de la contra-reforma, que le sirve de base para el edificio del arte barroco, contiene esa noción en su núcleo, sin embargo, concepciones parecidas se encuentran en la Cábala de Isaac Luria (la idea del tsimtsum, del retiro voluntario de Dios del mundo, y la idea de la rotura de los vasos, un accidente en el proceso de la creación, expresan una noción de la historia como igualmente catastrófica). Por cuestiones de espacio, me restrinjo aquí a señalar la afinidad teórica entre la idea de mónada y la idea del Aleph como unidades fundamentales que contienen dentro de sí un código de la creación como totalidad.

³⁵⁷ Ferber, Ilit. *Philosophy and Melancholy – Benjamin’s Early Reflections on Theater and Language*. Stanford University Press, Stanford California 2013, p.171.

³⁵⁸ Ferber, *Philosophy and Melancholy*, p. 176.

totalidad, pero que no obstante contienen dentro de sí la totalidad. En analogía a la noción cabalística del Ser humano que contiene dentro de sí todo el universo, se podría ver, en esa obra temprana de Benjamin, la idea como microcosmos, como la totalidad del lenguaje disminuida a una mónada lingüística. Por lo dicho, es más acertado concebir el nombre como tales mónadas lingüísticas, ya que las ideas son constelaciones de distintas unidades virtuales de conocimiento. Para explorar esa idea más a fondo, es menester regresar al discurso místico sobre el lenguaje, precisamente porque para éste, el nombre constituyó una categoría central para captar la experiencia de la magia lingüística, es decir, el principio formativo que trasciende el principio de la mera comunicación. El nombre tiene su relevancia como el elemento *en* el que el lenguaje se comunica, resume Menninghaus las consideraciones tempranas sobre el lenguaje. Es la esencia lingüística del ser humano mismo que se comunica en los nombres. Por esto, cuando Adán denomina nombres a la creación, no se trata de “atinarle” a los nombres verdaderos intencionados por Dios, sino se trata de una expresión espontánea de su propio Ser. El lenguaje de los nombres es un lenguaje en el que se presenta de manera pura la relación expresiva entre el que habla y el lenguaje. El nombre es el lenguaje del lenguaje, y por eso nos podemos atrever a decir que la relación entre nombre y lenguaje es monadológica. El nombre contiene la totalidad del lenguaje.³⁵⁹

El judaísmo ha prohibido darle nombre a la totalidad del lenguaje mediante la prohibición de pronunciar el nombre de Dios. Donde los judíos creyentes leen el tetragramaton en el texto sagrado, es decir, la combinación de letras יהוה (iud, hei, vav, hei) que se ha, en la tradición cristiana, pronunciado como Yehova o Yahve, leen *Elohim* (Señor), *Adonai* (Mi señor) o simplemente, *HaShem* (el nombre). Esa idea ha ingresado a la mística lingüística bajo la noción de Shem HaMeforash (השם המפורש), hebreo para el nombre explícito o el nombre del nombre. Shem HaMeforash sería la totalización de los átomos lingüísticos, la prohibición de pronunciarlo expresa la imposibilidad de llevar a cabo semejante operación totalizante. La teoría lingüística de los románticos tempranos comprendió la razón contenida en esas especulaciones místicas. Novalis se adhirió a la prohibición secularizada de pronunciar el Shem HaMeforash, Schlegel circunscribió el crítico como un Adán que designa nombres a la creación.³⁶⁰ Es así que Benjamin obtuvo

³⁵⁹ Véase Menninghaus, *Sprachmagie*, pp. 31-33.

³⁶⁰ Véase Menninghaus, *Sprachmagie*, pp. 31-33.

conocimiento de los potenciales contenidos en el discurso místico sobre el lenguaje mucho antes de que pudiera fortalecer su conocimiento del judaísmo, precisamente, a través de su preocupación por el pensamiento de los románticos tempranos. La importancia de la biblia y más que nada del *Génesis* para estas consideraciones reside en el hecho de que presupone el lenguaje como una realidad última que solo se debe de estudiar en su desdoblamiento. El tabú sobre la instancia totalizante pone fin a las fijaciones con el origen histórico del lenguaje, que es, hasta el día de hoy, inexplorado y tal vez inexplorable. La relevancia de apartarse de esta fijación fue, según Menninghaus, que “solo ahora se profundizaron las comprensiones en la constitución interior del (de los) lenguaje(s).”³⁶¹ Se refiere, por supuesto, a las investigaciones pioneras de los románticos tempranos que serán retomadas por Benjamin. En ambos casos, la construcción de un “lenguaje divino” sirvió como un “horizonte de contraste terminológico”³⁶², frente al cual las determinaciones del lenguaje humano adquieren particular nitidez. Como solo en el lenguaje divino crear y denominar coinciden, el anhelo de unir estas funciones en la adquisición de algo como un conocimiento absoluto se pueden quitar de la teoría del conocimiento humano: “Porque el punto culminante de las diferenciaciones metafísico-teológicas es solamente el que en el ‘lenguaje humano’ siempre operan simultáneamente y relativamente un momento subjetivo-ponente [*subjektiv setzend*] y una especie de momento receptivo”³⁶³. Esta combinación única de actividad y receptividad, de espontaneidad y concepción que caracteriza el lenguaje, se ha mostrado magistralmente en el ensayo de Benjamin sobre la traducción. Se deja entrever que constituye el ideal de toda teoría del conocimiento donde un demás en el énfasis del elemento auto-productivo lleva al dogmatismo, un demás del elemento receptivo al positivismo.

Hemos dicho hasta aquí que entonces los nombres, los átomos concretos del lenguaje, son el prototipo de una relación específica entre el lenguaje de los humanos y el lenguaje de las cosas. Darle nombre a algo es al mismo tiempo traducción del lenguaje de las cosas al de los humanos y expresión de la esencia interna del lenguaje que trasciende el contenido de lo designado. En el nombre, por lo tanto, Menninghaus destaca dos tipos de inmediatez: la

³⁶¹ Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 34.

³⁶² Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 34.

³⁶³ Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 36.

inmediatez extensiva entre lenguaje y cosa, y la inmediatez intensiva entre el principio del movimiento lingüístico y el sujeto hablante (o la obra hablante).³⁶⁴

Para terminar de entender la relevancia del nombre como elemento lingüístico concreto, tenemos que regresar una vez más al primer ensayo de Benjamin sobre el lenguaje. Interpreta, después de la narración sobre los nombres que Adán le da a la creación, la leyenda del pecado original. Aparte de perfilar, a manera de contraposición del lenguaje divino y el humano, este último como simultáneamente creativo y receptivo, introduce otro elemento lingüístico al lado del nombre: la palabra, que no es traducción en el nombre, sino signo radicalmente arbitrario. El nombre es el elemento concreto del lenguaje, la palabra el abstracto. Según Benjamin, la palabra abstracta tiene sus raíces en el juicio: es una variación lingüística de la forma lógica del juicio. El juicio, a contraposición del nombre, es en las palabras de Menninghaus una “categoría de escisión metafísica y epistemológica”³⁶⁵. La escisión es doble porque se pone entre el sujeto que juzga y el objeto juzgado, y al interior del juicio entre el sujeto lógico y el predicado. En el nombre, por lo contrario, solo hay correspondencias: entre el nombre y quién lo da, entre el nombre y lo nombrado. Benjamin había reconocido ya en este ensayo la relación entre la subyugación de las cosas y la subyugación del lenguaje que en el *Trauerspielbuch* elaborará: ahí, descubre que con la abstracción lingüística barroca –la alegoría– empieza el dominio arbitrario sobre las cosas. Así, la leyenda del pecado original sirve como ejemplo paradigmático de una relación entre crisis lingüística y crisis histórica. La búsqueda por estas correspondencias lleva sobre el barroco al París del siglo XIX cuya esencia lingüística es expresada en la poesía de Baudelaire. Esta sospecha de una correlación entre lo lingüístico y lo histórico-político que nunca soltó a Benjamin y que elaboró de distintas maneras, puede ser concebida como una primera mediación entre sus especulaciones lingüísticas y su perspectiva como materialista histórico.³⁶⁶

Es menester detenernos un momento en la idea del nombre primigenio y la contradicción que encierra; contradicción a la cual Benjamin se niega a disolver a favor de uno de sus polos y que presenta como tensión que está implícita en toda historia de la humanidad, y en particular, en la historia de las ideas. Se trata, para anticipar la terminología

³⁶⁴ Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 40.

³⁶⁵ Menninghaus, *Sprachmagie*, p. 46.

³⁶⁶ Véase Menninghaus, *Sprachmagie*, pp. 47-48.

del materialismo histórico, de la tensión dialéctica entre libertad y necesidad, transcendencia e inevitabilidad. Aplicado a la idea utópica de un lenguaje de los nombres que constituye el lenguaje de la verdad, tan importante para los escritos tempranos de Benjamin, Stéphane Mosès explica lo siguiente: el nombre del lenguaje adánico significa “al mismo tiempo una condición invariable, original e inmutable dada que de alguna manera predetermina la historia del pensamiento, y la fuente de una renovación permanente de los significados”³⁶⁷. El autor equipara la metáfora del nombre con la metáfora de las estrellas, ambas metáforas del origen: la contemplación de las estrellas recuerda al humano su vocación como sujeto ético y al mismo tiempo, las leyes necesarias y condiciones materiales que determinan su existencia³⁶⁸, o, para decirlo con Freud, le recuerdan también el *principio de realidad*. De acuerdo con esas metáforas de origen, entonces un discurso verdadero solo es posible si se desenvuelve considerando esa tensión entre la necesidad y la posibilidad de la emergencia de lo totalmente nuevo. El pensamiento que se propone comprender la sociedad humana tiene que proceder con suficiente perspicacia para aceptar la existencia de factores determinantes de su desarrollo, pero también la imposibilidad de predecir perfectamente su porvenir. Para alcanzar un discurso verdadero, las ideas deben ser, por lo tanto, la forma secularizada de los nombres primigenios.

Stéphane Mosès les llama a esas unidades epistemológicas ‘estructuras’, y las conecta con el método de la revelación: “tal y como (en “La tarea del traductor”) la secuencia de grandes textos literarios y sus traducciones marcan estadios en la restauración del lenguaje adánico hacia su integridad original, así la emergencia de ‘estructuras’ históricas acentúa el proceso por el cual distintas ideas (es decir, nombres primigenios) se expresan gradualmente en la realidad histórica”³⁶⁹. La revelación como método dentro de la epistemología benjaminiana parte básicamente de la idea de que hay potenciales inscritos en el orden real que no se pueden identificar mediante la mera contemplación de los fenómenos, mediante la observación o el registro del material, sino se revelan en el trabajo conceptual³⁷⁰.

El proceso de la revelación sería entonces hacer saltar, desde un fenómeno o un material dado, o de aspectos materiales de cierta experiencia, el contenido de verdad. El

³⁶⁷ Mosès, *Angel of History*, p. 77.

³⁶⁸ Véase loc. cit.

³⁶⁹ Mosès, *Angel of History*, p. 94.

³⁷⁰ Ferber, *Philosophy and Melancholy*, p. 164.

problema de la revelación es, para el filósofo, un problema que se manifiesta en el ámbito de la presentación, en la tarea de transformar a los fenómenos en un discurso filosófico “verdadero”, mediante su análisis conceptual y de su reconfiguración posterior en ideas o constelaciones.

En el nivel de los fenómenos, el elemento que corresponde a la palabra es el fenómeno original. Benjamin retoma esa categoría ciertamente de Goethe. Los fenómenos originales, término que denomina a fenómenos en los cuales resuena una idea, expresan lo universal en lo particular, similar a la obra de arte como un lugar donde la idea del arte se precisa y concretiza³⁷¹. La identificación de un fenómeno como fenómeno original depende de un tipo de intuición estética – para reconocer un fenómeno como original se necesita una manera de juzgar parecida a la que identifica una obra de arte como bella. En la concepción monadológica que Benjamin aplica tanto a la apreciación de las obras de arte como a la interpretación de eventos históricos, también resuena la idea del Aleph. Enfrenta la idea del progreso en la historia del arte, la idea de que una obra es consecuencia lógica de otra y que se puede entender por las obras que le precedieron, con la afirmación de la individualidad de cada obra de arte verdadera. Si puede ser considerada arte, la obra tiene que expresar algo radicalmente nuevo, y por lo tanto tiene que entenderse como mónada – unidad cerrada en sí misma pero que sin embargo contiene la totalidad dentro de sí, expresándola. Aplicado a la filosofía de la historia y a la manera en cómo se conceptualizan los períodos históricos, significaría ver la individualidad de cada época, en vez de quererla deducir de las supuestas leyes de un proceso histórico. Así para Benjamin, en el *Origen del Drama Barroco Alemán*, el barroco no se tiene que entender como miembro de una cadena de épocas causalmente conectadas; no se explica desde la época que le precede, desde el renacimiento, ni por la época que le sigue, el clasicismo, sino como unidad monadológica, es decir como unidad semántica independiente, pero que sin embargo contiene las determinaciones de la totalidad dentro de sí.

La teoría benjaminiana del conocimiento es una teoría que se preocupa principalmente por resolver la falaz contradicción entre sujeto y objeto del conocimiento con la cual tanto el idealismo como el materialismo empirista han impregnado el discurso filosófico moderno. Esa preocupación anticipa de alguna manera el acercamiento de

³⁷¹ Véase Benjamin, *Kunstkritik*, pp. 109-113.

Benjamin al materialismo dialéctico de Marx, aunque se haya acercado a éste mucho después de esbozar sus principales tesis sobre una teoría del conocimiento³⁷², en el sentido de que le concede la primacía al objeto – sin por esto inflarlo de tal manera que se olvida de la subjetividad humana como lo suele hacer el método positivista. “La presentación de la idea debería, según el *modus operandi* de Benjamin, estar comprometida y relacionada directamente con el material del cual está hecha, sin embargo debería tocar, al mismo tiempo, una esencia transcendental que nunca se podrá manifestar en el mero material como tal.”³⁷³

El compromiso principal con el objeto concreto nunca podría ser enunciado por el discurso filosófico idealista, mientras el empiricismo o positivismo negaría una esencia transcendental en los fenómenos que va más allá de lo accesible a la percepción humana inmediata.

Cabe aclarar que las unidades semánticas a las que hace alusión Benjamin, no se revelan en categorías abstractas que se pueden despegar de su contenido concreto. Por lo tanto, como bien afirma Stéphane Mosès, el conocimiento al que aspira Benjamin es un conocimiento contrario a la taxonomía³⁷⁴, un conocimiento que se encuentra fuera de la intencionalidad del conocimiento instrumental. Su preocupación no es la aplicabilidad sino su relación con la verdad, que solo puede ser atada a un fenómeno particular. Recordemos también que los nombres primigenios del lenguaje adánico no se han de confundir con conceptos abstractos, por más precisos que sean. El nombre, más bien, hace referencia a una cosa singular y concreta: no es un instrumento de análisis ni un método de representación. Se halla, más bien, cercano al dominio y la creación y tiene más familiaridad con la palabra y el escuchar que con la imagen y la percepción visual.

Concluyendo las reflexiones sobre el método de la revelación en la teoría del conocimiento cabe señalar una sorprendente paralela con la epistemología marxista. Marx, en el inicio del *18 Brumario de Luis Bonaparte*, afirma que “[l]os humanos hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han

³⁷² Esa teoría está principalmente expuesta en el *Trauerspielbuch*, y, más exactamente, en el prólogo empirio-crítico de este libro que fue terminado en 1925.

³⁷³ Ferber, *Philosophy and Melancholy*, p. 164.

³⁷⁴ Mosès, *Angel of History*, p. 89.

sido legadas por el pasado”³⁷⁵. Si bien esa cita proviene del ámbito de la filosofía de la historia, la premisa epistemológica que contiene es justamente el requerimiento de pensar la libertad, es decir, la emergencia de lo nuevo, junto con las determinaciones que restringen ese cambio a un conjunto de posibilidades que no son completamente arbitrarios. Sorprende que esa dialéctica entre lo determinado y lo impredecible sea exactamente la base epistemológica para lo que podríamos llamar la filosofía de la historia subyacente al mesianismo judío³⁷⁶. Posiblemente deberíamos seguir esa pista para entender la afinidad enigmática entre teología y marxismo en el pensamiento benjaminiano.

Una teología sin Dios.

El proyecto conjunto de Benjamin y Adorno

La contradicción que hace una fusión entre marxismo y teología tan increíble a primera vista, es la negación del primero de deducir la interpretación de la realidad de la idea de Dios. Por paradójico que suene, queremos sostener en esas páginas que la teología que Benjamin rescata para construir su epistemología, es una teología que se las arregla sin el concepto de Dios. El lugar donde se perfila mejor la posibilidad de tal teología materialista es el intercambio intelectual entre Benjamin y Theodor W. Adorno, tal vez el lector más perspicaz de Benjamin y heredero de muchas de sus ideas fundamentales. En el inicio de su camaradería filosófica encontramos una pequeña querrela sobre el derecho de la propiedad intelectual de una afirmación que hace Adorno en su discurso inaugural como catedrático en la Universidad de Frankfurt en 1931, titulado *Sobre la actualidad de la Filosofía*. En ese discurso, Adorno proclama que la tarea de la filosofía no es buscar intenciones ocultas de la realidad, sino interpretar la realidad no-intencional, a partir de sus elementos fragmentarios, mediante construcciones mentales. Con razón protesta Benjamin que esa premisa epistemológica no se podría haber formulado sin referencia al prólogo de su *Trauerspielbuch*. El conflicto se resolvió amistosamente con la concesión de Adorno de

³⁷⁵ Marx, Karl. *Der 18. Brumaire des Luis Bonaparte*. Werke, Band 8, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1960, pp. 111-207. En línea: http://www.mlwerke.de/me/me08/me08_111.htm

³⁷⁶ Mosès, *Angel of History*, p. 136.

incluir la referencia a Benjamin en una posible publicación impresa³⁷⁷ de su discurso y la declaración implícita de Benjamin de que una tal publicación, debido a la afinidad programática con su propio pensamiento, era su “deseo sincero, e incluso urgente”³⁷⁸. Lo remarcable de esa pequeña disputa es principalmente el total acuerdo acerca de una epistemología de una no-intencionalidad de la realidad. Una teología que parte de la premisa de Dios, buscaría justamente por esas intenciones escondidas en la realidad que serían de procedencia divina. La aventura epistemológica en la que se embarcan Benjamin y Adorno rescata preocupaciones de la teología, pero no la idea de Dios.

Una de esas preocupaciones, central y recurrente en las obras de ambos filósofos, es la subsistencia de lo mítico en la modernidad. A propósito del problema del enmudecimiento de las obras, planteado por Benjamin, Adorno formula en una carta de 1934 la coincidencia entre lo arcaico y lo moderno como “nuestra pregunta central”, expresión de un total compañerismo filosófico. Benjamin y Adorno, en su propio entendimiento, están en vías de formular juntos un discurso filosófico programático, que comprende lo arcaico como algo “históricamente producido y en este sentido dialéctico y no prehistórico”, “el lugar de todo lo enmudecido por la historia”³⁷⁹. Esa preocupación compartida lleva a Adorno a animar a su amigo de acabar el *Passagenwerk*, la obra de los pasajes, ya concebida por Benjamin en estos años pero nunca terminada. Adorno ve en esa obra un proyecto de formular una “prehistoria [Urgeschichte] del siglo XIX” cuya importancia reside en resaltar la “principal y categorial historicidad de lo arcaico, que se desprende no de lo más viejo históricamente sino solamente de la ley más interior del tiempo”³⁸⁰.

En ese lugar es menester recordar la concepción de temporalidad que comparten Benjamin y Adorno. Ambos heredan una crítica del tiempo como forma vacía y de la idea de historia que se puede medir como se puede medir el tiempo físico. Entienden la temporalidad más bien históricamente, Benjamin lo concibe como tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*), es decir, “un tiempo en el que la actividad humana puede intervenir para cambiar su sentido retroactivamente”³⁸¹. El elemento teológico en la percepción de la temporalidad de ambos,

³⁷⁷ Irónicamente, el discurso se publicó sólo después de la muerte de Adorno y nunca se pudo incluir la referencia exigida por Benjamin.

³⁷⁸ Benjamin/Adorno, *Briefwechsel*, p., 21.

³⁷⁹ Benjamin/Adorno, *Briefwechsel*, p. 55.

³⁸⁰ Loc. Cit.

³⁸¹ Mosès, *Angel of History*, p. 116.

se debe de buscar aquí: lejos de concebir alguna presencia de lo irracional en la historia, hace referencia al hecho de que el tiempo histórico es un “evento interno, un evento de la psique”³⁸² que se vincula íntimamente con la experiencia de la rememoración. Sin embargo, la concepción teológica del tiempo no es inmediata, en el sentido de una creencia en la marcha indetenible hacia el fin de la historia o de una providencia divina de la historia, ideas de las cuales se apropió el racionalismo moderno transformadas en la creencia en el progreso. Tanto esa idea como la creencia mítica de que todo se queda siempre igual, les sirven de blanco a Adorno y Benjamin y bajo esa luz se tiene que entender la preocupación por la persistencia de lo mítico en lo moderno. La idea que el presente puede modificar el pasado, si vemos el pasado en su dimensión del sentido que los seres humanos le otorgaron, es una idea diametralmente opuesta a la racionalidad moderna. Adorno y Benjamin movilizan la tradición judía para su proyecto intelectual porque se opone al pensamiento mítico o mágico “como la libertad a la fatalidad, la responsabilidad al destino”³⁸³.

³⁸² Mosès, *Angel of History*, p. 116.

³⁸³ Mosès, *Angel of History*, p. 125.

Capítulo 4

Utopía y Negatividad:

Bilderverbot y teología inversa en la obra de Theodor W. Adorno

El amor libera [lo conocido] de toda imagen. Eso es lo exitante, lo aventuroso, lo realmente interesante, que no asimilamos a las personas que amamos; porque las amamos, mientras las amamos. Sólo hay que escuchar a los poetas, cuando aman; andan a tientas por comparaciones, como si fueran ebrios, pescan por todas las cosas en el universo, por flores y animales, por nubes, estrellas y mares. ¿Por qué? Como el universo, como la espaciocidad inagotable de Dios, sin barreras, lleno de todo posible, lleno de todos los secretos, inconcebible es la persona que se ama – solo el amor la soporta así.

Max Frisch³⁸⁴

El pesimismo de Adorno.

Apuntes acerca de un malentendido

La relación de la filosofía de Theodor Adorno con una praxis que apunta a la transformación del mundo existente aparenta una paradoja: por un lado, estamos frente a una crítica que se

³⁸⁴ Frisch, Max. *No te harás imagen*. “Die Liebe befreit [das Nächste, das lange Bekannte] aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, dass wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertigwerden; weil wir sie lieben, solange wir sie lieben. Man höre bloss die Dichter, wenn sie lieben; sie tappen nach Vergleichen, als wären sie betrunken, sie greifen nach allen Dingen im All, nach Blumen und Tieren, nach Wolken, nach Sternen und Meeren. Warum? So wie das All, wie Gottes unerschöpfliche Geräumigkeit, schrankenlos, alles Möglichen voll, aller Geheimnisse voll, unfassbar ist der Mensch, den man liebt – Nur die Liebe erträgt ihn so.” (Frisch, Max. *Du sollst dir kein Bildnis machen*. En: Frisch, Max. *Tagebücher 1946-1949*. Suhrkamp, Frankfurt 1985)

niega a apartar la mirada del sufrimiento innecesario causado por los humanos, crítica que perfila ya la conciencia de que la realidad en la que vivimos podría ser diferente. Por otro lado, encontramos en su filosofía una convicción de que no se debe de esbozar esa sociedad radicalmente diferente ni tratar de otorgarle características positivas; y mucho menos idear el camino hacia ella, porque –al menos en la época en la que se formuló la obra de Adorno– no se había encontrado praxis alguna que se haya podido resistir en contra de las circunstancias omnipotentes. Con esa aparente ambivalencia, Theodor W. Adorno no necesariamente se ganó muchas simpatías: Georg Lukacs se burla de la filosofía elitista que se produce desde el *Grandhotel Abismo*, su metáfora para la supuesta torre de marfil desde donde los teóricos de la Escuela de Frankfurt formulaban su obra; el escritor Thomas Mann, con quién Adorno mantuvo una correspondencia amistosa durante varias décadas, expresó su deseo de que Adorno al menos pudiera esbozar una imagen aproximada de esa otra sociedad más humana y más justa que estaba invocando; y –tal vez la oposición más dolorosa que experimentó–, sus estudiantes mostraron, en el clímax de las protestas del 68, abierto desprecio por la actitud de su profesor, que nunca se dejó convencer de que ya hubiese venido la hora de convertir su filosofía en un activismo político. Adorno advirtió que, en un momento histórico en que la posibilidad de un cambio radical de la sociedad se ha dejado pasar, la actividad política como se propaga desde el movimiento estudiantil se pudiera tornar en una especie de pseudo-actividad, en una fetichización ciega de la praxis. Principalmente, se refiere a las vivencias indigeridas del totalitarismo en el siglo XX que siguieron al entusiasmo revolucionario ocasionado por la Revolución rusa: ningún entusiasmo revolucionario se puede perpetuar sin que esas vivencias hayan podido ser transpuestas en experiencias e incorporadas mediante la reflexión en una nueva praxis política.

Esas opiniones provocaron lo que comúnmente lleva a pensar a Adorno como un pensador pesimista y elitista, en cuya filosofía no se deja reconocer ninguna ética y que está fuera de cualquier aplicación a una praxis política, visión que se ve confirmada en la falta de una exposición explícita de una ética y que, por lo tanto, se entiende por una imposibilidad de la misma.³⁸⁵ A pesar de esos ataques, Adorno sigue insistiendo que recuperar la

³⁸⁵ Incluso teóricos muy cercanos a Adorno, como Susan Buck-Morss o Rolf Wiggershaus, constatan una inexistencia de una ética en su obra como bien sostiene Marta Tafalla. Sin embargo, se puede hablar de una ética en la obra de Adorno si no la buscamos como un cuerpo separado de otros “temas” en su filosofía; Tafalla

independencia de la teoría frente a la práctica no solamente representaba un camino válido del intelectual no-conformista, sino que ese esfuerzo incluso sirviera al interés de la práctica misma.

Creo que es necesario corregir esa noción de la filosofía de Adorno como una filosofía pesimista y sin esperanza. Su insistente mirada a una realidad de sufrimiento e injusticia y la advertencia constante a lo insuficiente de esa realidad existente implican ya una conciencia de que podría ser diferente, que la manera en la que nos relacionamos en esta sociedad no es la única manera posible. En las cosas que no deberían de ser como son, Adorno visualiza la posibilidad de lo que podrían haber sido y de lo que pueden ser: „Con lo que penetra la Dialéctica Negativa sus objetos osificados es la posibilidad, que su realidad les ha quitado y que a pesar de todo nos mira desde cada uno de ellos“³⁸⁶.

No obstante, Adorno insiste muy claramente en que no se debe de llenar a este horizonte utópico con contenidos concretos y positivos, que no hay manera de formular con detalle cómo se podría ver una sociedad radicalmente diferente. Pero no es pesimismo lo que le mueve a proclamar su adhesión a una prohibición que proviene de la teología. Una de las razones de este *Bilderverbot*, la prohibición de imágenes, tiene que ver con el condicionamiento de nuestro propio marco conceptual y lingüístico por lo fáctico, por lo tanto cada formulación positiva –atrapada en esos marcos sociales– sólo podría llegar a ser una representación desfigurada de lo realmente existente. Aún más decisivo es el rechazo a los dogmatismos y a la confianza en el progreso que se sirven de utopías positivas y concretas como objetivos a lograr.

Si bien algunos autores se oponen a una lectura paralela entre teología y Teoría Crítica, argumentando que la negatividad adorniana no tiene que ver con que simplemente „deba rechazarse la anticipación utópica de la justicia o de la eudaimonía, o porque Adorno prefiera prohibirse la imagen de la vida correcta, al modo en que el judaísmo prohíbe como idolatría mostrar la imagen de Dios“³⁸⁷, hay que asumir que la paralela entre tópicos teológicos y la filosofía negativa salta tanto a la vista que vale la pena indagar en esa relación.

empieza a destacar la ética en la forma misma de exponer su pensamiento. Véase Tafalla, Marta. *Theodor W. Adorno – Una filosofía de la memoria*. Herder, Madrid 2009, p. 28.

³⁸⁶ Adorno, *Negative Dialektik/ Jargon*, p. 62.

³⁸⁷ López de Lizaga, José Luis. *No hay vida correcta en la vida falsa. La filosofía moral de Adorno*. En: Muñoz, Jacobo (Ed.): *Melancolía y Verdad – Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Biblioteca Nueva, Madrid 2011, p. 179.

Autores como Martin Jay y Susan Buck-Morss ya tematizaron esta relación, pero no queda claro si se trata de una relación causal, en el sentido de una influencia subterránea de la teología sobre el pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt, o de una racionalización posterior de una concordancia accidental.

Adriana Benzaquén insiste en que establecer la relación entre pensamiento crítico y teología no basta para *explicar* la negativa de delinear las características de la sociedad posrevolucionaria: esa negativa, como bien insiste esa autora, ya remite a Marx mismo.³⁸⁸ Pero más que explicar uno por el otro, de lo que se trata aquí es de concebir el pensamiento adorniano y el pensamiento teológico en su relación de afinidad electiva, es decir, encontrar los tópicos que tienen en común y la manera cómo Adorno los pone a trabajar en dirección de su filosofía materialista. De esa manera se podrán iluminar algunos conceptos en la obra de Adorno que se presentan como incomprensibles partiendo del punto de vista de una incompatibilidad entre teología y materialismo histórico. Dicho de otra manera, nos preguntaremos si no es posible que la teología (judía) y el materialismo histórico tengan un común denominador, y, en caso de que sí, qué nos puede decir éste sobre la filosofía de Adorno. Habría que intentar, pues, concebir la teología no como un sistema de dogmas religiosos sino como un campo de conocimiento que durante milenios ha recogido la resistencia en contra de lo fáctico y las esperanzas de que el mundo en el que vivimos no sea el único mundo posible.

El presente capítulo problematizará la apropiación de motivos teológicos en Adorno y planteará la persistencia de una teología inversa que tiene en su centro el motivo del *Bilderverbot* en su calidad de restringir la representación de un mundo posrevolucionario. Se intentará iluminar el alcance de esta teología inversa revisando la tradición de la cual se nutre: el *Bilderverbot* bíblico se refiere a la prohibición de representar lo absoluto en imágenes, no se refiere a las imágenes en general sino a las imágenes de culto que pretendan representar la divinidad. Por ende, se argumentará que más que entender la prohibición de imágenes literalmente y referida a toda representación, a lo que apunta con respecto al lugar utópico es la pérdida de la imaginación de algo radicalmente distinto por la reproducción de

³⁸⁸ Véase Benzaquén, Adriana S. *Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin*. *Utopian Studies* Vol. 9, No. 2, Penn State University Press 1998, pp. 149-161.

lo realmente existente. Un primer paso argumentativo reconstruye, por lo tanto, la complicidad de las utopías positivas con la totalidad opresiva.

En un segundo paso se examinará de cerca la manera específica en la que Adorno se apropia de motivos teológicos, tomando en cuenta que no puede ser un lugar positivo de referencia. Como punto de partida nos sirve la suposición de que la actualización adorniana de la teología se puede comprender como una teología, –además de negativa–, inversa. Es decir, Adorno se sirve de los motivos de la redención, del mesías o de lo sabático como puntos de vista, como lugares imaginativos que nos permiten adoptar cierta perspectiva en el intento de decir algo sobre el mundo humano. El lugar de dios es aquí un lugar explícitamente artificial, un recurso filosófico de extrañamiento que nos permite ver las condiciones de la vida humana como lo que realmente son: inhumanas.

El acuerdo íntimo entre esta teología inversa y el materialismo histórico consiste en la primacía del objeto: la cosa se puede comprender solamente si se asume que nunca coincidirá con su concepto, que siempre habrá un abismo entre la imagen y su referente. En la tercera y última parte se trata de desenredar las complejas consecuencias gnoseológicas que resultan de esa convicción, dirigiendo la vista a las experiencias con el conocimiento que llevaron a introducir el *Bilderverbot* en primer lugar: fue la imposibilidad de captar la instancia totalizante, que dotara de sentido y unicidad a todo el sistema que ordena a los objetos pensados, y la comprensión que hacer eso siempre consistiría en una reducción. Un presentimiento de esto seguramente ya estaba en el judaísmo y se conservó y elaboró en tradiciones filosóficas modernas como en el romanticismo. El tabú sobre la instancia totalizante, que al fin y al cabo se expresa en la prohibición de la imagen y su extensión a pronunciar el nombre divino, previene el misticismo y garantiza la apertura del pensamiento hacia lo que pueda estar fuera del sistema. En ese sentido, siempre fue la expresión de una inversión de la teología hacia la metafísica, y es Adorno quién termina de secularizarlo en el sentido de desvestirlo, trasladándolo a una *Dialéctica Negativa*, de sus residuos antropomorfos y teológicos. Esa comprensión nos permite expandirlo del lugar utópico a toda la teoría del conocimiento.

Judaísmo:
Ilustración y Negatividad

Mientras la mayoría de las prescripciones religiosas del monoteísmo se encuentran de forma similar en otras religiones (panteístas), la prohibición de imagen se ha entendido como el criterio distintivo por excelencia entre el monoteísmo del cual se quería diferenciar: en oposición al culto “pagano”, el judaísmo prohíbe llamar a Dios por su nombre y fabricar ídolos e imágenes de culto.³⁸⁹ En su sentido bíblico, esa prescripción incluye dos prohibiciones en una: primero, la negativa a adorar representaciones de otras deidades que no sean el Dios verdadero; y segundo, la prohibición de representar al Dios verdadero en imágenes. En cuanto a la primera vertiente, la prohibición de la idolatría, el estudioso de las religiones Jan Assmann propone que se trata de la desdivinización y el desencantamiento del mundo: idolatría es, para el proyecto monoteísta, adorar apariencias de la naturaleza como el sol, la luna, las estrellas, o representaciones de deidades hechas por humanos, es decir, se adora productos de la imaginación humana. La prohibición de imágenes tiene como propósito principal liberar al humano de su subordinación voluntaria a poderes fantaseados.³⁹⁰ Arnold Schönberg, en los apuntes acerca de su ópera *Moses und Aaron*, lo pone de la siguiente manera: “Un falso Dios está contenido en todo lo que nos rodea, se puede ver como todo, se origina en todo, todo se origina en él; él es como toda la naturaleza alrededor y élla está contenida en él, como en todo. Ese Dios es la manifestación de una veneración de la naturaleza y equipara todos los seres vivos con Dios.”³⁹¹ Las paralelas de este proyecto con las ideas humanistas y universalistas no se pueden pasar por alto: por algo, Max Horkheimer describió al judaísmo como la religión verdaderamente ilustrada. Pero antes de profundizar en el propósito ilustrador del monoteísmo, veremos la primera vertiente de la prohibición, la de no representar a Dios mismo en imágenes.

Según una opinión muy común, la negativa de representar a Dios tiene que ver con la irrepresentabilidad de algo irrepresentable, de que no alcanzan los medios humanos para

³⁸⁹ Véase Assmann, Jan. *Was ist so schlimm an den Bildern? En: Joas, Hans (Ed.), Die zehn Gebote – ein widersprüchliches Erbe?* Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden 5, Köln 2006. p. 17-32; En línea: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1954/1/Assmann_Was_ist_so_schlimm_an_den_Bildern_2006.pdf

³⁹⁰ Véase loc. cit.

³⁹¹ Schönberg, Arnold. Citado por Assmann 2006.

representar a algo tan inmenso, inconcebible e inefable como lo divino; es decir, se trataría de teología negativa. No obstante, Assmann duda de esa interpretación: la biblia no quiere en absoluto abstenerse de otorgar atributos a Dios. Regresando a los textos, en muchos casos se le describe de una forma vívida con toda una serie de características. Debe de haber entonces un sentido más allá del simple hecho que no se le puede hacer justicia a la grandeza de lo absoluto, divino y eterno con nuestros medios humildes. Si recordamos el relato del becerro de oro venerado por los Israelitas durante la larga ausencia de Moisés en el Monte Sinaí, una peculiaridad consiste en la intención de los Israelitas: no querían poner su fe en otro Dios o en otros Dioses, simplemente querían sustituir la figura de Moisés, el mediador y líder, de quién se creía que ya no iba a regresar. El becerro no se fabricó intencionalmente como un Dios ajeno, sino como una mediación entre lo divino y lo humano: el resultado fue, sin querer, otro Dios. A base de ésta observación, Assmann propone que la prohibición de imágenes pone sobre la mesa la cuestión sobre los medios: la palabra, la voz se le opone a la imagen, los medios de la revelación se vuelven textuales, y las actividades mediante las cuales el humano se puede acercar al conocimiento de Dios son escuchar, leer, estudiar, interpretar. La contemplación y el culto son sustituidos por el estudio de la Torá, la ley, y el comentario interpretativo acerca de ella. Ese giro hacia la palabra, la ley y la justicia significa apartarse del mundo, y vivir como un extraño en la tierra: lo fáctico no será justificado ni mucho menos divinizado por el culto religioso, y esa negativa a sancionar el *status quo* como eterno es la salida del mito que propone el judaísmo.³⁹²

Ya hemos introducido la prohibición de pronunciar el nombre de Dios en el capítulo anterior – es menester, en este lugar, especificar dos características del tetragramaton, la combinación de letras יהוה que está gravado con la prohibición de pronunciarse. Primero, todas esas letras tienen la especificidad que son mudas sin vocalización, la cual en hebreo se indica por puntuación abajo de los consonantes, o bien, en un texto sin puntuación se implica por conocer la palabra que se lee (es imposible, en hebreo, pronunciar correctamente una palabra que no esté puntuada y que no se haya visto anteriormente). En ese sentido, el tetragramaton, no-pronunciado, indica un potencial cuya realización se debe de quedar en suspenso, no clausurando las posibilidades que se podrían derivar de él. Aún más en esa dirección apunta el hecho de que las letras יהוה estén conectadas al verbo hebreo להיות que

³⁹² Véase loc. cit.

significa Ser, pero que no tiene forma de conjugarse en presente – solo en pasado y futuro. El nombre divino se ha traducido con la frase “Soy el que seré” o “soy lo que será”. La prohibición de pronunciar el nombre divino se puede, en ese sentido, interpretar como la negativa de diseccionarse a la totalidad del Ser como si fuera un individuo. Que esa negativa, en las imaginaciones de la religión popular no se haya podido seguir por completo, es otra historia. Anticipemos solamente que Adorno comienza sus reflexiones conceptuales acerca de la *Dialéctica Negativa* con la frase: “Kein Sein ohne Seiendes” – “No hay Ser sin entes”³⁹³. Esta anotación debe de bastar para darnos una idea en que sentido se seculariza aquí la prohibición de la imagen – indica que sería un sinsentido captar la totalidad del Ser mediante un concepto que abstraiga de los entes concretos que lo componen. Pero veamos primero el lugar en el que Adorno se refiere de manera más explícita a la prohibición de la imagen y su secularización en la negativa de describir la utopía en términos positivos.

La promesa desvinculada

En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer resaltan que la noción más importante en el judaísmo es la reconciliación, ligada a la idea de la esperanza.³⁹⁴ Hay algo inherente a esa idea, aquí estamos de acuerdo nuevamente con Adriana Benzaquén, que no permite su formulación discursiva: la idea misma de reconciliación no se puede afirmar positivamente a manera de un concepto. Si esperamos que esa reconciliación sea verdaderamente distinta a la realidad actual, tampoco la podemos captar con las categorías del presente: “Negative thinking criticizes the existent as that which can and should change, and in so doing it marks the space of an absence. That absence, however, is not to be filled with images or given a positive content; it is to remain as absence, as possibility”³⁹⁵. Veamos cómo se formula eso en la *Dialéctica de la Ilustración*: “El mundo desencantado del judaísmo reconcilia la magia por su negación en la idea de Dios. La religión judía no tolera ninguna palabra que otorga consuelo a la desesperación de todo lo mortal. Esperanza sólo se

³⁹³ Adorno, *Negative Dialektik/Jargon*, p. 139.

³⁹⁴ Véase Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, pp. 9-49.

³⁹⁵ Benzaquén, *Thought and Utopia*, p. 151.

vincula con la prohibición de invocar a lo falso como Dios, lo finito como lo eterno, la mentira como verdad.”³⁹⁶

El pensamiento teológico judío conserva la conciencia que no se distingue todavía radicalmente de la realidad que denuncia y para la cual se espera la reconciliación. Esa autoconciencia de su propia insuficiencia será reivindicado por el pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt: no se puede auto-afirmar el pensamiento como un pensamiento ya liberado dentro de un mundo que no lo es, sino tiene que reconocerse como aún condicionado bajo las condiciones de dominio. Ese reconocimiento se cristaliza en la negativa de proponer un mundo alternativo en términos positivos, sabiendo que esos términos están atados a la realidad existente. Solamente de esa manera se mantiene abierta la posibilidad de una alternativa realmente distinta, que escapa de la afirmación de la inmanencia. Como se expuso en el apartado anterior, tiene que estar claro que la prohibición de la idolatría y la prohibición de pronunciar el nombre de Dios no solamente tienen el sentido de consolidar el monoteísmo en contra de las religiones panteístas, sino que la insistencia en no sancionar el mito se fundamenta en el propósito de salir del principio de inmanencia. El mito insiste en que la vida humana está determinada por el destino y por lo tanto en la repetición inevitable de los mismos principios: el presente se parece al pasado y el futuro se parecerá al presente.

En contra de ese eterno retorno de lo siempre-igual, el judaísmo afirma la responsabilidad del humano, y sabe que la reproducción de la vida en los ritmos eternos no es el resultado del destino, sino de un esfuerzo humano. Cuando Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración* hablan de una regresión de la Ilustración hacia el mito se refieren a ese principio de inmanencia: también para el pensamiento ilustrado la historia humana está predeterminada desde el principio. La idea lineal del tiempo y las nociones de desarrollo y progreso expresan ese presupuesto mítico de la Ilustración. En contra de esa idea, Horkheimer y Adorno afirman la verdadera tarea del pensamiento: es el éxito de la reproducción del principio de inmanencia que requiere explicación. Reconociendo que la sociedad humana produce sufrimiento y horror, Horkheimer y Adorno se resisten en contra de la idea de disfrazarlo, ya sea en términos míticos como producto de un destino inmutable o como un sacrificio para mejores tiempos por venir respectivamente, ya sea en términos

³⁹⁶ Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, pp. 9-49.

ilustrados como producto de una libertad hipostasiada.³⁹⁷ Se resisten, por lo tanto, a divinizar el ámbito humano, a afirmar como eterno una realidad que es temporal y producida por los seres humanos y, por lo tanto, en potencia abierta a ser radicalmente cambiada. Análogamente, las negativas teológicas a pronunciar el nombre divino y representar lo divino en imágenes tienen que ver con el intento de evitar que el ámbito profano, es decir, el ámbito socio-político, se justifique por –o se mezcle con– la teología. El orden socio-político no debe ser pensado ni como sagrado ni como eterno, de otra manera, se clausuraría toda posibilidad de un cambio hacia lo inesperado.

Este elemento negativo y desvinculante del judaísmo lleva –pensado consecuentemente– a una desteologización de la política. En ese sentido podemos rastrear que la crítica adorniana de la ideología es un seguimiento de la crítica del momento teológico en la teoría política, formulada por ejemplo por Franz Rosenzweig y Walter Benjamin.³⁹⁸ Si concordamos con Susan Buck-Morss en ver en Benjamin uno de los maestros más importantes de Adorno³⁹⁹ podríamos atrevernos a rastrear la recepción de nociones teológicas del neo-hegeliano Franz Rosenzweig a través de Benjamin por parte de Adorno. El ataque en contra de la pretensión de totalidad de la filosofía (idealista) está presente en Rosenzweig en un lugar privilegiado. La argumentación en Rosenzweig aún no prescinde de la idea explícita de Dios: destaca la singularidad de la relación entre dios y el individuo y la primacía de esa relación antes de acertar cualquier unidad más grande. Hay que rebelarse en contra de cualquier intento totalizante que consiste en querer abolir la singularidad – fácilmente se reconocen estas ideas en Adorno y su propuesta de un conocimiento que no subsume violentamente lo particular bajo una categorización de lo idéntico.⁴⁰⁰

Max Horkheimer, tal vez el colaborador más cercano a Adorno, tenía una relación estrecha con el judaísmo: él era el único miembro de los intelectuales asociados al *Instituto de Investigaciones Sociales* que provenía de una familia judía conservadora y había recibido

³⁹⁷ Véase Benzaquén, *Thought and Utopia*.

³⁹⁸ Walter Benjamin insiste en un abismo infranqueable entre la vida histórica, y lo verdaderamente religioso, absoluto, eterno; separación de la cual se deduce la prohibición de representar la vida redimida en imágenes, acerca de eso véase por ejemplo: Eiland/Jennings, *A Critical Life*.

³⁹⁹ En su conferencia *Sobre la tarea de la filosofía* Adorno hace, por ejemplo, alusiones explícitas a la idea benjaminiana de interpretar la realidad que no tiene intenciones mediante la construcción de figuras o imágenes, elementos aislados de la realidad. Véase Eiland/Jennings, *Critical Life*, p. 359.

⁴⁰⁰ Véase op. cit., p. 179.

una educación bajo el signo del judaísmo.⁴⁰¹ Según la *Dialéctica de la Ilustración*, el judaísmo como momento civilizatorio eliminó paso por paso los comportamientos mágicos, miméticos y míticos: en el judaísmo no se permite que una palabra sirva de consuelo para la miseria en la tierra, porque permanecería mentira mientras no estuviera abolida esa miseria. La antes mencionada “prohibición de invocar lo falso como Dios, lo finito como lo eterno, la mentira como verdad”⁴⁰² muestra que la negación no es abstracta como en el budismo (dónde se sublima la práctica mágica o mitológica embelleciendo a la negatividad como redención). Más bien, se trata de una negación concreta que desafía el respeto mítico frente a lo fáctico. Horkheimer resalta el carácter negativo en la religión judía de la siguiente manera: la historia del pueblo judío es, como ninguna historia de otro pueblo, una historia de sufrimientos. La negación del pueblo judío a reconocer la violencia como un argumento para la validez de lo fáctico, para su verdad, fue tanto su perdición como su virtud, y al mismo tiempo, el sufrimiento constituyó un momento de unidad para ese pueblo: el sufrimiento no se transformó en ninguna malicia, tampoco provocó la disolución, más bien la experiencia de la injusticia se vinculó con la esperanza de que esa no tuviera la última palabra.⁴⁰³

Los principios del judaísmo se proponen, en concordancia con la Ilustración, a liberar al humano del velo que le impide comprender la realidad. También concuerda con una concepción de la Ilustración en la que el individuo, lo particular, esté emancipado de la tiranía del colectivo. Contrario a la opinión común que concibe a la Ley judía como máxima forma de tutela de la responsabilidad individual, nos explica Emmanuel Taub:

En la tradición judía la Ley (Torah) no es comprendida tan sólo en su sentido simple como ley, sino que también debe comprenderse como enseñanzas, como saberes que forman parte de la guía para la vida: [...] Benjamin lo confirma en sus escritos entendiendo que al mandamiento no lo determina el miedo al castigo sino su inconmensurabilidad y su inaplicabilidad como acción ya realizada. Porque al mandamiento, escribe Benjamin, “no se sigue un juicio respecto de la acción. (...) El mandamiento no es criterio del juicio, sino sólo una pauta de conducta para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arriesgarse con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de no observarlo”.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Véase Rosen, Zvi. *Max Horkheimer*. Becksche Reihe, München 1995, p. 144.

⁴⁰² Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 30.

⁴⁰³ Véase Rosen, *Max Horkheimer*.

⁴⁰⁴ Taub, Emmanuel. *Descomposición y Cumplimiento – Sobre una teología política en Walter Benjamin*. En: Fragmentos de Filosofía, nr. 11, 2013, p.194.

Según esa interpretación, la ley mosaica no forma parte de la legislación terrenal y por lo tanto no constituye de ninguna manera una restricción de la libertad individual: se le deja a la conciencia de cada quién medir las consecuencias de sus actos en el ámbito de lo profano. Las leyes mosaicas, nos dice Taub, contribuyen a la separación –cuya importancia ya se resaltó varias veces– “de la esfera de lo divino y la esfera de lo profano, o sea, el lugar de la política.”⁴⁰⁵ Las ideas del judaísmo que liberan al humano del velo mítico que le obstruye conocer la realidad coinciden en muchos aspectos con las ideas ilustradas. Sólo que el proceso civilizatorio no retrocedió ante el judaísmo mismo, eliminándolo como comportamiento metafísico.

*“Que nadie pase hambre”:
En contra de las utopías positivas*

Esas consideraciones en torno a una desvinculación del ámbito socio-político de ideas absolutas y eternas, como ya se mencionó, se concretizan en la obra de Theodor Adorno en una crítica inexorable tanto de las utopías como de los imperativos morales positivamente formulados. Adorno saca a la luz los condicionamientos encubiertos de propuestas que se comprenden a sí mismas como emancipadoras: los imperativos formulados de manera positiva deben tener en cuenta que las acciones individuales quedan imbricadas por la totalidad social cosificada. Dentro de un contexto social en el que toda acción está de una u otra manera ligada a una utilidad, a un cálculo de costo y beneficio y a consideraciones en torno a la supervivencia propia, actuar de manera verdaderamente ética es prácticamente imposible. Acordémonos de *El alma buena de Szechuán* de Brecht, donde la protagonista Shen-Te, para sostener sus buenos actos que la están llevando a la ruina, se tiene que inventar una segunda personalidad que se escinde de Shen-Te y realiza las tareas necesarias para la supervivencia económica. Si bien Adorno y Brecht tienen muchos puntos de disidencia, en la reflexión moral coinciden: “A pesar de que la sociedad exige moralidad, ésta sólo puede existir realmente en una sociedad liberada; en la sociedad socializada no hay individuo que

⁴⁰⁵ Loc. cit.

pueda ser moral. La única moral aún posible es terminar de una vez con la mala infinitud, el canje atroz de represalias⁴⁰⁶.

Según Adorno, no se puede esperar acciones puramente humanas en un mundo que es inhumano; y mucho menos formularlas como regla. Hipostasiar la posibilidad de acciones o relaciones completamente libres o justas tienen que permanecer mentira mientras se mueven dentro de un todo represivo y deshumanizado que tiene la capacidad de corromper incluso las acciones mejor intencionadas. La inevitabilidad de esa “secreta complicidad con la opresión⁴⁰⁷ de cualquier imperativo positivo se deja extender a las utopías positivas y es la piedra angular alrededor de la cual gira el pensamiento negativo de Adorno.

Adorno entabla un debate con los ideales utópicos provenientes del socialismo realmente existente y la socialdemocracia, ideales muchas veces ligadas a una idea de progreso lineal de la humanidad y una exacerbación de las fuerzas de producción y sus avances técnicos puestos al servicio de la sociedad posrevolucionaria. En el aforismo *Sur l'eau* en la *Minima Moralia* formula la siguiente crítica:

A la pregunta por el objetivo de la sociedad emancipada se dan respuestas como la realización de las posibilidades humanas o el enriquecimiento de la vida. Tan ilegítima la inevitable pregunta, tan inevitable lo repugnante y triunfal de la respuesta, que hace recordar el ideal socialdemócrata de personalidad de los barbudos naturalistas de los años noventa que querían gozar de la vida. Lo delicado sería así lo más grosero: que nadie pase hambre.⁴⁰⁸

Claramente insiste en que los objetivos de una sociedad verdaderamente emancipada no se deban de fundamentar en el comportamiento humano actual. Ese comportamiento está obviamente condicionado por la sociedad en la que vivimos, específicamente, como detalla Adorno algunas líneas después, por la obsesión por la producción como fin en sí mismo. Los ideales utópicos hedonistas son contaminados por el fetichismo de la mercancía; presuponen que hay un bien incuestionable en el hecho de producir cada vez más. El dinamismo que se proclama como un atributo de la sociedad posrevolucionaria es según Adorno la otra cara de la ahistoricidad burguesa – dos caras de la moneda de lo siempre-igual. Ese presupuesto justamente se tendría que confrontar desde una sociedad verdaderamente emancipada: no se

⁴⁰⁶ Adorno, *Dialéctica Negativa/Jerga*, p. 296.

⁴⁰⁷ López de Lizaga, *Vida correcta*, p. 178.

⁴⁰⁸ Adorno, Theodor W. *Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp Verlag, Berlin y Frankfurt a.M. 2001, p. 100, “Sur l'eau”.

definiría por un ciego aumento de la producción y una actividad ciega, sino por una producción según las necesidades humanas.

Dicho en otras palabras, Adorno constata la complicidad secreta de las utopías positivas con la totalidad opresora. La única manera de acercarse a ese ideal utópico, es, según Adorno, mediante la negación concreta del estado malo. En el no hacer nada, especula, se podría revelar lo delirante de la obsesión actual con la expansión cada vez más acelerada, de la producción sin cesar y la sumisión de la naturaleza. El imperativo “que nadie pase hambre”, aunque suene trivial, es el que mejor expresa la relación del pensamiento adorniano con lo utópico: la negación concreta, en el sentido de que lo único que se puede formular sobre una sociedad emancipada es esto – que lo que hay de sufrimiento innecesario en la sociedad existente se acabe en la otra, de manera radical. Sólo una excepción concede Adorno en esas consideraciones. En una formulación positiva de la utopía que se hecho desde la filosofía hay algo de verdad: “Ninguno entre los conceptos abstractos está tan próximo a la utopía realizada como el de la paz perpetua.”⁴⁰⁹

El rechazo a los dogmatismos y a la confianza en el progreso es obvio en la formulación de una razón negativa. El horizonte utópico que se abre a partir de esa crítica de lo fáctico no se debe de llenar con contenidos concretos y positivos, porque lo diferente que nos podemos imaginar siempre estará aun condicionado, mediado por nuestro propio marco social, conceptual y lingüístico, por lo fáctico, por lo tanto cada formulación positiva –atrapada en esos marcos sociales– sólo podría llegar a ser una representación desfigurada de lo realmente existente.

La luz del día feriado.

El mesianismo como punto de vista

El tema principal que se quiere problematizar aquí es la relación extraña entre el pensamiento de la Teoría Crítica, que en su autocomprensión se adhiere al materialismo histórico, e ideas teológicas que a pesar de su aparente contradicción emergen a menudo en el pensamiento de Adorno: la reconciliación, la salvación, el Mesías, el Sabbat. Habría que indagar de qué

⁴⁰⁹ Loc. cit.

manera específica se apropia Adorno de esas categorías, y qué lugar toma lo divino en su crítica de la sociedad. Como se ha sostenido a lo largo de las reflexiones presentadas hasta aquí, no se puede hablar de una fisura propiamente entre el pensamiento materialista y la teología, sino de una apropiación materialista de la teología. Esa teología, actualizada de manera materialista, no solamente es una teología negativa sino se puede comprender en los términos mismos de Adorno, como una teología inversa: en la carta a Benjamin que citamos en la introducción a ese trabajo, nuestro autor denomina la afinidad entre su pensamiento y el de su amigo con este término.⁴¹⁰ Teología inversa quiere decir, en su última consecuencia, que intercambia los lugares de lo divino y lo humano, enfocando la atención no en lo divino desde un punto de vista humano, sino en lo humano desde el punto de vista divino. El procedimiento se ilustra trayendo a colación nuevamente la obra de *Minima Moralia*. El libro concluye con el siguiente aforismo:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento⁴¹¹.

Desde el punto de vista de la redención se reconocen las condiciones de la vida humana como dañadas. Resuena en esas líneas el concepto que le da nombre a esa obra excepcional: la vida dañada solamente se reconoce como tal mediante un esfuerzo de cambio de perspectiva; la mayoría de la gente vive una vida dañada sin reconocerla como tal. Se necesita esta perspectiva de la redención, que es una perspectiva desde un lugar inventado,

⁴¹⁰ Elizabet Pritchard explica que Adorno rescata nociones de la prohibición de la imagen, inmersas en una teología negativa de Kant o de Kierkegaard. Sin embargo, tiene una fuerte crítica en contra de esas apropiaciones modernas del *Bilderverbot*: La renuncia de Kant a la redención equivale, según reconstruye Pritchard el argumento de Adorno, a una renuncia a la razón. Bloquear la experiencia de ideas transcendentales de manera absoluta significa no reconocer que son las condiciones socio-históricas que previenen la experienciabilidad de esas ideas. Kierkegaard en su teología dialéctica y negativa igualmente se encuentra muy cerca de un irracionalismo. En resumen: “Adorno argues that in these appropriations, unintelligibility becomes an attribute of the unattainable, unthinkable absolute, rather than of the historical social reality that defers gratification.” Pritchard, Elizabeth A. *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology*. The Harvard Theological Review, Vol. 95, Nr. 3 (Junio), 2002, p. 301.

⁴¹¹ Adorno, *Minima Moralia*, p. 153, “Para terminar”.

artificialmente construido y fuera del conjunto de la vida administrada, para dar cuenta del escándalo que es el sufrimiento humano actual, ya que desde un punto de vista inmerso en la totalidad ése puede mostrarse como normal, necesario, inevitable, o, peor aún, como un sacrificio en el camino del progreso hacia una vida mejor. Para hablar con Elizabeth Pritchard, esa “imagined perspective of the absolute”⁴¹² delata las condiciones materiales que se burlan de todas las visiones de la reconciliación. Impiden conformarse con la realidad injusta y la denuncia. Sin embargo, no es una mirada que por recurrir a figuras provenientes de la religión expiden una garantía de salvación, porque justamente esa garantía impediría ver la redención como una tarea por realizar. En eso cae la teología positiva cuando, relacionando el ámbito divino con el humano, promete que las injusticias que constituyen la vida humana tengan sentido frente a su final previsible.⁴¹³

Un orden distinto, más humano, tiene que ser posible y debe ser realizado, pero no puede ser descrito. Sin embargo, puede ser evocado. La negación determinada de la injusticia es un poder que lo evoca, pero también la memoria. En otro aforismo de *Minima Moralia*, Adorno recurre a una memoria de infancia:

Al niño que regresa de las vacaciones, la casa le resulta nueva, fresca, festiva. Pero nada ha cambiado en ella desde que la abandonó. El solo hecho de olvidar las obligaciones que le recuerdan cada mueble, cada ventana, cada lámpara, devuelve a éstos su paz sabática, y por unos minutos se halla tan en concordia con las estancias, habitaciones y pasillos de la casa como a lo largo de toda la vida le afirmará la mentira. Acaso no de otro modo aparezca el mundo –casi sin cambio alguno– a la perpetua luz de su festividad, cuando ya no esté bajo la ley del trabajo y al que regresa a casa le resulten las obligaciones tan fáciles como el juego en las vacaciones.⁴¹⁴

El Sabbat en la tradición judía no es un simple día de descanso. Al contrario, es un día de anticipación de la redención, que requiere de gran preparación y cuidado. En ese día se fabrican condiciones que delatan algo de la vida ordinaria de los demás días: desde la perspectiva del Sabbat, bajo la luz sabática que Adorno trae a colación, se les nota lo imperfecto, pobre e insuficiente, es decir, se les nota a las condiciones lo que *realmente son*. La perspectiva de la redención, aquí cristalizada en una práctica festiva –se podría decir de manera performativa–, redime las cosas de su necesidad práctica, los humanos de su carga

⁴¹² Pritchard, *Bilderverbot Meets Body*, p. 295.

⁴¹³ Véase Pritchard, *Bilderverbot Meets Body*, p. 306.

⁴¹⁴ Adorno, *Minima Moralia*, aforismo 72.

de trabajo y de las carencias materiales. Tiene que estar claro que se trata de una redención artificial, que no pretende hipostasiar condiciones de la vida redimida dentro de la vida falsa. Es una estrategia que se puede comparar con el procedimiento brechtiano del extrañamiento: una manera de escribir que estiliza las condiciones ordinarias de una manera que de repente parecen extraordinarias, es decir, que estiliza condiciones que tomamos por normales o dadas de tal forma que aparecen como el escándalo que son⁴¹⁵. Ese procedimiento apunta a delatar la historicidad de la existencia humana; y, mostrándola en dimensión de producto humano, hacer visible el hecho de que pueden ser cambiadas.

Esa artificialidad se muestra de manera muy clara en los apuntes de Adorno sobre Kafka. La estrategia literaria de Kafka puede ser descrita como una estrategia de extrañamiento, donde el lugar desde dónde se observa la vida humana es un lugar fingido o artificial:

[La] obra [de Kafka] finge un lugar, desde el cual la creación se presenta tan surcada y dañada como debería ser, según sus propios criterios, el infierno. (...) El reino mediocre de lo condicionado se vuelve infernal bajo los ojos artificiales del ángel.⁴¹⁶

Queda claro que en esta cita el ámbito divino o el ámbito de la redención es un recurso literario que le quita el velo de la normalización a la realidad y la presenta de otra manera: casi quisiéramos decir “como realmente es”, pero sabemos que esto también es un juego de espejos, ya que todo lo elaborado en el arte ya es una agrupación virtual de elementos extraídos de la realidad. Preferimos decir, entonces, que desde la perspectiva mesiánica, la realidad se presenta en su impacto violento y dañino a las criaturas que la viven. Las injusticias aparecen como un escándalo no bajo criterios exteriores, sino bajo sus propios criterios, pensados en su radicalidad. El mundo mismo aparece como absurdo desde este lugar artificial. Si el mundo no se concibe como tal, como dañado y mutilado, muy probablemente se presenta desde el punto de vista de la opresión. Los motivos teológicos en la obra de Adorno no intentan decir o revelar nada sobre un supuesto ámbito de lo divino,

⁴¹⁵ De nuevo sirve recordar a Brecht para visualizar esta operación. Tomemos, por ejemplo, la *Opera de los tres Centavos*: en general, no es nada fuera de la norma que el crimen organizado y la mafia mendicante, mediante corrupción y coerción, tienen la policía y los políticos bajo su control y que pueda surgir, en una fusión de distintas organizaciones criminales y mediante un lavado de dinero una institución bancaria. Las interrupciones brechtianas, cantos reflexivos, la estilización hacia lo bizarro logran, sin embargo, que el espectador concientiza lo escandaloso de estas condiciones.

⁴¹⁶ Adorno, Theodor W. *Anotaciones sobre Kafka*. En: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Ediciones Akal, Madrid 2008, p. 249.

absoluto o eterno; más bien enfocan la atención sobre lo humano. En las palabras de Elizabeth Pritchard: “It is not a logos about theos, but a logos of the world, as delivered by an imagined theos.”⁴¹⁷ La teología de Adorno es una teología sin Dios. No requiere de ninguna idea de lo absoluto que esté fuera de la historia y de la materialidad.⁴¹⁸

La figura del Mesías constituye, parecida a la figura del Ángel, un puente entre el mundo humano y el mundo divino, no es ni dios, ni humano, y anuncia la posibilidad de la restitución de la armonía entre esos dos mundos, y probablemente también entre la naturaleza y el humano. Representa la categoría de la interrupción, de la salvación desde afuera de una situación desesperada; sin embargo, no hay garantía para esa salvación. La figura del Mesías es una paradoja en sí, al menos eso sugiere cierta tradición de interpretación del mesianismo judío.⁴¹⁹ Es el salvador que se está esperando, pero que nunca viene. Solo este aplazamiento de su llegada puede garantizar la posibilidad siempre abierta de un futuro radicalmente distinto. Seguramente fueron consideraciones parecidas que movieron a Kafka cuando decía que el Mesías no venía el día de su llegada, sino un día después. Esa noción expresa la negativa a hipostasiar cualquier condición humana como redimida cuando no lo es – solamente una humanidad que ya no requería de la redención podría reconocer que el Mesías hubiese llegado. En la actualización de esta paradoja en la Teoría Crítica la redención se convierte en un punto de vista. El presente se tiene que iluminar bajo la luz sabática o bajo la mirada mesiánica: en esa luz se presenta el mundo como dañado y necesitado. Constituye una denuncia y recuerda la tarea humana de establecer condiciones bajo las cuales la redención no aparenta como un chiste. Escuchemos también la última parte del aforismo que abrió este apartado, ya que aparece un dilema en la condición de posibilidad de establecer esa perspectiva.

Y es la cosa más sencilla, porque la situación misma incita perentoriamente a tal conocimiento, más aún, porque la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella. Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque sólo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiriera validez, no solo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas

⁴¹⁷ Pritchard, *Bilderverbot Meets Body*, p. 309.

⁴¹⁸ Véase loc. cit.

⁴¹⁹ Véase Leibowitz, Yeshayahu: *Judaism, Human Values and the Jewish State*. Harvard University Press 1995.

de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconsciente, y por ende, fatalmente sucumbe al mundo. Hasta su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que de ese modo se le impone, la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta poco menos que indiferente.⁴²⁰

Adorno, en las últimas líneas de la *Minima Moralia*, problematiza un campo que queremos trabajar en las próximas páginas: el pensamiento y su relación con la totalidad opresora.

El materialismo sin imágenes

El escrito que expone ese problema de manera más profunda Adorno lo producirá casi dos décadas después de la colección de los aforismos enunciados *desde la vida dañada* en la *Minima Moralia: la Dialéctica Negativa*. La pregunta cómo el pensamiento, sabiéndose condicionado por los marcos sociales que le están impuestos por la totalidad administrada, se puede relacionar con esa totalidad, es la pregunta clave que motiva Adorno a escribir su última obra. Qué relación establece la conciencia con el mundo que quiere conocer, sabiendo que es ese mundo que se quiere transformar y al mismo tiempo sabiendo que la autoafirmación como completamente libre y autónomo en relación con ese mundo sería un engaño. Se quiere sostener aquí que de nuevo la teología inversa le sirve a Adorno para lidiar con ese dilema. El *Bilderverbot* será en la *Dialéctica Negativa* una prescripción epistemológica, que se extiende de la negativa de describir el mundo emancipado o la utopía positivamente a todas las cosas que se busca comprender.

Adorno nuevamente está debatiendo con el pensamiento marxista y luchando en contra de una degradación del materialismo histórico a mera doctrina.

El materialismo se convierte en la recaída en la barbarie que debía impedir; trabajar contra ello no es la más indiferente entre las tareas de una teoría crítica. De lo contrario, la vieja mentira perdura con un coeficiente de fricción reducido y de un modo tanto peor. Lo subalterno aumenta después de que con la revolución haya sucedido como antaño con la vuelta del Mesías. Frente a lo vacuamente sublime de la conciencia, la teoría materialista se convirtió no meramente en defectuosa desde el punto de vista estético, sino en falsa. Eso es teóricamente determinable. La dialéctica está en las cosas, pero no existiría sin la conciencia que la refleja; tampoco se deja disipar en ésta. En una materia sin más una, indiferenciada,

⁴²⁰ Adorno, *Minima Moralia*, p. 257, Aforismo 153. *Para terminar*.

total, no habría ninguna dialéctica. La oficialmente materialista se ha saltado por decreto la teoría del conocimiento. La venganza le sobreviene epistemológicamente: en la doctrina del reflejo. El pensamiento no es un reflejo de la cosa (...) sino que va a la cosa misma.⁴²¹

La crítica apunta claramente a Lenin y su libro *Materialismo y Empiriocriticismo*, donde se evitan los debates epistemológicos por burgueses y se constata que la conciencia sencillamente puede ser concebida como una reproducción fiel de la realidad objetiva. El problema principal de esa teoría consiste en el hecho de que no es capaz de profundizar en las condiciones que pretende criticar, debido a que se queda en la descripción de los fenómenos aparentes, es decir en la fachada ideológica del mundo real. Adorno en contra de este procedimiento sostiene que el conocimiento no es un registro o un álbum fotográfico de la realidad que abarca. El objeto, la cosa que se quiere conocer, no es ni transparente ni inmediatamente accesible para la conciencia. A un pensamiento que solo reproduce las cosas le faltaría la reflexión. Por lo tanto, la conciencia no debe poner una imagen (el reflejo/la reproducción leninista) entre sí mismo y la realidad. Ahí radica la extensión de la prohibición de imágenes a la teoría del conocimiento. Afirma un abismo infranqueable entre concepto y cosa; donde se sostiene una identidad entre las dos se cae en un pensamiento cosificado.

El abismo entre concepto y cosa, entre significado y significante, tiene un efecto en emplear el símbolo como recurso filosófico. El símbolo, que es fijo e igual a sí mismo siempre, justamente no es una herramienta que respete la diferencia entre concepto y cosa. En contra de él, Benjamin ha reivindicado el recurso de la alegoría que hace justicia al carácter ruinoso del mundo y se opone en contra del intento de hipostasiar una unidad de sentido al curso de la historia. La negativa de Adorno a concebir el conocimiento como una especie de copia fiel, de fotografía de la realidad, se puede interpretar como expresión de una preocupación similar. Esas consideraciones dan pie a pensar una afinidad entre teología judía y Teoría Crítica en el ámbito de la filosofía del lenguaje y la relación entre conocimiento y realidad: Adorno mismo expone que la prohibición de pronunciar el nombre divino significa un reconocimiento de la relación entre lenguaje y ser pero también constata que no coincidan

⁴²¹ Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa / La jerga de la autenticidad*. Obra completa, 6. Akal, Madrid 2005, p. 296 (En la traducción de la Dialéctica Negativa por Alfredo Brotons Muñoz figura la palabra copia para traducir *Abbild*, reflejo. *Abbild* en alemán significa imagen, reproducción, copia, ilustración, reflejo. Se decidió aquí sustituir la palabra copia por reflejo debido a la clara alusión de Adorno a la teoría del reflejo de Lenin, que supone que la conciencia es un reflejo del mundo objetivo).

inmediatamente⁴²². Contiene, y eso reconecta con las consideraciones anteriores, la sospecha de que el núcleo de toda relación simbólica, de toda práctica en la cual imagen y signo coincidan, es sanción de la inmanencia. Esa forma de concebir el conocimiento resulta en una concepción de la historia humana como destino: la creencia en una naturaleza que siempre se repetirá, en la eternidad de lo fáctico que al mismo tiempo significa la eternidad de la coerción social. Una creencia que se basa en lo simbólico excluye la idea de redención y con eso el horizonte de esperanza: „El estremecimiento, cosificado en una imagen fija, se vuelve signo de la dominación solidificada de los privilegiados“.⁴²³ En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer resaltan que todas las ideas de la creación del mundo antes de la génesis judía eran nociones simbólicas, es decir, nociones fundamentadas en la premisa de la inmanencia.

Como Adorno sostiene al principio de la *Dialéctica Negativa*, no es *el* concepto el que es capaz de hacerle justicia a la complejidad de la cosa, sino solamente: los conceptos. Así es como se hace fructífera la idea de la constelación benjaminiana para su propio pensamiento. Pero regresando a la idea del materialismo sin imágenes, la propuesta es una epistemología sin imágenes:

[S]olo sin imágenes cabría pensar el objeto entero. Tal ausencia de imágenes converge con la prohibición teológica de imágenes. El materialismo la secularizó al no permitir la descripción positiva de la utopía; ese es el contenido de su negatividad. Allí donde más materialista es, coincide con la teología. Su anhelo sería la resurrección de la carne; algo totalmente ajeno al idealismo, el reino del espíritu absoluto. El punto de fuga del materialismo histórico sería su propia superación, la liberación del espíritu con respecto a la primacía de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción. Sólo con el impulso corporal aplacado se reconciliaría el espíritu y se convertiría en lo que no hace sino prometer desde hace tanto tiempo como bajo la sujeción a las condiciones materiales niega la satisfacción de las necesidades materiales.⁴²⁴

Más allá de lo que se puede actualizar del *Bilderverbot* para una teoría del conocimiento, Adorno ve que hay otro puente entre el materialismo y la teología: Las religiones se preocupan de la salvación para el cuerpo, en su promesa de un mundo distinto, que se

⁴²² Véase Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 30.

⁴²³ Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 27.

⁴²⁴ Adorno, *Dialéctica Negativa / Jerga*, p. 195.

manifiesta en la idea de la resurrección de la carne, siempre está incluido el bienestar físico y no solamente el bienestar del espíritu.

Aún más clara en sus consecuencias gnoseológicas es la advertencia bíblica en contra de pronunciar el nombre divino. En el inicio de este capítulo hemos destacado las características del tetragramaton que apuntan a su función de prevenir la intención de captar el sistema de manera absoluta. Se ha secularizado, en el pensamiento de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno como la negativa a captar el punto de indiferencia del sistema.

Una vez cuestionada la idea de que el conocimiento pudiese ser representación de la realidad, se tiene que dar cuenta de la determinación del conocimiento por el lenguaje. Walter Benjamin, en sus tempranos ensayos sobre el lenguaje y la traducción, había criticado un modelo binario e instrumental del lenguaje: en contra de eso, piensa la medialidad del lenguaje, que no pertenece a ninguno de los dos polos metafísicos (sujeto + objeto, materia + espíritu). El lenguaje es, a la vez, materia y espíritu, como afirma Bettina Menke en su estudio sobre la noción de la alegoría como la concibe Benjamin.⁴²⁵ Cuando Benjamin piensa en el lenguaje, lo piensa en su medialidad [*Medialität*] que trasciende su función de transmitir significados: eso concierne la forma de significar y la formación de significados. Primero, eso cuestiona la conexión entre lo que significa y lo que se significa – nos hemos referido a este cuestionamiento con el abismo entre concepto y cosa que nunca coincidirán absolutamente. Segundo, y eso será más relevante aquí, se cuestiona que haya un significado independiente del material, de los significantes y su movimiento.⁴²⁶ La tesis de un significado extra-lingüístico queda tan deslegitimada como la tesis de la instrumentalidad del lenguaje. El lenguaje no está, entonces, disponible para el sujeto, sino es un espacio heterónomo. “Esa heteronomía del espacio lingüístico –abismal para los sujetos y el significado– se llama en el texto de Benjamin y de Hamann, marcando la no-disponibilidad del espacio lingüístico – Dios.”⁴²⁷

La filosofía del lenguaje propia de Benjamin culmina en el topos del nombre y la utopía de un lenguaje de los nombres en el que el lenguaje se haya desvestido de sus elementos abstractos e instrumentales: el nombre, para Benjamin, reúne dos figuras de inmediatez, es decir, no-instrumentalidad lingüística. Dar nombres es, por un lado, traducir

⁴²⁵ Menke, *Sprachfiguren*, p. 40.

⁴²⁶ Véase Menke, *Sprachfiguren*, p. 42.

⁴²⁷ Menke, *Sprachfiguren*, p. 48.

el lenguaje de las cosas al lenguaje humano, y, por otro lado, expresión de la esencia más íntima del lenguaje en cuanto tal: análogamente a la revelación de Dios en la palabra sagrada, a través de la cual se vuelve totalmente experimentable (sin que esa palabra tenga que ser un predicado sobre Dios), en el nombre (o cada palabra sacada de su contexto instrumental) se vuelve experimentable la totalidad del lenguaje. Como ya se había mencionado, el puente entre el misticismo lingüístico barroco de Hamann y el pensamiento de Walter Benjamin se puede localizar, sin duda, en los románticos tempranos. Recordemos el principio del *Shem Hameforash*, retomado por Novalis, para indicar la no-disponibilidad de la totalidad del espacio lingüístico. La instancia totalizante, que da coherencia a todo el sistema del lenguaje, está gravado con un tabú. En su disertación, Benjamin ha rastreado el pensamiento de Novalis y Schlegel en referencia al arte como medio absoluto de reflexión. Similar al lenguaje, el arte constituye un medio de infinita interconexión del pensamiento, una totalidad virtual y sistémica. Su crítica a Schlegel, que es una crítica inmanente, o salvadora, del pensamiento del propio Schlegel, consiste en recordarle justamente la prohibición de captar la instancia totalizante. Es una prohibición que previene una cosificación. Para el arte eso significa lo siguiente: en cada obra de arte, la idea del arte como medio de reflexión está presente, y la crítica tiene que ayudar a que se desdoble la idea en la obra concreta. Esa noción monádica, sin embargo, no se puede invertir a la manera de querer acceder a lo absoluto sin la mediación en lo concreto. No se puede acceder a la totalidad del arte, por ejemplo, en el sentido de un conjunto de leyes que la componen y de ahí deducir las leyes concretas. Según Benjamin, el error de Schlegel consistió en querer captar el sistema absolutamente, en vez de captar el Absoluto sistemáticamente.⁴²⁸ Con eso, recae en un misticismo que quiere acceder a la totalidad del sistema, de querer captar cada uno de sus determinaciones como lo querían hacer, por ejemplo, los cabalistas a través de la numerología o sus infinitos ejercicios de acceder al nombre divino.

A continuación de esas reflexiones, salvadas críticamente por Benjamin desde el romanticismo, Adorno escribe su *Dialéctica Negativa*: El enunciado que la inicia, “no hay Ser sin ente” sugiere que indagar en las determinaciones de un concepto como el Ser por sus propias determinaciones fuera de los entes concretos caería en el misticismo. En vez de construcciones positivas de la metafísica, él insiste en la dialéctica negativa. El pensamiento

⁴²⁸ Véase Benjamin, *Kunstkritik*, pp. 35-45.

tiene como sustrato algo que está fuera de él. Ni la lógica formal puede pensarse sin un resto metalógico, no hay forma absoluta o pura sin contenido. La dialéctica negativa se motiva como crítica de un idealismo que quiere purificar el pensamiento y cree equivocadamente que en la abstracción el pensamiento se puede deshacer de las cosas de las cuales se ha abstraído. Lo no-conceptual es indispensable para el concepto, y transforma constantemente a éste. La metafísica como Adorno la concibe consiste justamente pensar este espacio medial entre el concepto y el que está fuera de él, y como el último se transforma constantemente, así se transforma la metafísica. Adorno aboga por la posibilidad de la metafísica, como saber acerca de este medio –la interconexión en el pensamiento que los románticos pensaron como el absoluto– sin la construcción de un saber absoluto. Esa dialéctica negativa no tiende, como la positiva, hacia la identidad de la cosa con su concepto. Más bien, es la distancia entre la realidad y la posibilidad expresada en el ámbito virtual de las ideas que la mueve. Conocimiento es, para la dialéctica negativa, no el registro de lo meramente existente, sino medir lo que meramente es con lo que podría ser. Como el conocimiento es producto de la experiencia viva, ese ámbito de la posibilidad no puede ser invariable y fijo, sino se tiene que transformar cómo la experiencia humana es capaz de transformarse. Por esto, las formas de la experiencia tampoco pueden ser, como cree Kant, inamovibles.⁴²⁹

En este lugar, la *Dialéctica Negativa* reconecta con las reflexiones expuestas en la *Minima Moralia* que advierten en contra de captar la transcendencia en imágenes positivas. La transcendencia se entiende ya no como lo no-idéntico del concepto, sino su proyección hacia el futuro, ya sea como utopía o como imperativo moral: “En el momento en el que lo que debe ser, separado enfáticamente de lo que es, se instituye como ámbito de esencia propia y se enviste de autoridad absoluta, adquiere, aunque sea sin querer, por ese procedimiento el carácter de una segunda existencia.”⁴³⁰

Queda claro, para Adorno, que a cualquier enunciado sobre la transcendencia, hecha por una consciencia atrapada en la inmanencia, le adhiere un carácter ilusorio, una calidad de *Schein*. Pero la reflexión no se detiene ahí, sino se trata de que esa apariencia se vuelva consciente de su propio carácter. La salvación del *Schein*, de la apariencia/ilusión, es de relevancia metafísica. La posibilidad de una consciencia verdadera está atada a un futuro sin

⁴²⁹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 380.

⁴³⁰ Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 384.

miseria. Veremos en los siguientes capítulos cómo el arte puede constituir el ámbito en el que se logra salvar el *Schein*, y con él la esperanza de un mundo distinto.

Para concluir

Este capítulo tenía como objetivo mostrar que no hay una fisura entre materialismo dialéctico y teología en el pensamiento de Adorno, sino más bien, que la apropiación adorniana de motivos teológicos es específicamente materialista. Aparte, creemos que es necesario insistir que la teoría crítica de Adorno no es una filosofía pesimista que se niega a abrirse al futuro, sino que, al contrario, es una filosofía que contiene un momento de esperanza y un horizonte utópico. Sólo que este horizonte, con buenas razones, se abre a partir de la negación determinada de todo lo que no debería ser: el sufrimiento, la injusticia, el dolor. Esa mirada a lo no aceptable, pero fáctico, nos recuerda que estamos privados de algo cuya posibilidad existe, de una sociedad radicalmente diferente. Optimismo sería afirmar que la dignidad humana ya esté realizada en las condiciones en las que vivimos, y con eso, en el fondo, aboliría toda esperanza a un cambio. La única esperanza de un cambio, la intervención en la vida dañada, en el mundo de ruinas, se hace posible a partir de la negatividad. El imperativo negativo de Adorno que apunta a la abolición de las condiciones de posibilidad del sufrimiento, no una garantía ciega de la salvación, deben de guiar las acciones que apuntan a una transformación radical.

Sección III

La teología inversa encontrada en la literatura

Capítulo 5

Karl Kraus, demonio y nuevo ángel del periodismo austriaco

En mi mano hay un documento que, superando y avergonzando toda la vergüenza de esta época, solo bastaría para asignar al *Valutenbrei* [lit. papilla de divisas], que se llama a sí mismo humanidad, un lugar de honor en un campo cósmico de tortura. Si cada sección del periódico aún significa una incisión en la creación, esta vez uno se encuentra ante la certeza de que para un género que se le ha exigido tales cosas ya no hay un bien más alto que pueda ser lastimado. Después del tremendo colapso de su mentira de la cultura, y después de que los pueblos hayan demostrado irrefutablemente que su relación con todo que alguna vez hay sido del espíritu fue una las bromas más desvergonzados, tal vez lo suficientemente buena para la elevación del turismo, pero nunca suficiente para la elevación del nivel moral de esta humanidad, no le quedó nada más que la verdad sin trabas sobre su condición, por lo que está casi a punto de no poder mentir, y en ninguna imagen podría reconocerse tan directamente como en este. (...) Pero lo que nuevamente significa la imagen completa del horror y el horror que revela un día en Verdún, ¡qué es la escena más espantosa del delirio sangriento, por el cual los pueblos se dejan cazar absolutamente para nada, contra la atracción de este anuncio! ¿No se cumplió aquí la misión de la prensa, de primero dirigir a la humanidad y luego a los sobrevivientes a los campos de batalla, de manera ejemplar? Usted recibirá su periódico por la mañana. Usted leerá lo cómodo que se le pone el hecho de sobrevivir. Usted aprenderá que 1 ½ millón tuvo que desangrarse hasta morir en el mismo lugar en el que ahora se incluye vino y café y todo lo demás. Usted tiene ante estos mártires y muertos la decidida ventaja de un catering de primera clase en el Ville-Martyre y el Ravin de la Mort. Usted conducirá en un cómodo automóvil de pasajeros en el campo de batalla, mientras que esos solo llegan en el automóvil de ganado. Usted escucha lo que se le ofrece a usted como compensación por el sufrimiento de aquellos y por una experiencia de la cual no ha podido reconocer el propósito, el significado y la causa de esto hasta hoy. Se dan cuenta de que se organizó para que, si alguna vez ya no queda más de la gloria que la quiebra, al menos exista un campo de batalla *por excelencia*. Usted aprende que sí hay algo nuevo en el frente y que es más fácil vivir allí hoy que antes en el interior. Se dan cuenta de que lo que la

competencia puede ofrecer, con solo los muertos de las batallas Argonne y Somme, los huesecillos de Reims y St. Mihiel, es una trivialidad además del desempeño de primer nivel del *Basler Nachrichten*, del cual no hay duda logrará reponer su lista de suscriptores con las pérdidas de Verdun. Entienden que el objetivo era el viaje publicitario y que valía la pena la Guerra Mundial.

Karl Kraus⁴³¹

Las palabras arriba citadas fueron escritos por Karl Kraus, periodista celebre de Viena, como reacción a un anuncio del periódico suizo *Basler Nachrichten* en el que se ofrecían tours a los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial – más concretamente a Verdun, sitio de la batalla más cruel y sangrienta que transformó para siempre la noción de guerra en general. Su protesta fue ante un fenómeno que apenas se estaba gestionando y que hoy se conoce bajo el nombre turismo oscuro. Fuera del contexto, el lector que hoy lee estas líneas las podría confundir con una crítica de la nueva película de Peter Jackson, *Jamás llegarán a*

⁴³¹ Karl Kraus, *Reklamefahrten zur Hölle / Viajes publicitarios al infierno*, Die Fackel/ La Antorcha, noviembre 1921). “In meiner Hand ist ein Dokument, das, alle Schande dieses Zeitalters überflügelnd und besiegelnd, allein hinreichen würde, dem Valutenbrei, der sich Menschheit nennt, einen Ehrenplatz auf einem kosmischen Schindanger anzuweisen. Hat noch jeder Ausschnitt aus der Zeitung einen Einschnitt in die Schöpfung bedeutet, so steht man diesmal vor der toten Gewißheit, daß einem Geschlecht, dem solches zugemutet werden konnte, kein edleres Gut mehr verletzt werden kann. Nach dem ungeheuren Zusammenbruch ihrer Kulturlüge und nachdem die Völker durch ihre Taten schlagend bewiesen haben, daß ihre Beziehung zu allem, was je des Geistes war, eine der schamlosesten Gaukeleien ist, vielleicht gut genug zur Hebung des Fremdenverkehrs, aber niemals ausreichend zur Hebung des sittlichen Niveaus dieser Menschheit, ist ihr nichts geblieben als die hüllenlose Wahrheit ihres Zustands, so daß sie fast auf dem Punkt angelangt ist, nicht mehr lügen zu können, und in keinem Abbild vermöchte sie sich so geradezu zu erkennen wie in diesem (...) Aber was bedeutet wieder jenes Gesamtbild von Grauen und Schrecken, das ein Tag in Verdun offenbart, was bedeutet der schauerlichste Schauplatz des blutigen Deliriums, durch das sich die Völker für nichts und wieder nichts jagen ließen, gegen die Sehenswürdigkeit dieser Annonce! Ist hier die Mission der Presse, zuerst die Menschheit und nachher die Überlebenden auf die Schlachtfelder zu führen, nicht in einer vorbildlichen Art vollendet? Sie erhalten am Morgen Ihre Zeitung. Sie lesen, wie bequem Ihnen das Überleben gemacht wird. Sie erfahren, daß 1 ½ Millionen eben dort verbluten mußten, wo Wein und Kaffee und alles andere inbegriffen ist. Sie haben vor jenen Märtyrern und jenen Toten entschieden den Vorzug einer erstklassigen Verpflegung in der Ville-Martyre und am Ravin de la Mort. Sie fahren im bequemen Personen-Auto aufs Schlachtfeld, während jene nur im Viehwagen dahingelangt sind. Sie hören, was Ihnen da alles zur Entschädigung für die Leiden jener geboten wird und für ein Erlebnis, wovon Sie bis heute Zweck, Sinn und Ursache nicht zu erkennen vermochten. Sie begreifen, daß es veranstaltet wurde, damit einmal, wenn von der Glorie nichts geblieben ist als die Pleite, wenigstens ein Schlachtfeld par excellence vorhanden sei. Sie erfahren, daß es doch etwas Neues an der Front gibt und daß es sich heut dort besser leben läßt als ehemals im Hinterland. Sie erkennen, daß das, was die Konkurrenz bieten kann, die bloß über die Toten der Argonnen- und Somme-Schlachten, über die Beinhäuser von Reims und St. Mihiel verfügt, eine Bagatelle ist neben der erstklassigen Darbietung der *Basler Nachrichten*, denen es unzweifelhaft gelingen wird, mit den Verlusten von Verdun ihre Abonnentenliste aufzufüllen. Sie verstehen, daß das Ziel die Reklamefahrt und diese den Weltkrieg gelohnt hat.” Kraus, Karl. *Reklamefahrt zur Hölle*. "Die Fackel", 1921, 577-582, p. 96.

viejos, celebrada restauración de material de archivo de las trincheras de la Primera Guerra. En esta película, Jackson convierte la agonía de los jóvenes soldados sobresaltados por la dimensión de la destrucción posibilitada por la técnica en un goce estético similar a lo que el tour publicitario podría haber representado por Kraus. Gracias a Jackson, ya no nos tenemos que limitar a ver las batallas en las sagas de fantasía. Ahora todos podemos ser, a cien años de la guerra, testigos de una masacre real: a color, en 3D y con un audio impecable. No nos convence, pues, que la cultura haya dejado de ser la mentira que Kraus reconoció en 1921. Se puede hablar, a través de la interpretación de un texto literario, del tiempo propio. La crítica literaria de Adorno y Benjamin hace hincapié en esto: criticar una obra no significa simplemente convertir una obra literaria en el objeto de estudio, sino ellos vieron su propia época en el espejo de la obra y, por ende, en el espejo de la época que produjo la obra en cuestión. Walter Benjamin se expresó acerca de eso en un breve ensayo titulado *Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft*, dónde demanda que la literatura se tenía que convertir en un órgano de la historia⁴³². Por otro lado, el arte y particularmente la literatura, constituyen un ámbito en el que la búsqueda por un lenguaje no-conceptual promete ser fructífera. En él, se vuelve experimentable lo que se sustrae a la conceptualización: de ahí el engranaje entre teología y arte. El proyecto de la teología inversa se modela a través de la crítica literaria.

Es particularmente el modernismo literario al que Benjamin y Adorno se acercan una y otra vez con sus interpretaciones críticas. Esa tendencia artística, relacionada en algunos casos al expresionismo y al surrealismo, se ha esforzado por problematizar la imbricación de lenguaje y conocimiento. En algunos casos, intenta presentar una visión pre-conceptual o no-conceptual del mundo, en otros casos, concibe el lenguaje como el origen de este. Lo importante aquí es que este movimiento literario pone en cuestión algunas de las certezas en las que se basaron las grandes novelas del siglo XIX, por ejemplo la unicidad incuestionable del Yo será puesto en duda. Eso coincide con la perspectiva de la Teoría Crítica que concibe el Yo no como una sustancia innata sino un logro frente a un constante conflicto con la heteronomía. Esa puesta en duda de ciertas certezas sustanciales de la modernidad lleva, en la literatura, a introducir una perspectiva que se distancia de los narradores omniscientes y

⁴³² Benjamin, Walter. *Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft. Gesammelte Schriften III – Kritiken und Rezensionen 1912 -1931*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1991, pp. 288-290.

los personajes siempre idénticos a sí mismos. Los desarrollos en la ciencia, por ejemplo los descubrimientos inquietantes de Ernst Mach sobre la naturaleza tambaleante de las percepciones sensoriales inspiraron al modernismo a presentar la realidad de una manera que prescinde de un sentido unívoco de los acontecimientos ordenados por una instancia que les dota de coherencia. Desde las más distintas orientaciones políticas se habla de una crisis del lenguaje, que se ve reflejada en el estilo modernista. Las obras poéticas de Gottfried Benn y de Else Lasker-Schüler y la prosa vanguardista de Alfred Döblin, Robert Musil y Hugo von Hoffmannsthal con su famosa *Carta a Lord Chandos* pusieron la ambivalencia del lenguaje en el orden del día. Podemos extender la caracterización de la novela *El humano sin atributos* de Musil, hecha por Sandra Santana, al ambiente filosófico al que el modernismo de la lengua alemana responde: “En este nuevo mundo, las habilidades, antes adjetivos aplicados a un sujeto, a un centro unificado, han perdido su núcleo invariable y se tornan los verdaderos sustantivos. Nada es fijo y sobre nada se puede tener seguridad, excepto de la precariedad de lo aparentemente estable. El interés se desplaza a lo marginal, hacia aquello que antes se consideraba trivial.”⁴³³

Este sentimiento de inestabilidad e incluso de inseguridad cognitiva se ve reforzado por la crisis política que representan el declive de las monarquías en toda Europa. No es casual, pues, que el movimiento artístico más cargado de tensiones se diera en las metrópolis del imperio austro-húngaro: Viena y Praga, alrededor de 1900, fueron verdaderos centros de incubación de artistas e intelectuales vanguardistas. Este imperio multicultural y plurilingüístico les ha garantizado cierta libertad política a distintos grupos étnicos y religiosos, pero al mismo tiempo ha sofocado sus habitantes con un aparato burocrático altamente anacrónico, al igual que con un autoritarismo y militarismo tremendos. El ciudadano del imperio austrohúngaro, con su identidad fragmentada, se convierte así en el prototipo del ser humano moderno – en su búsqueda “de un núcleo imposible, capaz de unir los atributos adjetivos que lo componen”⁴³⁴.

La obra del periodista austriaco Karl Kraus, figura célebre en esta Viena del fin de siglo, ha atraído –por lidiar con estos precisos problemas del lenguaje, la realidad y el conocimiento desde una perspectiva altamente politizada– el interés de Benjamin y de

⁴³³ Santana, Sandra. *El laberinto de la palabra – Karl Kraus en la Veina de fin de siglo*. Acantilado, Barcelona 2011, pp. 191-192.

⁴³⁴ Santana, *El laberinto*, p. 193.

Adorno. Nuevamente, fue Gershom Scholem quien llamó la atención de Benjamin sobre Kraus, mostrándole algunos poemas de éste ya alrededor de 1916. Después, ambos se volvieron lectores regulares del periódico satírico *Die Fackel (La Antorcha)* editado por el Vienés. Atraídos por su aire anárquico y su performatividad poco convencional, incluso asistieron a algunas lecturas públicas de Kraus.⁴³⁵ También Theodor W. Adorno compartió este vivo interés en Kraus, y en la *Dialéctica Negativa* lo cita en relación a la prohibición de la imagen: “Quién quiera capturar a la trascendencia, se le puede reprochar justificadamente, con Karl Kraus, la falta de imaginación, la enemistad hacia el espíritu y con eso, la traición de la trascendencia.”⁴³⁶

Más allá de referencias esporádicas y de discusiones entre amigos, Benjamin se ha dedicado explícitamente al análisis de la obra de Kraus desde *Calle de dirección única*, de 1928, donde le dedica el aforismo *Monumento al guerrero*. En este lugar, retrata a Kraus como un guerrero idiosincrático, bailando la “danza de guerra frente a la cripta de la lengua alemana”⁴³⁷. Tres años después, desarrolla sus reflexiones en el ensayo *Karl Kraus*, publicado en la *Frankfurter Zeitung*. En este ensayo, Benjamin considera a Kraus como un “superador del humanismo proclamado por la Ilustración, y el primer representante de lo que el filósofo denomina ‘inhumanismo’, es decir, de la posibilidad de un humanismo más real”⁴³⁸. Este inhumanismo se encuentra altamente ligado al lenguaje, se mueve casi exclusivamente en el ámbito del lenguaje, denunciando la mentira de la cultura y el lenguaje mediático y publicitario.

Si uno lee la alfombrilla de retazos que constituye la publicación congenial *Die Fackel*, no puede evitar sentir un eco de *Golgotha und Scheblimini* de Georg Hamman. Este pensador de la contra-Ilustración había expandido el procedimiento combinatorio de los cabalistas a todo tipo de textos profanos. Como éste, Kraus cita, comenta y reagrupa, siglo y medio después, recortes de los periódicos, haciendo visible el fracaso de la cultura que este lenguaje pretende representar. El estilo que resulta de este procedimiento no es el de una argumentación racional y linear, sino evoca asociaciones de los más variados épocas y

⁴³⁵ Véase Santana, *El laberinto*, p. 346.

⁴³⁶ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 392.

⁴³⁷ Benjamin, Walter. *Einbahnstraße / Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2013, p. 47.

⁴³⁸ Santana, *El laberinto*, p. 347.

contextos. Esa composición fragmentaria pone en duda no solamente el compromiso de los medios con la humanidad, sino también la autoría misma de su lenguaje. En la cita, se pone en cuestión la propiedad privada. Al igual que Hamann, Kraus transgrede las fronteras entre distintos conjuntos de tradición, se sirve de textos religiosos y profanos, se burla del lenguaje burocrático, publicitario y mediático. Así no es demasiado atrevido extender la característica que Werner Hamacher enuncia sobre *Golgotha y Scheblimini a Die Fackel* como “un texto, a través del cual el lenguaje de otro continúa hablando encima de sus intenciones de tal forma que en ella habla no su contenido semántico sino su acontecimiento semiótico y, más exactamente, su contenido parasemiótico.”⁴³⁹ Como Hamann, Kraus continúa la tradición judía en lo profano. Su obra constituye, así, uno de esos lugares (*Schauplätze*) de la secularización, que hemos mencionado siguiendo una expresión de Sigrig Weigel en el primer capítulo y en los que Walter Benjamin interviene creativamente. Ya se había insinuado, en el inicio de este capítulo, que esa praxis se expresa en una crítica de una secularización mezquina, que Benjamin encuentra realizada, en contraposición a Kraus, en la obra del poeta Adalbert Stifter. Veamos ahora de cerca en qué consiste la secularización tácita de Stifter y el giro oscuro que le da el humano universal (“Allmensch”) Kraus, recuperado por Benjamin. Kraus se caracteriza, afirma Benjamin, en primer lugar por su tacto. No se habla aquí, sin embargo, de un tacto como coloquialmente lo entendemos, es decir, de la capacidad de tratar a las personas de acuerdo con la situación social; más bien Benjamin habla de un “tacto teológico” que describe como la “capacidad de tratar a las condiciones sociales, pero sin desprenderse de ellas, como relaciones naturales, incluso como paradisíacas, y de esta manera, no solamente sale al encuentro del rey como si hubiera nacido con la corona en la frente [*als wäre er mit der Krone auf der Stirne geboren*], sino también al del lacayo como si fuera un Adán de librea [*wie einem livrierten Adam*].”⁴⁴⁰ Como ha observado Sigrig Weigel correctamente, el término de la criatura está referido a dos esferas simultáneamente: la esfera natural y la sobrenatural. A raíz de esa referencia doble se expresa en el uso del término “criatura” la consciencia de una pérdida; la consciencia de las personas que se ven remitidas a la *nuda* vida. “En ese sentido”, explica Weigel, “al concepto de criatura le es inscrito tanto su origen en la creación como la distancia al ‘estado

⁴³⁹ Hamacher, Werner. *Sprachgerechtigkeit*, S. Fischer Verlag, Berlin 2018, p. 242.

⁴⁴⁰ Benjamin, Walter. *Karl Kraus*. En: *Illuminationen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977, pp. 357-58.

creacional inocente y primario”⁴⁴¹. En la opinión de Weigel, Benjamin usa el concepto de secularización como una especie de contra-concepto de lo mesiánico: “Mientras lo mesiánico apunta a la redención en el completar de la *Historie*, la secularización aquí significa una pérdida de significación sacra”⁴⁴². Pero no es contra-mesiánica, como cree Weigel, la transformación de la existencia en el estado de criatura, ni de la historia en naturaleza: eso es una perspectiva que corresponde al tacto teológico alabado por Benjamin, y es válido también desde un punto de vista de la redención. Justamente porque la consciencia de la distancia de la creación la hace reconocible como necesaria. Es solamente la secularización de la historia en una versión precaria de creación la que cierra las puertas a la redención. Por algo resuenan en esas líneas las reflexiones que hizo Benjamin acerca del *Trauerspiel* varios años antes, intuición que se verá confirmada por la aclaración que le sigue: el concepto de criatura de Kraus, aclara Benjamin, “contiene el legado [*Erbmasse*] teológico de especulaciones que tuvieron validez actual y general en Europa por última vez en el siglo XVII”⁴⁴³. Pero el hecho de que el núcleo teológico de este concepto de criatura se haya transformado en los tres siglos que transcurrieron, no pasa desapercibido para Benjamin, y solo así pudo florecer dentro de un “credo humano universal de la mundanidad austríaca” [*allmenschlichen Kredo österreichischer Weltlichkeit*]. Este es el resultado de una secularización mezquina, y, según el tono burlón del ensayo, menospreciada por Benjamin, quien reconoce en Stifter el máximo representante de ese credo. Entre los versos que trae a colación para ilustrar en qué consiste ese credo de la mundanidad austríaca, los más notables son los siguientes: “Tal como en la naturaleza las leyes naturales surten efecto de manera quieta e incesante, y lo llamativo solamente es una expresión particular de estas leyes, así la ley moral tiene su efecto quieto y reanimante para las almas a través del contacto infinito de los humanos con los humanos, y los milagros del instante en las acciones que ocurren, solamente son pequeñas muestras de esa fuerza universal”⁴⁴⁴. Es ese credo armonizante, que seculariza la teología extrayéndole sus dientes críticos.

⁴⁴¹ Weigel, Sigrid. *Auf der Schwelle von Schöpfung und Weltgericht*. En: Weidner, Daniel. *Profanes Leben – Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt 2010, p. 75.

⁴⁴² Weigel, *Schwelle*, p. 75.

⁴⁴³ Benjamin, *Karl Kraus*, p. 358.

⁴⁴⁴ Stifter citado por Benjamin, *Karl Kraus*, p. 358.

Tácitamente, parece lamentar Benjamin, lo sagrado tiene que hacerle sitio, en las líneas famosas del poeta, al concepto de ley, descrito aquí como “modesto pero dudoso” (*bescheiden aber bedenklich*). Sin dificultad reconocemos que en esa secularización tácita de lo sagrado se encuentra la ley natural como la imagen metafísica que la Ilustración forjó de sí misma; proceso ya descrito por Carl Schmitt⁴⁴⁵. El credo austríaco de Stifter y Kraus, sin embargo, es una combinación *sui generis*, inconfundible con la naturaleza y la ley moral de Kant: es una naturaleza, observa Benjamin, que sigue siendo reconocible como criatura. Podríamos, con miras al barroco, concebir la idea de criatura como una idea de naturaleza “caída”; en otras palabras, una naturaleza de la cual sabemos que alberga un potencial no realizado y del cual está separado por una distancia enorme. El ser humano se concibe como criatura en el momento en el que estemos conscientes que el potencial que trae consigo está lejos de ser realizado.

Los fenómenos naturales que Stifter había secularizado de manera mezquina, sigue Benjamin, fueron recuperados por Kraus para la creación “convirtiéndolos en su respuesta a la existencia sacrílega a manera del juicio final”⁴⁴⁶. La existencia sacrílega es una con la cual se le ha negado la realización de sus potenciales humanos, es decir, se trata de la existencia de cada uno de nosotros en un mundo en el que, en vez de producir las condiciones de su realización se producen las condiciones de su hundimiento. La distancia entre creación y juicio final no encuentra ninguna satisfacción escatológica; nos encontramos entonces cerca de la situación teológica barroca. Kraus percibe los años horrorosos de su vida no como historia sino como naturaleza –así el diagnóstico de Benjamin: “Porque el hecho de que la humanidad se lleva la peor parte en la lucha contra la criatura, le es tan seguro como el hecho de que la técnica, una vez traída al campo de batalla en contra de la creación, no retrocede ante su amo. Su visión catastrófica es de una especie supranacional, es decir, planetaria, y la historia para el solamente es el desierto que separa a su género de la creación, cuyo último acto es el incendio del mundo.”⁴⁴⁷ En Kraus, el credo austriaco, combinación de figuras teológicas secularizadas, adquiere un lado oscuro y heroico – y, para cumplir el papel de mensajero que Benjamin le asigna, requiere de este tacto teológico que hemos descrito.

⁴⁴⁵ Schmitt, *Political Theology*, p. 48.

⁴⁴⁶ Benjamin, *Karl Kraus*, p. 359.

⁴⁴⁷ Benjamin, *Karl Kraus*, p. 359.

Benjamin estima a Kraus por haber reconocido en la prensa un instrumento del poder, es más, la expresión del poder no solamente en el que representa sino también en el cómo lo hace. Está de acuerdo con Kraus en el hecho de que la noción de una prensa no-partidaria y objetiva es una utopía y lo cita de manera contundente: “¿Acaso es la prensa un mensajero? No. El acontecimiento, ¿un discurso? No, la vida. No solamente pretende que los acontecimientos verdaderos sean las noticias sobre los acontecimientos, también provoca esa identidad siniestra por la cual siempre surge la impresión de que las acciones primero se reportan [*berichten*] antes de que se efectúen [*verrichten*]”⁴⁴⁸. La prensa como acontecimiento, como institución que habría que avisar del incendio pero que accidentalmente se colocó por encima del mundo, “encima del incendio y encima de la casa, encima del hecho y encima de nuestra fantasía”⁴⁴⁹. Reconociendo con Kraus el fracaso de la prensa como mensajera, Benjamin resalta un tipo distinto de noticia que proviene del campo de la teología: el lamento, como un mensaje que se tiene que dar desde la historia hacia la creación. Y justamente reconoce en el periodista Karl Kraus un personaje que ejecuta esta tarea: es precisamente en el estilo satírico de Kraus que Benjamin detecta ese tacto teológico, esa conciencia para la criaturiedad del ser humano, un estilo en el que palpitan hasta la última frase subordinada “trozos y fibras de nervio”⁴⁵⁰ y que hace notar, en el hecho periodístico más seco, el “pedazo de la carne maltratada”⁴⁵¹. Comparable para Benjamin solo a Kierkegaard, todas las acciones satisfactorias de Kraus se convierten, para éste, en una estación del martirio. Sin embargo, el rescate del misántropo Kraus no es una tarea fácil; al contrario, Benjamin se opone a las lecturas que quieren deducir su odio del amor. No es el amor a los humanos lo que mueve a Kraus, es una humanidad mucho más original, que articula la compasión con la venganza: según sus propias palabras y sin titubeo, hubiera elegido trinchar al carnicero antes del animal. Benjamin lo denomina un heredero del predicador barroco Abraham Santa Clara, seguramente por la cercanía al habla popular, su capacidad de réplica, pero también por reconocer de manera condensada la totalidad de la historia mundial densificada en una pequeña noticia local: “si alguna vez da la espalda a la creación, si interrumpió el lamento [*Klagen*], entonces fue solamente para denunciar

⁴⁴⁸ Karl Kraus citado por Benjamin, *Karl Kraus*, p. 362.

⁴⁴⁹ Karl Kraus citado por Benjamin, *Karl Kraus*, p. 362.

⁴⁵⁰ Benjamin, *Karl Kraus*, p. 364.

⁴⁵¹ Benjamin, *Karl Kraus*, p. 364.

[Anklagen] frente al juicio final”. Esta línea un tanto enigmática revela su sentido si vemos representado en el concepto del lamento la esfera del lenguaje, y en el concepto del juicio final la esfera del derecho. Todo se mueve para Kraus en esta esfera, y todo lo que dice sobre el lenguaje se tiene que comprender en ese sentido, como contribución a la “*Sprachprozessordnung*” (código del procedimiento del lenguaje) – variación lúdica de la “*Strafprozessordnung*” (código del procedimiento penal). Kraus observa en las palabras de los otros los cuerpos del delito, y comprende sus propias palabras como juicios. Sigue Benjamin: “Se dijo de Kraus que había tenido que ‘subyugar el judaísmo en sí mismo’, que incluso ha ‘recorrido el camino del judaísmo hasta la libertad’ – nada contradice a esto mejor que el hecho de que también para él la justicia y el lenguaje están fundados uno en el otro. Adorar la imagen de la justicia divina como lenguaje –hasta en la misma lengua alemana– esto es el *salto mortal* verdaderamente judío, con el que intenta dinamitar el hechizo del demonio. Porque tal es el último acto oficial de éste fanático: llevar al orden legal mismo en el banquillo de los acusados”⁴⁵². Se conjunta, a ese credo de mundanidad austríaca, algunas certezas judías: el lenguaje como “lugar para la santificación del nombre”⁴⁵³ – completamente contrapuesta al misticismo lingüístico de la escuela de George. Los estados de agregación de su lenguaje son la rima, el nombre y la cita: “Como rima, el lenguaje se eleva sobre el mundo de las criaturas, como nombre, atrae toda criatura hacia arriba”⁴⁵⁴, después explica que la rima evoca “en su aura lo similar”⁴⁵⁵, mientras el nombre, solitariamente, habla por lo particular e incomparable. Finalmente, “citar una palabra quiere decir llamarlo por su nombre”. No es casualidad la distancia enorme que tienen esos actos lingüísticos con la excepción (como exclusión incluyente que está incluida a partir de su no-pertenencia a la regla) y el ejemplo (como inclusión excluyente que está excluida justamente porque pertenece a la regla) que sirven para determinar la pertenencia identitaria y que corresponden a la estructura legal schmittiana⁴⁵⁶.

Kraus cuestiona al derecho en su sustancia, no solamente en su efecto, sospechando una traición de la justicia por parte del derecho que es estructural. Su traición es análoga a

⁴⁵² Benjamin, *Karl Kraus*, p. 367.

⁴⁵³ Benjamin, *Karl Kraus*, p. 376.

⁴⁵⁴ Benjamin, *Karl Kraus*, p. 379.

⁴⁵⁵ Benjamin, *Karl Kraus*, p. 379.

⁴⁵⁶ Véase Agamben, *Homo sacer*, p. 31.

la traición de la palabra por parte del concepto: lo particular ha sido traicionado por lo universal. Sin citar explícitamente a Benjamin, pero seguramente inspirado en este ensayo sobre Kraus, Agamben ha expuesto esa analogía entre el derecho y el lenguaje en su *Homo sacer*: “La validez de una norma legal no coincide con su aplicación al caso particular; por lo contrario la norma tiene que ser válida, justamente porque es universal, independiente de su caso particular. Aquí la esfera del derecho muestra su cercanía esencial hacia aquella del lenguaje. Tal como una palabra en su ejecución fáctica del discurso adquiere el poder de designar un fragmento de la realidad solamente en tal medida en la que, aunque ella misma no designe, tenga significado (es decir, como *langue* a diferencia de la *parole*, como palabra en su mera existencia lexical, independiente de su uso concreto en el habla), así también una norma se puede referir al caso particular solamente porque vale en la excepción soberana como pura potencia, en la suspensión de cualquier referencia actual. Y como el lenguaje presupone lo no-lingüístico como aquello frente a lo cual necesita mantenerse en relación virtual (en forma de una *langue*, o más específicamente de un juego gramatical, un discurso, cuyo determinación actual se mantiene de manera indefinida en suspenso para que después se pueda designar en la realización del discurso, así la ley presupone lo no-legal (por ejemplo la *nuda* violencia como estado natural) como aquello con lo que se vincule potencialmente en el estado de excepción”⁴⁵⁷. Ciertamente, en esa cita Agamben nos presenta un puente entre la teoría del lenguaje de Benjamin y su crítica de la *Teología Política* de Carl Schmitt.

Hasta aquí sigue, pues, Benjamin a Kraus; sin embargo, también tiene una crítica de la concepción de Kraus y justamente en ese punto se asemeja a la crítica de la cosmovisión barroca que había emprendido en el *Trauerspielbuch*: para Kraus, lo digno de lo humano [*das Menschenwürdige*] aparece simplemente como un elemento de la naturaleza. En cambio, para Benjamin –y en ese juicio devela su propia noción, plenamente marxista en ese punto y al mismo tiempo plenamente judía, de lo digno de lo humano– este debe de ser comprendido como la realización o el cumplimiento de los potenciales de la naturaleza, que solamente se pueden desdoblar cuando esa naturaleza se modifique de manera revolucionaria. En ese sentido, lo humano o lo digno de lo humano, ese otro lado que distingue la naturaleza como criatura de una naturaleza arcaica, es un potencial histórico al que se ha negado su realización. Esa noción es mesiánica porque en ella se muestra la

⁴⁵⁷ Agamben, *Homo sacer*, p. 30.

frustración de esos potenciales de manera retrospectiva, en vez de concebirlos, como lo haría la escatología, como una especie de sacrificio necesario para el advenimiento de un reino divino. Lo digno de lo humano no es, como cree Kraus, un elemento del estado creacional por sí mismo, y análogamente a los barrocos, esa creencia termina en la invocación de un estado natural precario, un estado creacional que nunca existió.⁴⁵⁸ El tacto teológico de Kraus, apreciado por Benjamin, parece tener sus límites, como compleja secularización de la cosmovisión barroca, en la equivocación apolítica de pensar que un regreso a la naturaleza equivale a la redención: “Retransformar las condiciones burguesas-capitalistas en una constitución en la que nunca se encontró, es su programa.” Muy tarde el periodista se dio cuenta que no hay una “liberación idealista del mito, sino solamente una materialista”, y que el verdadero humanismo se forma no en el espacio de la naturaleza, sino en la lucha por la liberación: “solo el desesperado descubrió en la cita la fuerza: no de conservar sino de purificar, de arrancar del contexto, de destruir; la última en la que todavía hay esperanza de que algo de este espacio temporal dure —justamente porque se haya sacado de él”. De esa manera, Benjamin expone a partir de su interpretación de Kraus un programa estético que desplaza el acento de lo creacional hacia la intervención destructiva que se relaciona críticamente con sus condiciones. Las obras diletantes aspiran a la pureza, las obras magistrales —y más humanas— aspiran a la purificación. En ese lugar aparece por primera vez el “*Angelus novus*” de Paul Klee que después cobrará un lugar tan importante para la interpretación de la obra de Benjamin. Se menciona, al lado de las creaciones de Loos y Scheerbart, como un ejemplo de arte que, como Kraus, prueba su eficacia mediante la destrucción. Es la cita a la vez destructiva y salvadora la que establece el vínculo entre el lenguaje y la justicia. Llamando “la palabra por su nombre”, arrancándola de su contexto, la cita evoca el origen de la palabra. Algo parecido ha hecho Benjamin a lo largo del ensayo con la palabra “*Zeitung*”, el periódico. *Zeitung*, se compone por la palabra alemana “Zeit”, tiempo, y la terminación “*ung*” que normalmente se utiliza para sustantivar un verbo, sólo que la palabra *Zeit* ya es un sustantivo. (Si intentáramos traducirla literalmente, llegaríamos a algo así como “temporización” ([o temporalización, que sería *Zeitigung* o *Verzeitlichung*])

⁴⁵⁸ En el ensayo *Sobre una crítica de la violencia*, Benjamin ya había criticado esa noción de sacralidad que se le otorga a la nuda vida humana. La dimensión de lo sagrado más bien se tiene que concebir como una potencialidad a la que se ha negado su realización. Constatarla sin más, sería ideológico en el mal sentido de la palabra. En el capítulo dos de esa tesis se emprenderá un intento de interpretación de este complejo ensayo.

Al inicio del ensayo Benjamin recuerda las representaciones de mensajeros en grabados viejos, caracterizados por traer un periódico en la mano, lleno de noticias horrorosas de pestilencia y crueldad. Es este el origen de la palabra “Zeitung” que evoca Kraus en su periodismo, mediante la práctica de la cita. Combina el origen, en el que la función del periodismo era el aviso de incendio, con la destrucción de un periodismo que se ha transformado en un instrumento del poder. En la cita donde el origen y la destrucción se fundamentan entre sí se completa el lenguaje⁴⁵⁹. De esa manera puede llegar Benjamin a la afirmación de que en las citas de Kraus se refleja el lenguaje de los ángeles, “en el que todas las palabras, arrancadas (*aufgestört*) del contexto idílico del sentido, se volvieron motos (*Motti*) en el libro de la creación”. El misántropo Kraus es leído así por Benjamin como un nuevo ángel, comparable con uno de esos ángeles incontables quienes, según el Talmud, son creados sólo para un instante en el que dirigen su voz hacia Dios para después desaparecer nuevamente en la nada. El lamento, la denuncia y la alabanza son los estadios de la voz de Dios que corresponden –en lo profano– con los estados del tacto teológico de Kraus: su figura une el *Unmensch*, el *Dämon*, y el *Allmensch*, destilados por Benjamin en su magnífico retrato.

Habíamos citado, en el inicio de este apartado, la interpretación de la secularización en Benjamin que emprende Sigrid Weigel: ella sostiene que la operación de la secularización de Benjamin corresponde a “un manejo reflexivo del legado teológico”⁴⁶⁰, sugiriendo así que se sustituya la secularización tácita o irreflexiva por una consciente y reconocible. Podríamos estar de acuerdo con el manejo reflexivo del legado teológico, pero de ninguna manera es un manejo abierto o reconocible de la teología. La composición que forma la base del ensayo *Karl Kraus* es una composición secretamente teológica; está conformada por la figura del ángel o del mensajero en sus tres manifestaciones krausianas: humano universal (*Allmensch*), demonio (*Dämon*) y monstruo (*Unmensch*). Las tres encuentran una especie de síntesis en la imagen del nuevo ángel, el mensajero original. No se tematiza, más que al principio, una secularización directa. En la ejecución del texto se lleva a cabo una secularización que no es la mezquina que Benjamin le ha criticado a Stifter. Se encuentra en Kraus la percepción de la historia como naturaleza, reconociendo ya una serie de operaciones

⁴⁵⁹ Se podría concebir esa noción de la cita como una crítica immanente de la palabra en el sentido que se moviliza el potencial inherente a la palabra en contra de su significado, enjuiciando, de esa manera, esta última.

⁴⁶⁰ Weigel, *Walter Benjamin*, p. 30.

de la secularización provenientes del barroco. La teología que fundamenta el ensayo sobre Kraus sin duda corta, en lo que concierne la filosofía de la historia, los vínculos con la escatología, pero critica la sacralización del estado natural, sustituyéndolo por una noción mesiánica de lo sagrado: la necesidad de liberar el potencial divino que hasta ahora ha sido negado al ser humano. La teoría del lenguaje y la práctica de la cita que destruye y redime, cuyo programa se encuentra en este ensayo, están igualmente basadas en ideas teológicas y cabalísticas, pero no en todo momento son transparentes y reconocibles. En vez de constatar con Weigel que en Benjamin la secularización constituye una práctica reflexiva y reconocible, podríamos más bien conceptualizarla como una teología escondida o como una inmigración de la teología hacia las otras disciplinas: preguntas teológicas se tematizan explícitamente, pero se responden –como dice Andreas Pangritz, con buenas razones teológicas– de manera escondidamente teológica.⁴⁶¹ Pudimos observar, en los textos que aquí se presentaron, una simultánea presencia de una crítica del modelo de secularización como traducción simple. Esas nociones fueron rechazadas por Benjamin, como se puede ver en la crítica de una secularización mezquina de Stifter, pero a menudo re-elaborados de manera inversa como vimos en el ejemplo de Schmitt. Veremos en las reflexiones sobre Kafka una crítica parecida emprendida por Benjamin de las interpretaciones linealmente teológicas por ejemplo de Max Brod o de Schöps.

⁴⁶¹ Pangritz, *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden*, p. 125.

Capítulo 6

De Oklahoma a Mahagonny – ¿La construcción de una teología inversa desde la crítica literaria?

El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas. Por eso la convicción teísta de los escritores conservadores de la contrarrevolución pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta.

Carl Schmitt⁴⁶²

Con la noción de crítica literaria de fondo que ve en una obra literaria un espejo no solo de la época en la que fue escrita, sino de la época en la que se crítica, nos tenemos que preguntar por qué razón la crítica e interpretación de un autor en particular jugó un papel tan central en el pensamiento de Benjamin y de Adorno: se trata de la obra del escritor checo Franz Kafka que dejó fascinados a ambos y cuya interpretación representó un desafío al cual se enfrentaron una y otra vez. Parece que encontraron en su prosa un lugar que expresa la condición de su propia época, pero no positivamente o a manera de un sistema, sino codificado, escondido en parábolas y enigmáticos acertijos que invitan a ser resueltos. Las reflexiones que produjeron en la búsqueda por su correcta interpretación constituyen uno de

⁴⁶² Schmitt, Carl. *Teología Política*. Editorial Trotta, Madrid 2009. p. 17.

los lugares de su filosofía dónde las referencias a la teología juegan un papel fundamental – y no será la menor de las comprensiones ganados en ese contexto que justamente hay que poner en duda la existencia de una “interpretación correcta”. Al menos, esa interpretación correcta no se puede poner en términos positivos, y es en ese sentido cuando se le constata a Kafka haberse adherido estrictamente a la prohibición de la imagen. Adorno y Benjamin dedican años a pensar y repensar en las múltiples intersecciones de la literatura kafkiana con el pensamiento judío, recurriendo a ese registro en la interpretación de sus escritos. Tal vez sorprenda que interpretando también obras del dramaturgo comunista Bertold Brecht, productor de piezas pronunciadamente ateas, tanto Benjamin como Adorno, aluden a motivos teológicos. Es menester anticipar que de ninguna manera se trata aquí de una aplicación de una teología a la manera de “plantilla” o idea preconcebida para interpretar una obra. Al contrario, ambos autores en sus escritos se oponen explícitamente a la usurpación de las obras literarias por ciertas lecturas teológicas, y no es raro que tomen la crítica hacia tales lecturas como punto de partida de sus propios comentarios: Benjamin en contra de la usurpación pietista de Kafka, por parte de Max Brod; Adorno en contra de lecturas existencialistas o provenientes de la teología dialéctica, es decir, de lecturas que toman a Kierkegaard como una especie de precursor de Kafka.

Sigrid Weigel, filósofa alemana que se dedicó a una reconstrucción minuciosa de la posición del así llamado “complejo-Kafka” (*Kafka-Komplex*) en la obra de Walter Benjamin, propone que lo que está en juego en la lectura benjaminiana de Kafka es la noción de una dialéctica de la secularización, es decir, una problematización de la manera en la que posturas y conceptos que tienen su origen en la religión o el culto, continúan influyendo en la sociedad contemporánea que se percibe a sí misma como secular. En ese sentido, sus escritos sobre Kafka complementan las reflexiones sobre teología política que Benjamin emprendió, y sus conceptos centrales como la ley y el juicio, el testimonio y engendramiento⁴⁶³, creación y criatura⁴⁶⁴. En contra de una propuesta de Adorno, Weigel sostiene que Benjamin reconoce en la obra de Kafka no tanto una teología inversa sino un mesianismo negativo o inverso⁴⁶⁵.

⁴⁶³ Testimonio y engendramiento se traduce del alemán *Zeugenschaft und Zeugung* – el parentesco etimológico consiste en que ambas palabras se derivan del verbo (*er*)*zeugen* que significa crear, procrear o producir. Mantendremos, por ende, en la conciencia la posible afinidad semántica entre testimonio y engendramiento.

⁴⁶⁴ Weigel, Sigrid. *Zu Franz Kafka*. En: Lindner, Burkhardt (ed.): *Benjamin-Handbuch*. J.B. Metzler, Stuttgart 2011, pp.543-545.

⁴⁶⁵ Weigel, *Walter Benjamin*, p. 172.

Weigel acercó el pensamiento de Benjamin a lo que llama “Pensamiento judío en un mundo sin Dios”, distinguiéndolo de una teología negativa que sigue girando alrededor del *Deus absconditus* como punto de referencia, aun si se presentara en su variante crítica al capitalismo, describiendo la sociedad burguesa como infierno⁴⁶⁶. Queda por aclarar si Adorno propuso ver en Kafka una teología inversa – en contra de eso, yo defiendo que Adorno se había referido con ese término a un proyecto intelectual que él mismo compartía con Benjamin y que se había avivado en su lectura de Kafka. Nos habíamos referido a esa cita de la correspondencia Adorno-Benjamin con más detalle en el capítulo ‘Redención y Revelación’. Otra propuesta que responde a la noción adorniana de *Teología inversa* viene de Ansgar Martins y consiste en complementar esa noción por la noción de *Gnosis inversa*. En el presente capítulo, ponderaremos esas nociones y veremos qué tanto nos pueden ayudar en entender lo que Adorno y Benjamin encontraron en y rescataron de la obra de Franz Kafka.

Como material de análisis nos servirán el ensayo de Benjamin, solo parcialmente publicado en 1934, acerca de la obra de Franz Kafka, pero tomaremos en cuenta también sus comentarios acerca de las estrategias literarias de Brecht. Ese último juega un papel como interlocutor y crítico: en los largos meses que Walter Benjamin pasa con Brecht en el exilio en Dinamarca, se pone a debate una y otra vez la obra de Kafka entre los amigos. Brecht no siempre estaba de acuerdo con la valoración que su amigo emprende de Kafka, sin embargo, múltiples referencias a esos debates pasan a los escritos benjaminianos sobre el escritor de Praga. Un papel similar juega Gershom Scholem quién posiciona a Kafka entre las instancias del “canon judío” y afirma incluso en la última década de su vida que los únicos cuerpos de texto que verdaderamente leyó (en el sentido de leer como interpretar) eran la Biblia Hebrea, el Zohar y la obra de Kafka⁴⁶⁷. En su correspondencia con Walter Benjamin y después con Theodor W. Adorno la interpretación de Kafka es un tema recurrente y controvertido; no obstante la discrepancia de opiniones, su posición era de gran influencia para ambos. De esa manera, las posiciones de Scholem y Brecht nos servirán como material para poder perfilar mejor las posiciones que se juegan en la crítica literaria de Benjamin y Adorno.

⁴⁶⁶ Weigel, *Walter Benjamin*, p. 13.

⁴⁶⁷ Alter, Robert. *Necessary Angels – Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*. Harvard University Press, Cambridge/ Massachusetts 1991, p. 69.

Como prueba de un interés temprano de parte de Benjamin por la obra de Kafka figura una mención en la correspondencia con Scholem, en el año 1925, donde se propone una discusión de la obra del escritor checo. Desde la primera anotación detallada, titulada *Idea de un misterio* en 1927 se puede rastrear en los apuntes, cartas y conversaciones de Walter Benjamin una “huella de Kafka” (*Kafka-Spur*)⁴⁶⁸ hasta 1938, año en el que produce con la crítica de la biografía de Kafka escrita por Max Brod su último texto acerca del tema. El ensayo más influyente, y cuyos motivos centrales después se verán retomados y repensados por Adorno, es sin lugar a duda el texto publicado en 1934 en ocasión de su décimo aniversario de muerte: “Franz Kafka – Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”. Nos servirá de base para la discusión de los motivos centrales y la posición de la teología en la interpretación benjaminiana de Kafka.

Como ya se anticipó brevemente, hay que aclarar que Benjamin no construye una teología política en el sentido de heredar conceptos teológicos para una praxis política. Weigel insiste que Benjamin no emprende una especie de secularización o traducción de problemas teológicos en un lenguaje secular, sino critica theologomena de este tipo. Su pensamiento pues tiene su fortaleza en la apreciación de fenómenos y significados provenientes de la religión y el culto aparentemente desaparecidos pero que continúan operando en la modernidad. En ese sentido, Weigel caracteriza el pensamiento benjaminiano como pos-bíblico⁴⁶⁹. En lo que concierne a la relación entre religión y arte, opina la filóloga, se opone a programas estéticos que equiparan a la producción artística con la creación divina o que proclaman una especie de mandato divino para el artista⁴⁷⁰. Prototípico para esa tendencia, rechazada tanto por Adorno como por Benjamin, es el círculo alrededor del poeta alemán Stefan George, el llamado George-Kreis, que, partiendo del ideal del *art pour l'art*, se tornó más y más esotérico, convirtiendo el arte en una pseudo-religión propagada por George como una especie de gurú o profeta.

Así, en su análisis de Kafka, Benjamin se deslinda de interpretaciones teológicas que percibe como estereotipadas, cómodas pero insostenibles, por ejemplo, de las posiciones de H. J. Schoeps, Bernhard Rang, Groethuysen y de Willy Haas. Según Haas, se debe de concebir a Kafka como un nieto de Kierkegaard y de Pascal, partiendo del motivo religioso

⁴⁶⁸ Weigel, *Zu Franz Kafka*, p. 546.

⁴⁶⁹ Weigel, *Walter Benjamin*, p. 22.

⁴⁷⁰ Weigel, *Walter Benjamin*, p. 24.

que el ser humano frente a Dios nunca se encontraba en una posición de inocencia. Haas había propuesto leer el castillo, que le prestó el nombre a una de las novelas más influyentes de Kafka (escrita en 1922), como metáfora para la gracia divina, inalcanzable y misteriosa para el ser humano. Aunque Dios haga su juego terrible con su criatura, ésta nunca tendrá razón frente a él, así el mensaje de la novela según Willy Haas. „Ésta teología“, responde Benjamin, „recae en especulaciones barbáricas, mucho atrás de la doctrina de la justificación de Anselm de Canterbury, que por cierto ni siquiera parecen ser compatibles con el texto literal del escrito kafkiano”⁴⁷¹. Probablemente se refiere a la idea formulada por Anselm de Canterbury, un precursor de la escolástica católica medieval, que afirma que la muerte de Cristo haya sido una satisfacción para la ira justa de Dios. El núcleo de esta doctrina consiste en la idea de que el sufrimiento terrenal podría ser justificable y es esa idea precisamente la que Benjamin rechaza en su crítica a Haas.

Sin embargo, en esa pequeña cita podemos encontrar indicios a la teoría de la interpretación que propone Benjamin: el diagnóstico erróneo de Haas resulta de un error técnico que tiene que ver con la interpretación metafórica de la imagen (en este caso, del castillo) y de la subestimación de la literalidad del texto y su importancia. Por el contrario, sostiene Benjamin, solamente los motivos mismos explican algo sobre los problemas que ocupan la producción literaria de Kafka. En ese contexto sostiene que es adecuado ver los poderes arcaicos, que constituyen el más poderoso complejo de motivos en el mundo kafkiano, como los poderes mundanos de nuestros días⁴⁷². La pregunta por la literalidad y la posibilidad de una interpretación no metafórica de las imágenes nos ocupará en detalle un poco más tarde. Ahora seguiremos el sendero de la lectura que propone Benjamin, comenzando por el complejo de motivos al que le da el nombre de *Vorwelt*, que literalmente quiere decir pre-mundo.

⁴⁷¹ Benjamin, Walter. *Franz Kafka – Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*. En: *Gesammelte Schriften II*, - Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1991, versión en línea: <http://www.glanzundelend.de/pdf/kafkabenedict.pdf>, p. 17).

⁴⁷² loc. cit.

Cristalización de un momento histórico

¿De qué mundo habla Kafka?

Benjamin percibe el mundo ruinoso que Kafka presenta, específicamente el de los dirigentes, burócratas y oficiales, y al mundo de los padres demandantes, como similar al mundo del mito. Tanto los fiscales, los acusadores en los tribunales, como los padres, viven en la suciedad, entre el polvo de sus papeles obsoletos, en un estado parasitario, justificados por un poder arcaico, mítico e incomprensible: consumen la vida de los hijos, de los acusados y castigados. Son corruptos, pero como observa Benjamin, su corrupción no es su peor característica. Ella representa para los acusados la única esperanza, porque solo se pueden salvar por una excepción. El proceso no necesariamente ocurre en contra de la ley, tampoco es ilegal el castigo que resulta de éste; más bien es imposible o prohibido para los acusados conocer esa ley: “en la *Vorwelt*, leyes y normas delimitadas permanecen leyes no escritas. El humano las puede infringir sin sospechar nada y, de esa manera, decaer en la expiación”⁴⁷³. Lo que le acerca esa *Vorwelt* conceptualmente al mundo del mito es la noción de destino: lo que les sucede a los protagonistas de Kafka precisamente no pertenece al ámbito de la contingencia, sino al ámbito del destino, explica Benjamin, apoyándose en la noción de Hermann Cohen sobre el destino como inevitable e inducido por el orden reinante mismo. Sin embargo, sostiene que el mundo del mito es “incomparablemente más joven”⁴⁷⁴ que el mundo de Kafka, porque en el mito ya está contenida una promesa de redención.

Hasta ahora hemos visto en Benjamin y en Adorno una referencia negativa al mundo mítico como un mundo en el que el ser humano está a la merced de poderes cuasi-naturales en oposición a un mundo en el que produce sus propias condiciones de vida. Cuando Benjamin opone, en su *Kritik der Gewalt*, la ley divina a la ley mítica y la violencia divina a la violencia mítica, hace uso de una terminología que permite concebir el proyecto monoteísta como proyecto ilustrado que conduce al ser humano hacia fuera de una existencia determinada por poderes ajenos a él. En un gesto parecido, Adorno y Horkheimer advierten la recaída de la Ilustración en mito en su famosa *Dialéctica de la Ilustración*. Para nuestro propósito de penetrar en el núcleo de la terminología teológica en Benjamin y Adorno, hay

⁴⁷³ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 4.

⁴⁷⁴ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 6.

que aclarar que el problema del mito se tiene que complejizar mucho más allá de la dicotomía mito – religión, secularizada en la dicotomía mito – ilustración; dicotomía que ya no es suficiente para comprender las referencias al mito que encontramos –siguiendo a Benjamin y Adorno– en Kafka. Si bien la corriente ilustrada de la filosofía judía, cuyo representante más importante en el panorama académico alemán es Hermann Cohen, ha hecho énfasis en la lucha en contra del mito emprendida por la tradición judía, no es suficiente contraponer mito y monoteísmo. También Cohen admite que la biblia judía está llena de mitos; con Ernst Cassirer podemos vincular el mito con un momento civilizatorio en el que emerge una nueva relación entre lenguaje y realidad: si el lenguaje mágico se concentró en la esperanza de someter a la naturaleza (divinizada), el lenguaje mítico cumple una función semántica, su visión del mundo es sintético y no analítico. Lo importante es entonces la manera en la que hay que relacionarse con el mito, y aquí reside la novedad de la propuesta monoteísta: la tradición judía propone una historización de la memoria mítica y como tal quiebra el poder cuasi-natural del mito⁴⁷⁵. En ese sentido podemos ver los mitos como un material (literario) que hay que elaborar y variar cada vez de nuevo y Kafka practica ese ejercicio incansablemente. Kafka produce variaciones de narrativas mitológicas, tanto inspiradas en mitos griegos como en mitos bíblicos, muchas veces solamente relocaliza algunos pocos elementos para cambiar su sentido y dirección. Eveline Goodman-Thau clasifica el lenguaje de Kafka, en ese sentido, como “mythical poetics”, que recupera el interés por el mito pero es todo lo contrario de un lenguaje misticista⁴⁷⁶.

Eso no es la única razón por la cual la simplificada contraposición entre mito y monoteísmo ya no nos basta para propósitos analíticos. Habíamos visto que Benjamin asocia la *Vorwelt* de Kafka con el mundo del mito a través del concepto de destino que rige en ambos; sin embargo, no las identifica, porque el mito ya contiene la promesa de la redención. Eso quiere decir que al escribir los mitos, los seres humanos se han opuesto a su dominio absoluto, incorporando en la transmisión una posibilidad de autodeterminación: como en la tragedia griega el héroe desafía a los poderes míticos haciendo uso de la maña⁴⁷⁷, la biblia

⁴⁷⁵ Goodman-Thau, Eveline. *Kabbala und Neues Denken – Zur Vergeschichtlichung und Tradierbarkeit mythologischen Gedächtnisses*, in: Goodman-Thau, Eveline / Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Ed.), *Messianismus zwischen Mythos und Macht*, Berlin 1994, pp. 150-163.

⁴⁷⁶ Goodman-Thau, *Kabbala*, p. 163.

⁴⁷⁷ Como hemos visto en el Capítulo 2 de esta tesis, Walter Benjamin ha profundizado en la relación entre mito y tragedia en el *Trauerspielbuch* (Benjamin, *Ursprung*). En este lugar propone que la posibilidad para el ser

hebrea ha emprendido una re-funcionalización del mito como una narrativa que construye identidad y estructura la memoria. Pero en la zona pantanosa presentada por Kafka, los poderes míticos no están domesticados por un proyecto de memoria escrita. Benjamin establece una correlación entre el mundo de Kafka con una época que está situada mucho antes de la legislación de las XII-tablas, el momento histórico cuando se expuso un código legal públicamente en el Foro Romano.⁴⁷⁸ Provisoriamente podemos entender aquí el acto de escribir la ley análogamente al acto de escribir historia – ambos son esfuerzos humanos de escapar a una existencia dominada por fuerzas ajenas. Son intentos de desenmascarar tanto la ley como la historia de la sociedad humana como productos de ella misma; no por eso mismo son derrotados pero abiertos a la posibilidad de una transformación. En su ensayo sobre Kafka, Benjamin clasifica la ley escrita como una de las primeras victorias sobre este pre-mundo, victoria que en el mundo de Kafka queda suspendida por el hecho de que aquí la ley, aunque exista en forma escrita, se volvió secreta. Con Benjamin y Adorno, podemos ver entonces la *Vorwelt* kafkiana como análoga a la nuestra. K., el protagonista de la novela *El proceso*, está sometido a poderes que no conoce, al igual que el humano contemporáneo está sometido a un mundo de relaciones sociales cosificadas cuyos leyes internos de funcionamiento no son transparentes, y además, aparentan ser como naturales. Por esto, nos podemos atrever a reconocer el olvido de la historicidad de las leyes y por consiguiente, del ordenamiento de la sociedad humana, como el tema que preocupa a Kafka. Ese olvido ocurre en la sociedad contemporánea en un momento histórico concreto, y es la experiencia con ese momento histórico que Kafka elabora en sus escritos.

Esa intuición se confirma a pesar de que Kafka había evitado dar indicaciones a datos históricos específicos: nunca nos encontramos con fechas específicas y sus personajes nunca están situados en situaciones concretas y rastreables. Como bien observa Theodor Adorno,

humano de escapar del dominio mítico, es decir, del dominio de fuerzas cuasi-naturales ajenos a él, está prefigurada en el héroe trágico. Sin embargo, la forma literaria que es explícitamente anti-mitológica es el cuento popular; esa idea se encuentra elaborada en el ensayo *El narrador* (Benjamin 1977).

⁴⁷⁸ La legislación de las XII-tablas, implementada cinco siglos antes de Cristo, marcó un momento decisivo en el conflicto entre patricios y plebeyos: por primera vez en la historia del imperio romano, una colección de leyes fue expuesta públicamente en el Foro Romano, haciendo accesible la legalidad para el público. Es interesante observar que Benjamin recurre a la legislación hegemónica de este tiempo, cuando podríamos suponer que el judaísmo introdujo la ley escrita mucho antes, consolidando una propuesta civilizatoria a favor de una legalidad distinta a la legalidad del imperio Romano. Hemos de suponer que sin embargo, Benjamin distingue la ley escrita del Judaísmo de la ley civil propuesta por los Romanos, destacando su inaplicabilidad para la legislación mundana.

el tabú que parece estar impuesto al concepto de historia, puede inducir a reconocer una esencia atemporal en los escritos de Kafka. Pero sería un error, como bien aclara Adorno, caer en la tentación de reconocer en la obra de Kafka una especie de descripción de una condición ontológica del ser humano. Al contrario, es palpable el momento histórico que se cristaliza en el mundo kafkiano: lo que ahí se describe son las condiciones sociales que produce el capitalismo monopolista después de que haya liquidado la era liberal. En lo deslucido y miserable que caracteriza el entorno de los personajes del *Sumpfwelt*, Adorno reconoce “el criptograma de la fase tardía abrigada del capitalismo, que Kafka deja del lado para determinarla así tanto más exacto en su negativo”⁴⁷⁹. Comenta cómo la sociedad burguesa, agobiante y totalitaria, se parece al mundo hermético en que el lector de Kafka está inmerso. “Cerradamente lógico hasta los tuétanos y exento de cualquier sentido, como todo sistema”⁴⁸⁰. Por esto, se puede reconocer en la producción literaria de Kafka una reacción a un dominio totalitario y, como Benjamin había enfatizado, a un dominio parasitario. Benjamin notó que el poder se nutre, en Kafka, de la vida sobre la cual se carga. Adorno añade que el momento parasitario aparece como desplazado, en el sentido de que no es el poder que se presenta como superfluo, sino los que están sometidos a él: “Este desplazamiento imita a la costumbre ideológica según la cual se embellece la reproducción de la vida como un derecho de gracia, efectuado por los poderosos, los empresarios (*Arbeitgeber*⁴⁸¹)”⁴⁸². Eso es precisamente la relación que el capitalismo mantiene con los que están inmersos en él; estamos frente a una totalidad que liquida a los que la sostienen. Kafka se acerca a esta totalidad siguiendo a las huellas de mugre que ha dejado: bajo su lupa está lo obsoleto, lo anacrónico. Lee las heridas del presente como síntomas a través de cuales se vuelve legible la falsedad de la realidad social⁴⁸³. El pasado, que deja manchas en el presente, no lo presenta por esto como algo histórico sino como algo juzgado; entendiendo aquí la historia como proceso conscientemente producido por los seres humanos. En eso consiste el

⁴⁷⁹ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 368.

⁴⁸⁰ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 368.

⁴⁸¹ La palabra alemana para empleador es *Arbeitgeber*, y es esa palabra que Adorno usa en sus apuntes. Se compone por dos palabras: *Arbeit* (trabajo) y el verbo *geben* (dar) sustantivado como *Geber* (él que da). Si lo traducimos literalmente, obtenemos la construcción “él que da trabajo” para el empleador. Adorno se refiere a la costumbre ideológica que impregna la cultura desde el lenguaje: para un crítico de la economía política burguesa está claro que la persona que “da trabajo” es el trabajador, el obrero; el empleador, por contrario, recibe el trabajo y le extrae plusvalía.

⁴⁸² Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 268.

⁴⁸³ Véase Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 262.

tabú sobre la historia anteriormente mencionado: una totalidad herméticamente cerrada, un sistema que funciona lógicamente, pero sinsentido, no se puede clasificar como historia sino tiene más que ver con el destino. Sin embargo, Kafka no se despidió de la esperanza, por débil que sea, de que en algún momento esa temporalidad vacía se pueda convertir en historia. La figura de la revolución y la esperanza del humano por ser salvado, traídas a colación por Adorno, prueban que el mundo fatal que cerca a los personajes de Kafka, no posee un estatus ontológico⁴⁸⁴. Una lectura que reduce a Kafka a lo que se podría llamar lo generalmente humano, habría que descalificarla, con Adorno, como una lectura conformista⁴⁸⁵. Kafka está hablando de condiciones que son producto de la sociedad humana pero que se han transformado en un sistema con dinámica propia y leyes de funcionamiento que se han independizado. El esfuerzo de luchar en contra de ellos es un esfuerzo desesperado y casi inútil, pero no por eso hay que dejar de denunciarlas como inhumanas. La esperanza de que pudiera ser distinto es débil – tal vez sólo habita en el reconocimiento de que no debe de ser así.

Benjamin, más adelante, construye la imagen del espejo “que el pre-mundo le presenta a Kafka en forma de la culpa”⁴⁸⁶: en este espejo Kafka había visto el futuro en forma del juicio. En torno a la relación de espejo entre el pasado pre-mítico o mítico y el mundo contemporáneo, Adorno construye una figura parecida y tal vez un poco más entendible: la figura del reconocimiento de lo arcaico en lo moderno. El „dominio encapuchado“, es decir el dominio anónimo y cuasi-natural, se presenta en su fase más actual como mundo administrado, dominio burocrático. Kafka reconoce en esa fase más nueva, según Adorno, la primera fase. “Las grietas y deformaciones de la modernidad son para él huellas de la Edad de piedra, las ilustraciones que se hicieron ayer en el pizarrón y que nadie borró, las verdaderas pinturas rupestres”⁴⁸⁷. En una inmensa dilatación del tiempo, la historia humana se presenta aquí como un continuo, en la edad de piedra como en la modernidad el individuo está determinado por fuerzas ajenas.

⁴⁸⁴ Véase Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 271.

⁴⁸⁵ Véase Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 274.

⁴⁸⁶ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 17.

⁴⁸⁷ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 273.

El momento perdido.

La paradoja de una esperanza después de todo

Los acusados que nacen del ingenio literario de Kafka suelen encontrarse en un estado de desesperanza – el resultado del proceso suele ser inevitable. Benjamin remarca que extrañamente ese estado de desesperanza se vincula con la belleza, contrastando las otras figuras en Kafka que raramente son descritas como hermosas, como las numerosas mujeres corruptas que muestran pocos atributos atractivos. En ese contexto, retomamos con Benjamin una conversación de Franz Kafka con su amigo Max Brod, en la que Kafka propone que los humanos fuesen pensamientos nihilistas o suicidas que se le ocurrieron a Dios. Kafka rechazó la asociación de Brod de su idea con la cosmovisión de la Gnosis, que percibe a Dios como demiurgo malo, argumentando que nuestro mundo solamente fuese un estado de mal humor, y que, fuera de ello, existía esperanza: “Oh, esperanza hay bastante, infinitamente mucha esperanza – solamente que no para nosotros”⁴⁸⁸. Conviene anticipar que también Adorno se detiene en esa anécdota, aclarando que en apoyo a ésta se permite deslindar a Kafka de una propuesta gnóstica que equipara al Dios de la creación con el demiurgo malvado, una lectura que ontologizaría el estado desesperanzador como condición humana atemporal.

La idea de leer los escritos de Kafka relacionado con la propuesta gnóstica nos ocupará todavía más tarde; ahora nos detendremos en la pregunta por la esperanza que entre las figuras de Kafka solamente existe para un grupo selecto: no existe para los poderosos que son descritos como caídos y su mundo como decadente, como ya vimos, tampoco existe para los protagonistas acusados, y ni siquiera, para los animales o las criaturas intermedias entre persona y animal o persona y cosa, que Benjamin denomina como criaturas hiladas, *Gespinstwesen*. Esperanza existe solamente para el círculo de personajes (*Gestaltenkreis*) que Benjamin identifica como los asistentes o ayudantes: aparecen como estudiantes o mensajeros y no pertenecen a ninguno de los demás círculos de figuras, pero tampoco son totalmente extraños a ninguno. Son personajes inacabados y torpes (*ungeschickt*⁴⁸⁹), no

⁴⁸⁸ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 5.

⁴⁸⁹ Benjamin utiliza la palabra alemana *ungeschickt* para expresar la torpeza, palabra que, si se traduce literalmente, proviene de la raíz *schicken* (mandar), combinado con el prefijo privativo *un-*; de esa manera, llegamos a un significado alternativo: alguien que es *ungeschickt* puede ser alguien que no fue mandado. Esa

tienen un lugar fijo, y sus medios e instrumentos son deficientes o incluso infantiles – sin embargo, como había sostenido Kafka⁴⁹⁰, esos medios insuficientes pueden servir para la salvación. El círculo de figuras de los ayudantes parece originarse, para Benjamin, no tanto en el mito sino más bien en el cuento popular (*Märchen*), la forma en el que encuentra la transmisión narrativa de la victoria sobre los poderes arcaicos del mito mediante la razón y la artimaña⁴⁹¹. Ese ámbito, en el que habitan los ayudantes de Kafka, parece ser ridículo e infantil, inacabado y cotidiano, pero es el único ámbito que ofrece algo de consuelo y esperanza en un mundo regido por el destino. Unos párrafos más adelante, Benjamin constata lo siguiente: “Si Napoleón, en la famosa conversación con Goethe en Erfurt, reemplazó la fatalidad (*das Fatum*) por la política, Kafka podría haber definido –variando esta formulación– la organización como destino”⁴⁹². Ese apartado deja fuera de toda duda que el orden fatal que encontramos en el mundo de Kafka es un orden hecho por la humanidad. Cuanto más la política está degradada a mera administración, este orden se presenta a los individuos insertos en él como destino. Como muestran las reflexiones sobre la Gran Muralla china, la lógica interna de las grandes construcciones hechas por generaciones se convierte en algo indecifrible para el obrero que está inserto en su edificación. La organización de ese juego de engranajes que es para Kafka la sociedad que confronta el individuo con los límites de su comprensión; y los estudiantes son los que se enfrentan a esos límites con los ojos abiertos.

Esperanza, a pesar de todo, se encuentra en los extremos, opina Adorno, encontrando en Kafka una postura que revela una especie de resistencia al mundo desesperanzador: identifica la postura básica de Kafka que consiste en apartarse del horror (*das Äusserste*⁴⁹³)

doble dimensión de significados de la palabra ungeschickt apunta a una característica menos obvia de los personajes redentores en Kafka. Los mensajeros y estudiantes que emanan esperanza, además de ser torpes, no están cumpliendo con un mandato oficial y de esa manera, se extraen de la funcionalidad e intencionalidad que penetra el resto del mundo sistemático que rodea a los personajes de Kafka. (Notamos marginalmente la correlación con un texto de Kafka titulado *Ein Mandat*, en el que el autor afirma en las primeras líneas que solamente puede cumplir con un mandato que nadie le dio.)

⁴⁹⁰ Esa expresión aparece en el breve ensayo El silencio de las sirenas, en el que Kafka denomina las estrategias que Ulises moviliza para inmunizarse en contra del encanto de las sirenas, como medios infantiles. Véase Kafka, Franz (1997): *Das Schweigen der Sirenen*. En: *Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*. ed. Herms, Roger. Fischer, Frankfurt am Main.

⁴⁹¹ Véase Capítulo 2 sobre el mito.

⁴⁹² Benjamin, *Franz Kafka*, p. 11.

⁴⁹³ *Das Äusserste* significa literalmente lo máximo; Adorno usa esa expresión frecuentemente para referirse a crueldades inimaginables; de ahí la decisión de traducirlo con *el más extremo horror*.

más extremo, “como si ningún ojo pudiese sobrevivir el hecho de haberlo visto”⁴⁹⁴. Ese horror más extremo es la enajenación total del individuo, tragado por el colectivo, una condición que en verdad no se puede narrar pero que la prosa kafkiana sin embargo emprende a narrar. En ese sentido, la prosa de Kafka es paradójica. La capacidad de Kafka de convertir aun ese extremo en lenguaje emite esperanza aunque el mundo en el que se desenvuelve la prosa kafkiana se presenta como un mundo horroroso. Se caracteriza por el desmoronamiento de toda individualidad, que lleva a los personajes a moverse como si fueran dirigidos por un campo magnético. Pero el verdadero horror, y aquí está claro que Adorno no tiene la más mínima intención de ontologizar la condición espantosa del personal kafkiano a una condición humana en general, consiste en que no se logró escapar de la repetición: la sociedad burguesa no logró abolirse a sí misma. Eso es la interpretación que Adorno le da a la historia del cazador Gracchus, el personaje que no logra morir. “En Kafka, la historia se convierte en infierno, porque se desaprovechó lo que hubiera salvado (*das Rettende*)”⁴⁹⁵. Gracchus también representa la pérdida de la posibilidad de morir y de que la propia muerte de alguna manera se inserte como conclusión en una vida llena y satisfecha. De manera inquietante, opina Adorno, Kafka había anticipado la experiencia de los campos de concentración del nacionalsocialismo, en el que se había impedido cualquier posibilidad de una muerte que concuerde con las experiencias adquiridas en vida. Así, es incomprensible o inconcebible que a pesar de todo esto haya una noción de felicidad en Kafka: una felicidad conectada con el Eros, y que emerge del asombro del sujeto sobre la posibilidad de ser amado a pesar de la despersonalización y aislamiento. Esa posibilidad asalta a los personajes de Kafka como un milagro y los llena de gratitud inmensa. En las palabras de Adorno: “Tan incomprensible como el cariño de las mujeres hacia los prisioneros en *El proceso* es toda esperanza”⁴⁹⁶. Concluimos este apartado guardando en mente esa noción de esperanza: aunque no haya ninguna razón, ningún indicio que puede asegurarla, hay esperanza. La esperanza se desconecta de la probabilidad, y únicamente se nutre de la necesidad de que el mundo tiene que ser distinto a lo que es. De esa manera, se puede entrever una dialéctica de la desesperación: la esperanza y la desesperación se determinan mutuamente. En un mundo sin desesperación tampoco hubiera esperanza, ya que no hubiera la perspectiva que devela

⁴⁹⁴ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 264.

⁴⁹⁵ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 272.

⁴⁹⁶ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 277.

el sufrimiento como escandalo. Sin desesperación, el horror se tomaría como la norma – eso sería el estado de nula esperanza, el verdadero horror.

*El gesto: De una técnica literaria
a una propuesta teológico-política*

Entre los motivos kafkianos hay un lugar al que Benjamin le presta atención particular: en la última sección de la novela *América* aparece un escenario teatral, *El teatro natural de Oklahoma* (*Das Naturtheater von Oklahoma*). Antes de profundizar en las figuras que aparecen ahí o en los eventos que suceden en esta pequeña escena, Benjamin la pone en relación con la novela entera, o incluso, con la obra kafkiana en su conjunto. La pregunta de cómo opera esa escena en relación con ese conjunto, como lo transforma o transpone, parece ser ahora la pregunta que guía la interpretación de esa escena para el lector. Benjamin la responde, proponiendo que la función del teatro natural sea “la disolución de los sucesos en/hacia lo gestual (*ins Gestische*)”⁴⁹⁷. Eso significa que el escrito *Das Naturtheater von Oklahoma* emprende una destilación de los sucesos elaborados en las secciones anteriores y su transposición en gestos.

Judith Butler, apoyándose en las observaciones de Adorno, ha hecho hincapié en la importancia del gesto en el pensamiento de Benjamin, concibiendo el gesto como una acción congelada que contiene restos de verdad. Siguiendo a la explicación de esa autora podemos entender el gesto como las ruinas de un acto significativo (*signifying act*) que están enterradas bajo significaciones. En otras palabras, el gesto es un acto que ha pasado por un proceso de olvido de su significado, pero a partir de él se puede rastrear el sentido original de ese acto. Al citar un gesto se aísla de su significación actual y se suspende el valor instrumental de la acción; en ese sentido el gesto está vinculado con la categoría de la interrupción. El gesto como cita de una acción interrumpe la acción; a los ojos de Butler eso tiene que ver con frenar la acción que lleva a la destrucción. Butler había traído a colación el trasfondo cabalístico del pensamiento de Benjamin, reconociendo en la tradición cabalística el intento

⁴⁹⁷ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 9.

filosófico de romper con el tiempo ahistórico que lleva a la catástrofe⁴⁹⁸. Pero también el dramaturgo marxista Bertold Brecht valora el gesto como crucialmente vinculado a la interrupción: según Brecht, cuando más interrumpimos a alguien en su manera de actuar, más gestos resultan. En ese sentido, la interrupción es una condición de la producción de gestos. Se trata de interrumpir la continuidad de la vida cotidiana para destilar las acciones en el tiempo y transformarlas en gestos – Brecht había utilizado el término de “acciones arrestadas” para describir a los gestos. Como gestos, dejan de ser funcionales o instrumentales, y se sustraen a la posibilidad de la acción intencionada. Concordamos con Butler cuando categoriza el gesto como perteneciente al terreno del evento más que al terreno del lenguaje: el gesto no opera de manera proposicional, sino es un resto enigmático de un acto significador que remite a un proceso de olvido⁴⁹⁹. Su empleo como estrategia literaria constituye así una crítica a la instrumentalidad y produce en el lector/espectador una distancia crítica frente a los sucesos históricos⁵⁰⁰.

Adorno comienza sus reflexiones en torno al gesto motivado por el principio de la literalidad como el principio apropiado para interpretar a los textos de Kafka. Ese principio emerge en “memoria a la exegesis bíblica de la tradición judía”⁵⁰¹, e incita al lector a insistir en los detalles “incommensurables” e “opacos”⁵⁰². Los gestos de los personajes en Kafka, insignificantes a primera vista, constituyen detalles de ese tipo: “Muchas veces gestos ponen contrapuntos a las palabras: lo pre-lingüístico, lo que se ha sustraído a las intenciones, le sale

⁴⁹⁸ Butler, Judith (2011a): *Benjamin and Kafka*. Catedra abierta al público para los estudiantes y la facultad de la European Graduate School que forma parte del *Media and Communication Studies department program*; Saas-Fee. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=iK5oLfBWtA>: min 4-10. Butler establece en este lugar un vínculo entre la idea benjaminiana de Iluminación con el concepto cabalístico de emanación, en el que el mundo emerge de una materia original llamada אֵין סוּף (Ein Sof), dejando chispas mesiánicas dispersas en el mundo. Butler explica que Benjamin utiliza la idea de esas chispas mesiánicas, equiparables con iluminaciones angelicales dispersas de esta materia original divina, para articular las posibilidades de una acción revolucionaria. Sería un error traducir el concepto de Iluminación con el concepto de intuición, dado el hecho que la iluminación de la que habla Benjamin proviene de un mundo exterior al sujeto. Reteniendo así una prioridad del objeto y manteniéndose de esa manera fiel a una postura epistemológica materialista, las iluminaciones que se le presentan a Benjamin desde la montaña de ruinas que conocemos de las *Tesis sobre la historia*, las transpone hacia un contexto revolucionario. Butler opina en este lugar que tanto Scholem como Adorno no estaban de acuerdo esa transposición (Butler, *Benjamin and Kafka*: min 10-14). Habría que aclarar aquí que específicamente la idea de que Adorno se opuso a esta forma de “misticismo” es un prejuicio que se rebate fácilmente leyendo las reflexiones del propio Adorno acerca de Kafka, que muestran un interés genuino en los conceptos cabalísticos.

⁴⁹⁹ Véase Butler, *Benjamin and Kafka*: min 30-45.

⁵⁰⁰ Véase Butler, *Benjamin and Kafka*: min 45-50.

⁵⁰¹ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 257.

⁵⁰² Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 258.

a la ambigüedad a la parada, que ha ratonado (*angefressen*) como una enfermedad toda significación en Kafka”⁵⁰³. El gesto es en ese sentido la huella de la experiencia, cubierto por los significados actuales. Con Adorno, es importante resaltar que lo que emprende Kafka aquí es una crítica al lenguaje que ha perdido su compromiso con la verdad. Según él, Kafka se ve forzado a invertir la relación “entre concepto y gesto lateralmente (*spiegelbildlich*)”⁵⁰⁴, y especifica: “El gesto es el ‘Así es’; el lenguaje, cuya configuración debe ser la verdad, como está roto, es la falsedad.”⁵⁰⁵ Insiste que dentro del gesto uno encuentra experiencias sedimentadas que fueron desplazadas o reprimidas por un lenguaje instrumental que no las puede captar. La dificultad de encontrar palabras frente a una relación tan difícil con el lenguaje fue superada por Kafka por el elemento visual: Adorno compara el *habitus* de Kafka de narrar solamente lo visible y de enajenar a éste simultáneamente, con el *habitus* de la pintura expresionista. Describiendo a ese trabajo de transposición de Kafka, que se parece al proceder expresionista, Adorno recurre a una formulación en la que resuena una idea cabalística: “Para la mirada de pánico, que sustrajo toda carga afectiva de los objetos, estos se petrifican en un tercero, ni sueño, que solamente se puede falsificar, ni imitación de la realidad, sino en su imagen-misterio, compuesto por sus fragmentos dispersos.”⁵⁰⁶ Mediante un proceso de transposición, Kafka traduce los elementos de la realidad en imágenes pre-lingüísticas, en gestos. La manera de interpretar a estos gestos se parece al hecho de reconocer, que es un acto mimético⁵⁰⁷.

A la luz de estas reflexiones, nos aventuraremos en este lugar a una interpretación más extensa del fragmento titulado *El teatro natural de Oklahoma* que concluye la novela *América*. En este texto, el protagonista Karl Roßmann, inmigrante europeo en América, se encuentra con una oferta de empleo prometedora: el teatro natural de Oklahoma busca actores y promete darle la bienvenida a cualquiera. Lo prometedor para Karl es justamente la expectativa que incluso él, que había fracasado una y otra vez y a quién se le había acusado inocentemente de todo tipo de faltas, encontrará trabajo: no es un sueldo tentador que lo motiva a participar, sino la promesa de que su pasado ya no lo determinaría. Cuando Karl

⁵⁰³ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, pp. 258-59.

⁵⁰⁴ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 259.

⁵⁰⁵ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 259.

⁵⁰⁶ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 278.

⁵⁰⁷ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 259.

sigue al anuncio y se dispone a pedir trabajo, se encuentra con un comité de mujeres disfrazadas de ángeles que tocan las trompetas y producen un ruido ensordecedor; un espectáculo que extraña y confunde a los aspirantes. La selección de los aspirantes se lleva a cabo en una pista de carreras, justamente donde usualmente se hacen las apuestas. Pronto resulta que el proceso de admisión presenta varios obstáculos para Karl: se requieren papeles de legitimación sobre cuales no dispone, y a los aspirantes se les asigna trabajo de acuerdo con su último empleo. A Karl, quien no había concluido una formación profesional y había trabajado en todo tipo de empleos dudosos, finalmente se manda al despacho para graduados europeos de la enseñanza media, descrito como la categoría más vergonzosa de empleados. Sin embargo, Karl se une, aliviado por el hecho de haber encontrado empleo, a los demás aceptados y espera emocionadamente su viaje a Oklahoma. Este viaje, en la imaginación de Kafka condensado en un viaje en tren, en el que todo el grupo de personas que comparten el mismo destino con Karl se encuentran acorralados, atravesando un paisaje natural frente a cuya frialdad los viajeros se estremecen: montañas cuyas cumbres pertenecen inmersas a la niebla, valles oscuros y masas inmensas de piedras – un paisaje que en su impenetrabilidad e inconmensurabilidad remite a un paisaje mítico. Se describe al teatro natural como “el teatro más grande del mundo” y como un “teatro viejo, pero que se expande continuamente”⁵⁰⁸; recordando que Kafka muchas veces recurre a imágenes provenientes de lo teatral para describir la condición del ser humano rodeado de apariencias hacia dentro y hacia fuera. En la imagen aquí descrita se reconoce fácilmente en el teatro natural una imagen en el que se condensa el sistema capitalista contemporáneo. La promesa que constituye su atractivo no es una remuneración monetaria sino, y aquí se le puede tomar a Kafka la palabra, la promesa de que cada quién encontrará un lugar, independientemente de su procedencia. Esa promesa rápidamente se muestra como mera apariencia, lo que no le impide a los explotados insertarse entusiasmadamente en el sistema, no obstante que a los desclasados y desplazados por el sistema se les asigna una posición abiertamente despreciable. La idea de que la selección de los empleados ocurre en la pista de un hipódromo remite a la competencia entre iguales, quienes están más aterrorizados frente a la idea de no ser explotados que de ser explotados. Pero la formulación de que el teatro natural era un lugar “casi sin fronteras”, deja, en este “casi”, la posibilidad de un cambio. No es la condición humana ontológica e

⁵⁰⁸ Kafka, Franz. *Amerika*. Fischer Bücherei KG, Frankfurt am Main 1962, p. 204.

incambiabile de la que se trata aquí, sino son condiciones humanamente producidas que se transformaron en algo cuasi-natural.

Ahora, las situaciones que se ven plasmadas en ese pequeño texto, se pueden leer como mónadas en las que se cristalizan los episodios que vivió Karl a lo largo de su estancia en América: todo el episodio de su carrera como ayudante del tío rico, por ejemplo, se cristaliza en su llegada al teatro natural, en el gesto de saltarse la fila cuando pide la entrada al teatro. También podríamos ver en esta imagen la condensación del segundo episodio de la carrera de Karl, en el que se gana la simpatía de una persona superior en la jerarquía del lugar de trabajo por compartir la misma nacionalidad y pierde esta ventaja por razones contingentes. Un privilegio que se le concede a Karl, inesperadamente y debido a una situación de parentesco, se demostró como una desventaja. Esa situación, que al principio de la novela llena casi la mitad del libro, aquí se encuentra dilatada en un solo párrafo. Extrayendo de esa manera el gesto de su contexto de funcionalidad, Kafka permite establecer una distancia crítica hacia ello y los pone, en este fragmento, en constelación con otras imágenes parecidamente condensadas. Frente al hipódromo, Karl se acuerda que su madre lo había traído a una carrera cuando era niño, “pero no se pudo acordar de otra cosa que del hecho de que su madre lo había arrastrado entre muchas personas que no querían hacer sitio. Propiamente dicho, no había visto ninguna carrera en realidad”⁵⁰⁹. Aparte de poner en duda, en un pequeño reajuste, la veracidad de una suposición general sobre la realidad, esta retrospectiva que le asalta a Karl como un rayo desde su infancia, anuncia una comprensión sobre el funcionamiento social: tal vez lo que se anuncia como una competencia sana y divertida ni siquiera es solamente espectáculo, sino que el espectáculo mismo posiblemente no tiene relevancia. El gesto conmemorativo, en el que se cruzan la biografía con la historia, retiene como la única experiencia relevante la experiencia de ser empujado por la tendencia general, ya sea personificada por el colectivo anónimo de los visitantes del hipódromo, ya sea personificada por la madre misma de Karl. La imagen extraña de los ángeles y diablos que fungen como soporte publicitario para el teatro natural culmina en el siguiente diálogo lapidario cuando Karl encuentra que la compañía ya había partido para su siguiente lugar de destino: “‘Lástima’, dijo Karl, y fue la primera decepción que vivió en esta empresa, ‘tengo

⁵⁰⁹ Kafka, *Amerika*, p. 210.

una conocida entre los ángeles.’ ‘Usted la va a volver a ver en Oklahoma’, dijo el sirviente, “pero venga ahora, Usted es el último”⁵¹⁰.

Cabe recordar que la propuesta de leer la importancia del gesto a la luz de una propuesta epistemológica monadológica se hizo por Benjamin, y fue él quien encontró en el teatro natural una especie de código a partir del cual se podía entender el resto de la novela. A partir de haber encontrado la función del teatro natural, Benjamin sugiere que se podría entender la obra entera de Kafka como un código de gestos, que no tienen un significado fijo, sino que más bien se dejan recontextualizar y reagrupar en distintas secuencias probatorias. Ahora, vuelve la mirada hacia el gesto y lo somete a una especie de examen microscópico. De esa manera, cada gesto puede ser percibido como un drama por sí, acerca del que Benjamin construye una poderosa imagen: el gesto como un acto puesto en escena en el teatro del mundo. No se puede pasar por alto que aquí resuenan reflexiones sobre el drama barroco en el *Trauerspielbuch*. “La escena en la que ocurre este drama, es el teatro del mundo, cuyo *Prospekt* [pared trasera] representa el cielo. Por otro lado, ese cielo es solamente trasfondo; explorarlo por su ley propia significaría colgar el fondo pintado del escenario, enmarcado, en una galería de pinturas”⁵¹¹. Si primero había emprendido un análisis del gesto como una estrategia literaria de densificación, como la elaboración figurativa de la esencia de un acto o de una situación, ahora estamos en medio de una propuesta teológico-política: sus dos ejes, presentadas en la imagen de Benjamin, son 1) que la realidad humana, el teatro del mundo, está relacionada con el ámbito divino solamente como con su trasfondo, y 2) que explorar ese ámbito divino por su ley propia significaría un esfuerzo inútil. Esa propuesta exige entonces una clara separación del ámbito humano del ámbito divino y dirige el esfuerzo del pensamiento filosófico hacia el primero. Ambas no son ideas nuevas en las reflexiones benjaminianas, y les ha dedicado explícita atención en el *Fragmento teológico-político*, el ensayo sobre el lenguaje divino y otros. Interesante es que el esfuerzo de saber sobre el mundo divino no solamente es ridiculizado, sino que se presenta como un acto idólatra *par excellence*: enmarcar el ámbito divino y colgarlo en una galería de pinturas. Es otra manera de expresar el *Bilderverbot*, la prohibición de representar a Dios con imágenes. El primer rasgo teológico que Benjamin encuentra en Kafka, es que éste se

⁵¹⁰ Kafka, *Amerika*, p. 214.

⁵¹¹ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 10.

atiene al *Bilderverbot*: en el mundo que nos presenta, la divinidad está ausente. No será la última vez que se referirá a Kafka en ese sentido.

La parábola y la crisis de la tradición

De la unidad microscópica del gesto Benjamin se mueve un paso atrás para ver la agrupación de los gestos en su conjunto. Las narraciones de Kafka, compuestas por gestos, se pueden leer como parábolas. Sin embargo, Benjamin aclara que percibir las bajo las categorías hechas a partir de formas narrativas de Occidente no explica lo suficiente. Más bien, se relacionan con la enseñanza (Lehre) similar como la *Haggadah* a la *Halajá*. “No son parábolas, pero tampoco quieren ser tomados por sí mismos. Están hechos de tal manera que se pueden citar, contarlas para la explicación.”⁵¹² La *Halajá*, la ley judía, está acompañada por la *Haggadah*, un cuerpo textual que en términos muy generales sirve para su explicación. Pero esta relación se complejiza si miramos la correspondencia entre Walter Benjamin y Gershom Scholem. En una carta del 12. 6. 1938, Benjamin retoma nuevamente la caracterización de los cuentos de Kafka como parábolas, no sin hacer una salvedad al decir que no se “acuestan en los pies de la enseñanza como se acuesta la *Haggadah* en los pies de la *Halajá*. Después de haberse echado, levantan de repente una zarpa importante en contra de ella (*heben sie unversehens eine gewichtige Pranke gegen sie*)”. En su respuesta, Scholem aclara que esa antinomia, esa protesta de la narración en contra de la ley, se funda en la naturaleza misma de lo haggadico (*des Haggadischen*) y no solamente era característico de la *Aggada* de Kafka. No hay ningún indicio que Benjamin hubiese rechazado esa aclaración por parte de Scholem, ya que concuerda con la expresión que el mismo había utilizado en su ensayo sobre Kafka.⁵¹³

⁵¹² Benjamin, *Franz Kafka*, p. 11.

⁵¹³ Debo la comprensión de ese debate a las reflexiones de Vivian Liska sobre el lugar de la ley en la obra de Kafka en conexión con las diferentes puntos de vista a la relación ley-narración que sostienen Benjamin y Scholem. Esa autora complejiza lo dicho por Scholem, recurriendo a las categorías que se han constituido desde los estudios judaicos para clasificar la relación entre *Halajá* y *Aggadá*, descubriendo que no todos, pero algunos *Haggadot* se relacionan con la *Halajá* de la manera ilustrada por Scholem. Además, y ese punto será de importancia más tarde, sostiene que la imagen de la garra levantada en contra de la *Halajá*, construida por Benjamin, “no es verdaderamente antinomiano”. Véase Liska, Vivian: *Before the Law stands a doorkeeper. To this doorkeeper comes a man...*: Kafka, Narrative, and the Law’, *Naharaim* 6.2 (2013), pp. 175-94.

Tal vez podríamos, en base a estas consideraciones, imaginarnos la relación entre Haggadah y Halacha como parecida a la relación entre narrativa y *Lehre* (enseñanza/dogma); dos estructuras que para la teología católica en algún momento se volvieron sustituibles mientras la tradición judía insistió en una separación tajante de las dos.⁵¹⁴ En otras palabras, Benjamin sugiere que las parábolas en Kafka están hechas para acompañar, explicar o comentar una enseñanza (*Lehre*) – sólo que esa enseñanza se extravió: “No está. Solo podemos decir, que lo uno o lo otro alude a ella”⁵¹⁵. En ese sentido, lo que Kafka emprende en los ojos de Benjamin, es una reelaboración de narrativas que forman parte de la tradición, solo que la relación entre esas narrativas y una enseñanza que acompañan se ha perdido. En vez de salvar esa enseñanza, la Halajá, Kafka se concentra en la posibilidad de la transmisión y re-elabora los mitos que, hoy irreconocibles, están de base de una civilización que se percibe a sí misma como ilustrada y libre de mitos. Alrededor de este rasgo gira el desacuerdo entre Benjamin y Scholem en cuanto a la interpretación de Kafka.

Sigrid Weigel le presta particular atención a la controversia que Benjamin sostuvo “en dos direcciones” tanto con Brecht como con Scholem, una controversia que le resultó imprescindible para su propia interpretación de Kafka. A menudo usó formulaciones provenientes de esos debates y las incorporó con ligeros “desplazamientos” en su propia argumentación. Weigel construye, mediante una analogía de la matemática, la imagen de una intersección de los conjuntos de las controversias con Scholem y con Brecht: intersección en la que se juntan los conceptos “enseñanza”⁵¹⁶, desfiguración y regreso (*Lehre, Entstellung und Umkehr*)⁵¹⁷. Para Scholem, el mundo de Kafka sigue siendo el mundo de la revelación, es decir, sigue siendo relacionado con una ley divina, pero en el centro de su lectura de Kafka se encuentra la no-ejecutoriedad (*Unvollziehbarkeit*) de ésta. Scholem se mueve en una terminología teológica que sigue teniendo su foco de atención en Dios,

⁵¹⁴ Acerca de esa distinción gira el debate entre Hans Blumenberg y Jacob Taubes, en el transcurso de la cual Blumenberg propone una re-mitización, es decir, hacer visible y reconocible el mito. Las paralelas entre esta propuesta de Blumenberg y la interpretación benjaminiana de Kafka saltan a la vista; sin embargo, por cuestiones de espacio no podemos tratar esa similitud a profundidad. Acerca del debate Blumenberg/Taubes véase: Blumenberg, Hans. *Präfiguration – Arbeit am politischen Mythos*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2014 y Blumenberg, Hans; Taubes, Jacob. *Briefwechsel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013.

⁵¹⁵ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 11.

⁵¹⁶ La palabra *Lehre* en alemán también puede significar doctrina y es menester mantener en la mente esa ambivalencia semántica. Sin embargo, decidimos traducirla aquí con enseñanza o aprendizaje, y la razón de esta decisión se revelará con el enfoque de los siguientes párrafos que se mueve en el ámbito de la discusión de la función de la parábola.

⁵¹⁷ Weigel, *Zu Franz Kafka*, p. 550.

mientras a Benjamin le interesa el efecto que tiene esa teología para el mundo profano⁵¹⁸. Benjamin construye la figura de la respuesta que “levanta” (wegheben) la pregunta, enfatizando el hecho que las preguntas teológicas ya no tienen lugar, habiendo sido canceladas por sus respuestas en el proceso de su secularización⁵¹⁹. Weigel opina acerca de esto que la diferencia central entre Benjamin y Scholem está en el aspecto mesiánico de la redención. En otras palabras, se trata de una diferencia en el enfoque: mientras Benjamin enfatiza la categoría de la redención, Scholem insiste en la importancia de la revelación y la ley.⁵²⁰ A lo que Scholem llama la “nada de la revelación” (*das Nichts der Offenbarung*), refiriéndose a la imposibilidad de acceder a la revelación divina, Benjamin responde que Kafka había buscado, en el lado reverso de esta “Nada”, la redención⁵²¹. A Benjamin le importa, y aquí está el aspecto mesiánico de su pensamiento, la distancia de la condición del ser humano con el mundo de la revelación: si se mide el mundo humano con el mundo de la revelación, la condición humana se presentará como desfigurada; la redención significaría, en ese sentido, arreglar esa desfiguración y su posibilidad está atada a la memoria. Concordamos en ese punto con Sigrid Weigel cuando dice: “Si Benjamin entiende al mismo tiempo la desfiguración como la forma que las ‘cosas adquieren en el olvido’, para él la diferencia entre la historia y la revelación se hará reconocible solamente en la perspectiva de la memoria.”⁵²² Otra lectura plausible de la búsqueda por la redención en el lado reverso de la nada de la revelación, que, si el lugar de Dios está vacío, eso le garantiza la libertad al mundo humano.

También en el centro de sus debates con Brecht –dicho sea de paso que Benjamin había registrado todas las conversaciones al respecto en su diario– figura la noción de la parábola en un lugar prominente. Brecht defendía la posición que Kafka escribía en forma de parábolas – en alemán *Gleichnisse*. Se trata de una forma literaria proveniente de la tradición cristiana y que comúnmente se entiende como una narración que porta un mensaje. De nuevo, la equiparación entre narrativa y dogma que emprende el cristianismo, ya

⁵¹⁸ Weigel, *Walter Benjamin*, p. 190.

⁵¹⁹ Véase Weigel, *Walter Benjamin*, p. 191.

⁵²⁰ Sigrid Weigel le sigue a Stéphane Mosès con la observación que en Scholem el concepto de revelación es equiparable con el concepto hebreo de Torá, que incluye en su significado la dimensión de ley y la dimensión de enseñanza Weigel, *Walter Benjamin*, p. 191.

⁵²¹ Weigel, *Walter Benjamin*, p. 191.

⁵²² Weigel, *Walter Benjamin*, p. 192.

mencionado anteriormente, nos puede ayudar a entender la relación inseparable entre narrativa y mensaje en el *Gleichnis*. Sin embargo, sostiene Brecht, la parábola está en pugna con lo visionario, debido al hecho de que se tiene que justificar ante la razón. Por esto, no se toma en serio a sí mismo de manera literal. Frente a esa posición, Benjamin evalúa a las narraciones de Kafka como narraciones *sin* enseñanza. Es justamente la ausencia del mensaje en las parábolas de Kafka, la pérdida de la conexión con una enseñanza, que se volvió el motivo central de la querrela entre Benjamin y Brecht. Ese último se molestó con el hecho de que las parábolas de Kafka no cargaban un mensaje explícito, no se prestaban para deducir indicaciones para la acción. “Las imágenes son buenas pues – el resto es simplemente secreteo (*Geheimniskrämerei*). Eso son bobadas”⁵²³. Lo que se plasma en esa cita, es el hecho de que justamente la ausencia de una propuesta práctica, un mensaje claro y aplicable, lleva Brecht a clasificar a Kafka como oscuro e inútil. Weigel constata que de esa manera esquiva a las imágenes e intenta corregir un mensaje que nunca estaba en el centro de la preocupación de Kafka. Mientras tanto, Benjamin parte de las imágenes que encuentra en la obra y de ahí desarrolla su interpretación, en vez de encontrar el uso de la parábola para nuestra vida⁵²⁴. En un sentido parecido se preguntará Judith Butler si las parábolas, aunque no tengan utilidad, pueden tener algún sentido o valor distinto al valor de la utilidad⁵²⁵.

Lo particular en la parábola de Kafka –y aquí aun el más inatento lector de Kafka tendría que concordar– se puede caracterizar con la siguiente experiencia de lectura: Las parábolas a primera vista quieren ser interpretadas, invitan a la interpretación, pero “Kafka al mismo tiempo toma precauciones en contra de la interpretación de sus textos”. El autor mismo incorporó obstáculos en el texto que imposibilitan una interpretación directa, más bien, parecen posponer la interpretación permanentemente. Así, el lector se ve obligado a acercarse por rodeos al sentido de las imágenes que constituyen la parábola. Eveline Goodman-Thau observó al respecto que las comprensiones a los que llevan las narraciones de Kafka se sustraen del ojo del lector “en el momento de su concretización”⁵²⁶. De esa manera, no se trata de una exposición de las distintas posibles soluciones o interpretaciones

⁵²³ Brecht citado por Weigel 2011, p. 550.

⁵²⁴ Weigel, *Zu Franz Kafka*, p. 550.

⁵²⁵ Véase Butler 2011b: min 8-9.

⁵²⁶ Goodman-Thau, Eveline. *Zeitbruch – Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition*. Akademie-Verlag, Berlin 1995, p. 178.

de una narración, sino de enfatizar que “cada interpretación puede ser la solución, puede ser la última”⁵²⁷. La propuesta política que está contenida en esa lectura se concretiza si traemos a la mente el concepto benjaminiano del Jetzt-Zeit como la zona en la que cada momento del presente puede sacar el pasado de su aislamiento y lo “abre para el futuro”⁵²⁸.

El testamento de Kafka, en el que pedía que todos sus escritos fuesen eliminados por completo, Benjamin lee de manera paralela a las estrategias literarias que dificultan el proceso de interpretación. Una posibilidad de explicar ese hecho es que Kafka quería que ahora su entorno sintiera el mismo desconcierto que él había sentido toda su vida frente a las leyes sociales indescifrables y cuyo resultado es la eterna tarea de la interpretación. Pero, para Benjamin, mucho más importante que este motivo, que básicamente constituiría una especie de venganza por parte de Kafka, es el motivo del fracaso. “Ha fracasado su intento grandioso de transponer la poesía (*Dichtung*) en enseñanza (*Lehre*) y regresarle como parábola la durabilidad y el deslucimiento, y que le pareció en vista de la razón como la única apropiada.” Si nos acordamos de la relación entre la Haggada y la Halajá, narrativa y doctrina, veremos que la Haggada acompaña a la doctrina, la narrativa es la transposición de la doctrina en imágenes transmisibles pero también le pone un alto a la ley: el límite de la vida concreta. Si la teología ha operado de esa manera (al menos, la teología cristiana), si la teología trata de transponer una doctrina en una narrativa, la crítica literaria que nuestros autores emprenden de la obra de Kafka deja entrever una teología inversa inscrita en su obra. Parte de la narrativa, como vida concreta convertida en escritura, la varía y la re-elabora, para señalar el lugar vacío de la doctrina. Es la vida real de la que se tiene que partir para divisar la silueta de una enseñanza que es al mismo tiempo universal y singular, una ley universal que al mismo tiempo interpela al individuo singular y respeta a los límites que la experiencia de éste impone. Benjamin no menciona eso explícitamente, pero en relación al testamento de Kafka dice, que ningún poeta había respetado al *Bilderverbot*, la prohibición de imagen, tan minuciosamente. En sentido estricto, el *Bilderverbot* bíblico, conteniendo implícitamente el mandato de tornar la mirada hacia el humano y no a Dios, ya había prefigurado una inversión.

⁵²⁷ Goodman-Thau, *Zeitbruch*, p. 178.

⁵²⁸ Goodman-Thau, *Zeitbruch*, p. 178.

Adorno se acerca al problema de la parábola deslindando a Kafka de un estilo literario simbolista. Si bien duda de la utilidad del concepto de símbolo proveniente de la estética, rescata de éste una característica convincente: “que los momentos particulares de una obra de arte se trascienden por fuerza de su interrelación: que su totalidad se convierte *sin ruptura* en sentido.”⁵²⁹ Esa característica, opina Adorno, no es aplicable para el caso de Kafka. La literalidad y el significado no están fundidos, como ocurre en el uso literario del símbolo, más bien, hay una grieta que se abre entre los dos “y desde el abismo entre ellos deslumbra el rayo cegador de la fascinación”⁵³⁰. En ese sentido, Kafka está más cercano de la alegoría que del símbolo; Adorno le concede a Benjamin (y como vimos anteriormente, indirectamente a Brecht) haber definido su prosa como parabólica merecidamente. Adorno compara a Kafka con Lessing, un poeta apreciado por Kafka mismo: ambos son ilustrados, y las parábolas de ambos historizan al mito. Ese procedimiento –la historización– le quita al mito su poder fatal sobre la vida de los humanos y lo convierte en material para la construcción consciente de la comunidad humana. Adorno subraya que en Lessing el nexo de la parábola con el mito está oscurecido, no hay conciencia sobre su interrelación, mientras en Kafka esta relación está más que clara. “El oscurecimiento, la quiebra de la intención parabólica, son consecuencias de la Ilustración”⁵³¹.

Vimos aquí como, también para Adorno, el concepto de mito se complejiza de la mera dicotomía mito-monoteísmo hacia una noción donde el mito constituye una especie de material narrativo original abierto a una constante resignificación y reelaboración. Sin embargo, Adorno insiste en la advertencia de que la Ilustración ha recaído en mitología – y aquí se mueve en la primer dimensión significativa del concepto de mito, la dimensión que conecta con la dicotomía mito-monoteísmo o mito-ilustración⁵³². En ese nivel, Adorno percibe a la obra de Kafka como una reacción a la recaída de la Ilustración en mito y subraya su afinidad con la cábala y la “mística antinomiana”, complejo temático al que regresaremos más adelante.⁵³³ Adorno añade que es propio de la parábola en Kafka expresarse

⁵²⁹ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 255, el énfasis es mío.

⁵³⁰ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 255.

⁵³¹ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 282.

⁵³² Schweppenhäuser había propuesto ver la doble dimensión significativa de Ilustración en Horkheimer y Adorno, donde una corresponde a la realidad fáctica de Ilustración, y una al potencial emancipador de la idea de Ilustración. Paralelamente, proponemos dos dimensiones significativas de mito, uno fáctico que consiste en el eterno retorno de lo siempre igual, y otra dimensión que puede contener una promesa redentora.

⁵³³ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 282.

precisamente mediante la cancelación de la expresión: “Es una parábola, cuya llave se ha extraviada”⁵³⁴. Esa formulación reconecta con la observación que cada frase en Kafka invita a la interpretación pero al mismo tiempo no admite ser interpretada. Las situaciones que describe Kafka provocan en el lector un reconocimiento inmediato; sin embargo, este reconocimiento se empaña por la duda *de dónde* se reconoce lo que se acaba de leer. En las palabras de Adorno se trata de un *Dèjà Vu* en permanencia. En cierto modo, esas experiencias, que en Kafka se leen como extrañas y anormales, circunscriben la norma de todos⁵³⁵.

La autoridad y la violencia con las que Kafka exige del lector la interpretación y al mismo tiempo la impide, según Adorno interrumpe la relación contemplativa con la obra; no se deja mantener una distancia indiferente. Al contrario, se exige del lector, convertido en “víctima” del texto, “un esfuerzo desesperado”⁵³⁶. En esas formulaciones resuena la experiencia de lectura del mismo Benjamin, quien en una carta a los Cohn había presentado su propia vivencia de leer a Kafka como una tortura. También en una carta a Scholem de 1931 había reportado una resistencia en contra de Kafka, causado por el “sufrimiento físico” que le infligía leerlo⁵³⁷. Nos abstenemos en decidir si Adorno se inspiró en esas afirmaciones para hablar de la agresividad con la que Kafka establece un sentimiento de proximidad con el lector; proximidad que al mismo tiempo impide la identificación con sus personajes. La cercanía de la que habla se parece más a un shock que a una identificación. El lector está obligado a encontrar la solución a la adivinanza, como los candidatos en el cuento que se quieren ganar a la princesa resolviendo el acertijo. Adorno parte de esa imagen cuando describe a Kafka como “Turandot transformada en escritura”⁵³⁸: “Quién lo nota y no prefiere escaparse, tiene que ofrecer a su cabeza o más bien intentar derribar la pared con su cabeza, no obstante el peligro de que no le vaya mejor que a sus predecesores. En vez de desanimar, la suerte de ellos aumenta el atractivo como en el cuento. Hasta que no se haya encontrado la palabra, el lector permanece culpable”⁵³⁹.

⁵³⁴ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 255.

⁵³⁵ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 263.

⁵³⁶ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 256.

⁵³⁷ Weigel, *Walter Benjamin*, p. 176.

⁵³⁸ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 256.

⁵³⁹ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 256.

Demóra e inversión:
Categorías mesiánicas y estrategias contra el olvido

En las consideraciones en torno a la importancia del gesto habíamos visto que Benjamin concibe el mundo de Kafka como teatro del mundo, cuya expresión más pura está plasmada en el *Naturtheater von Oklahoma*. Ese teatro, en él que Karl Roßmann, protagonista de la novela *Amerika*, busca empleo, contrata a cualquiera sin importar la calificación como actor, siguiendo a criterios de admisión que son enigmáticos para el protagonista. El equipamiento de ese teatro se caracteriza por motivos religiosos, el proceso de admisión está acompañado por elementos que recuerdan a gestos litúrgicos. Comparsas que se han puesto alas tocan las trompetas para los candidatos que esperan la admisión. Observando esos elementos religiosos y el tono esperanzador un tanto atípico para Kafka, Benjamin se pregunta si esta institución se puede vincular a la redención. Dado el hecho de que solo se les cree capaz a los futuros actores de interpretarse a sí mismos –se les pide a los candidatos registrarse bajo la última profesión que ejercían– se trata de una redención dudosa.⁵⁴⁰ Sin embargo, Benjamin no se niega a ver en ese lugar un lugar de la redención, ya que la redención no se puede definir como un premio a la existencia, sino más bien como un último refugio. Si no tendrían puestos las alas artificiales, especula Benjamin, „estos ángeles quizás podrían ser verdaderos”⁵⁴¹. Aquí se juega una idea proveniente de la teología judía: concebir la redención no como una recompensa ni como una garantía, sino como una necesidad que interrumpe la existencia humana que lleva a la catástrofe. Esas consideraciones anticipan de manera poderosa una idea formulada en las tesis sobre la historia: la revolución no como resultado de un progreso inherente a la sociedad humana, sino como freno de emergencia que detiene el proceso ruinoso de aquella.

En Kafka, la esperanza rara vez se presenta de manera tan radical como en forma de interrupción de los sucesos. Más bien, la esperanza para los acusados se encuentra en el aplazamiento del proceso. En esa demora Benjamin encuentra el significado de la épica en Kafka: es la dilatación del proceso que salva al personal de Kafka del inevitable destino. Robert Alter ha encontrado, en las piezas de prosa en las cuales Kafka opera de manera muy

⁵⁴⁰ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 13.

⁵⁴¹ Benjamin *Franz Kafka*, p. 14.

parecida a la exégesis bíblica, una especie de llave para la interpretación. Alter menciona en ese sentido la serie de figuras de Abraham hipotéticas que ha inventado. Kafka se imaginó a un Abraham complaciente, pero que nunca podría haber sido un patriarca y “ni siquiera un vendedor de ropa vieja”. Este hubiera sido dispuesto a ofrecer el sacrificio de su propio hijo “con la prontitud de un mesero”, no obstante, hubiera fracasado en cumplirlo por haber sido indispensable en otro lugar. También se inventa la versión de un Abraham, igualmente dispuesto y sumiso al mandato divino – pero que ni siquiera tuvo un hijo a quien sacrificar. Y, en lugar más prominente, Alter recuerda la versión de Abraham que no cree que realmente él sea el destinatario de la petición divina:

But take another Abraham. One who wanted to perform the sacrifice altogether in the right way and had a correct sense in general of the whole affair, but could not believe that he was the one meant, he, an ugly old man, and the dirty youngster that was his child. True faith is not lacking to him, he has this faith, he would make the sacrifice in the right spirit if only he could believe he was the one meant. He is afraid that after starting out as Abraham with his son he would change on the way into Don Quijote. The world would have been enraged at Abraham could it have beheld him at the time, but this one is afraid that the world would laugh itself to death at the sight of him⁵⁴².

En todas esas versiones del mito bíblico, no es el cumplimiento de la ley lo que está en el centro, sino la vacilación de cumplirlo. Por diferentes razones, Abraham no llega a sacrificar a su hijo, aunque no le falte fe en la revelación divina. La esperanza se muestra en la prórroga, en el aplazamiento del fin del proceso. En esas versiones de la narrativa bíblica que Kafka propone, vemos también la manera en la que trata al mito como un material que se varia y reelabora una y otra vez de nuevo. Ese procedimiento implica una comprensión no-lineal entre la narración y su mensaje, y claramente el mensaje pierde claridad frente a las posibilidades que la reconfiguración del mito ofrece.

En la última versión del patriarca, en la que Abraham duda ser aludido por el mandato divino, el motivo de la vergüenza ocupa un lugar crucial. Benjamin considera que este motivo es indispensable para entender a la obra de Kafka en su conjunto: la vergüenza es el impulso que mueve Kafka a escribir, “a mover”, en las palabras de Benjamin, “épocas escribiendo”.⁵⁴³ La vergüenza, aclara, no solamente es una reacción individual, sino tiene

⁵⁴² Kafka, *Parables and Paradoxes*, citado por Alter, *Necessary Angels*, p. 73.

⁵⁴³ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 17.

una exigencia social: uno también se avergüenza por la sociedad, o por su familia como institución social. Observa que Kafka no había vivido su vida por sí mismo, sino por obligación familiar: “Por orden de esa familia, hace rodar el bloque de los sucesos históricos como Sísifo la piedra. En esto ocurre que cae luz sobre el lado inferior de éste. No es agradable de ver. Pero Kafka es capaz de soportar su aspecto.”⁵⁴⁴ Aquel lector que haya –tal vez en la infancia, jugando– volteado una piedra y se haya petrificado de asco por el cúmulo de mugre y bichos que de repente salen a la luz, entiende la imagen que Benjamin construye. La historia es como esa piedra que se presenta para el espectador como lisa y redonda, pero la mirada crítica, que la voltea, encontrará un desorden catastrófico. La alusión al lado inferior de la piedra, que no se deja disociar con la imagen de los insectos, en su lucha por su nuda sobrevivencia, que Kafka a menudo vio en los humanos.

De nuevo encontramos una imagen que anticipa una figura de las tesis sobre la historia. Si en las tesis se peina al gato de la historia a contrapelo, para hacer visibles los parásitos, cicatrices y enfermedades, aquí se rodea la piedra de la historia sacando a la luz el sufrimiento y la explotación de los que han sido olvidados debajo del pasado glorioso (el lado liso de la piedra). Peinar a contrapelo, voltear la piedra – ambos son gestos que destilan la esencia de un acto en una imagen, gestos que son, como dice Adorno, experiencia sedimentada. Benjamin traduce sus consideraciones filosóficas en imágenes gestuales; a raíz de esto le podemos constatar una forma mimética de escribir: ha absorbido una técnica literaria de Kafka y ahora la emplea como estrategia propia para transponer sus pensamientos en imágenes, imágenes que por su lado obligan al lector a una lectura mimética.

Cómo habíamos visto anteriormente, Adorno se refiere a esta misma experiencia de lectura como un *Dejá vu* permanente. La postura mimética que la lectura exige evoca una reacción casi corporal en el lector – se retuerce bajo la carga de tener que comprender y recordar tal cómo le sucede al personal de Kafka. El estadio de la humanidad figurado en la *Sumpfwelt* de Kafka es un episodio olvidado, “pero eso no significa que no se adentra (*hineinragt*) en el presente”⁵⁴⁵. Benjamin usa la palabra *hineinragen*, que en alemán no solamente significa adentrarse, sino que tiene la connotación espacial de que algo pasa de una zona delimitada hacia otra – como por ejemplo la punta de la rama de un árbol puede

⁵⁴⁴ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 17.

⁵⁴⁵ Benjamin *Franz Kafka*, p. 17.

sobresalir por encima de la reja del jardín y adentrarse en la calle. La similitud que nuestra sociedad contemporánea tiene con el pre-mundo ha sido olvidada, y como un recuerdo que repentinamente rompe con el olvido se hace presente a manera de interrupción. En la técnica narrativa de Kafka, Benjamin encuentra un constante juego con la dialéctica entre el olvido y el recuerdo: las informaciones más relevantes se dicen de paso, de manera casual, y de los protagonistas se supone que ya las sabían. Es como si se les quería obligar a los protagonistas de hacer memoria: se les tiene que ocurrir algo que alguna vez sabían pero que ha sido olvidado. Walter Benjamin concuerda con Willy Haas cuando define el olvido como el tema de *El Proceso* pero aclara que este “centro misterioso” proviene de la religión judía. Sólo el Dios monoteísta tiene una memoria infalible, y el rito más sagrado es la eliminación de los pecados del libro de la memoria⁵⁴⁶.

La memoria colectiva tiene su impronta negativa en el olvido colectivo. Los humanos olvidan y cada olvido no es solamente un olvido individual, sino un olvido colectivo. Si mediante el lenguaje cada experiencia individual participa del sujeto colectivo, ahora cada olvido individual se mezcla con el olvido del pre-mundo y forma junto con el “compuestos variados, inciertos”⁵⁴⁷. El lenguaje proveniente de la química que Benjamin usa, expresa lo incontrolable de esos productos, que son humanos pero se mueven bajo reglas cuasi-naturales de manera inconsciente. “Olvido es el contenedor, del que sale a la luz el interminable mundo intermedio (*Zwischenwelt*) en las historias de Kafka”⁵⁴⁸. Para obtener un lugar en la realidad, observa Benjamin, el espíritu tiene que adquirir un carácter cósmico. Lo que se expresa en esa formulación un tanto críptica es que Kafka, frente a un mundo de relaciones sociales cosificadas, encontró la forma más apropiada de ilustrar la presencia del pre-mundo olvidado convirtiéndola en cosas. El espíritu de esa presencia se convierte así en fantasmas – “aus Geist werden Geister”⁵⁴⁹. Benjamin describe el mundo de Kafka como una sobrepoblación del mundo con fantasmas, individuales y separados unos de los otros por

⁵⁴⁶ Benjamin, *Franz Kafka*, p. ?? Acerca de la importancia de la memoria en la tradición judía, y las interrelaciones entre el rito y la conmemoración; véase el excelente estudio de Yosef Hayim Yerushalmi (Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zajor – La historia judía y la memoria judía*. Anthropos Editorial, Barcelona 2002).

⁵⁴⁷ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 20.

⁵⁴⁸ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 20.

⁵⁴⁹ La palabra *Geist* en alemán tiene una doble dimensión de significado: por un lado, se refiere al espíritu como fantasma, pero también significa espíritu en el sentido de mente o de lo no material. La forma plural, *Geister*, que Benjamin usa aquí, refiere a la primera dimensión de sentido (fantasmas), mientras la forma singular *Geist* refiere al espíritu.

nombres propios, para después sorprender el lector comentando que la cita que trajo a colación para esa descripción provenía de Franz Rosenzweig, quién había hablado del culto chino que incorpora a los antepasados como fantasmas en la realidad de los vivos. Los animales significan también olvido, en relación a nuestro propio cuerpo que se volvió algo extraño. Son, como las cosas en el olvido, muchas veces deformes y desfiguradas. Paradigmático para ese aspecto desfigurado del olvido cosificado es la figura de *Odradek*, la bobina de hilo parlante que habita en escoberos entre arcas empolvadas. La deformación se expresa en las posturas de las figuras de Kafka: el cansancio de los burócratas en el *Proceso*, el techo bajo que obliga a agacharse, el ruido en el dormitorio de los *Lift-Boys*, los ascensoristas de *América*. Podemos añadir el manzanazo que recibe el protagonista de la metamorfosis, Gregor Samsa, por parte de su papá: éste le causa una herida mortal que lo matará lentamente. La deformación se vincula con la postura de cargar algo sobre la espalda, cuando en la *Colonia penitenciara* se graba el castigo en las espaldas de los acusados. “Se apoya, entonces, en la espalda”⁵⁵⁰ – si en ese enunciado se refiere al olvido, esto significa que lo olvidado no deja de ser una carga para el que olvida. Como en la *Colonia penitenciara*, se vuelve legible a través de la herida. Una afirmación exactamente opuesta a Nietzsche, que reacciona a la presencia del pasado con la demanda de que solo el olvido puede procurar el desenvolvimiento pleno y sano de la historia de un pueblo. Aquí es por su olvido que el pasado presente se ha desfigurado – está desfigurado pero puede ser redimido. Benjamin asocia ese pensamiento con una figura paradigmática de la desfiguración, el jorobado, que saca de una canción popular alemana. “En el *Bucklichen Männlein*, la canción popular simbolizó lo mismo. Este hombrecito es el recluso de la vida desfigurada; desaparecería cuando llegara el Mesías, de quién un gran rabino ha dicho que no transformaría el mundo con violencia, sino solamente desplazaría unos pequeños detalles (*um ein Geringes sie zurechtstellen*)”⁵⁵¹ Es importante notar la paralela en el uso de las palabras *entstellen* (desfigurar) y *zurechtstellen* (desplazar algo para ponerlo en orden): ambas provienen de la misma raíz, la palabra *stellen*, poner. Así la desfiguración de las cosas olvidadas aparece más como el resultado de una negligencia que de una acción, y la redención puede ser resultado de otra acción que puede aparentar como insignificante. En la canción, el jorobadito estorba

⁵⁵⁰ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 22.

⁵⁵¹ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 22.

al niño en la realización de sus actividades cotidianas— trabajar en el jardín, cocinar, comer y beber son igualmente interrumpidos por la intervención del jorobadito. El final que Benjamin cita („Bet fürs bucklicht Männlein mit“), una petición de incluir el jorobadito en los rezos del niño, fue añadido por Clemens Brentano, el escritor que editó la colección de canciones populares en la que fue publicada por primera vez el Bucklicht Männlein. “En su profundidad Kafka toca el fondo, que le da ni el ‚presentimiento místico‘ ni la ‚teología existencial‘. Es el fondo del folclor alemán tanto como del judío. Si Kafka no rezó —hecho que no sabemos— sin embargo se caracterizó sumamente por lo que Malebranche llamó ‚el rezo natural del alma‘— la atención. Y en ella incluyó, como los Santos en sus rezos, a toda criatura.”⁵⁵²

El olvido, dice Benjamin, siempre afecta a lo mejor — a la posibilidad de la redención. En el judaísmo se recuerda la ruptura con la tradición. La escritura y la interpretación se vuelven tareas eternas. Benjamin trae a colación una leyenda jasídica sobre un méndigo y su deseo de haber sido un rey destronado y exiliado en el pueblo donde se encuentra ahora. El deseo solo se refiere en un detalle a un cambio de su situación inmediata, el hecho de que si esto fuera el caso, tendría una camisa. Mientras los demás judíos en el cuento desean cosas prácticas para tener un mejor futuro, el cambio que el méndigo desea ocurre en el pasado, y su consecuencia sería un presente levemente alterado. “Esa historia nos lleva profundamente al orden funcional (*Haushalt*) del mundo de Kafka. Pues nadie dice que las transfiguraciones, para cuya puesta en orden el mesías aparecerá alguna vez (*einst*), solamente sean unas del espacio. Seguramente también son unas de nuestro tiempo”⁵⁵³. Las figuras kafkianas que expresan ese miedo a olvidar lo mejor son los estudiantes: como niños que no se quieren ir a dormir porque podrían perderse de algo, ellos no duermen.⁵⁵⁴ Llevan a cabo sus estudios en un gesto fanático, pero en las palabras de Benjamin, sus estudios son una Nada — aunque bien se encuentren en cercanía de la nada que le vuelve útil al Algo.

⁵⁵² Benjamin, *Franz Kafka*, p. 22. En las ilustraciones de la canción infantil se representa el Bucklicht Männlein con atributos orientales. En la interpretación que le da Benjamin es una especie de personificación de lo olvidado; pero quizás, si lo interpretamos como una culpa olvidada que siempre regresa aunque la corramos (como los ayudantes en *El castillo* que se sacan por la puerta pero regresan por la ventana), representa la culpa reprimida de la persecución de los judíos. Si Benjamin vio esa posibilidad de una reelaboración cristiana de la relación con la herencia judía europea en el Bucklicht Männlein, quedará incierto.

⁵⁵³ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 23.

⁵⁵⁴ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 24.

Benjamin rescata un gesto del mundo kafkiano, el gesto de martillear, del cual Kafka mismo demandó que tendría que ser representado, simultáneamente, como un martillear nulo y un martillear audaz y determinado. Esa indicación, que se parece a las indicaciones de un director a sus actores, hace alusión a la naturaleza tambaleante de la experiencia. En otro lado compara la experiencia con un mareo de mar. Kafka observa a la realidad como si estuviera sentado en un columpio: una perspectiva genuinamente dialéctica, que Benjamin compara con la perspectiva del *Buen Soldado Schweyk*: uno se puede asombrar acerca de todo, el otro no se puede asombrar de nada. El ser humano en la época de la más alta enajenación se encuentra en una posición de conejillo de indias y su esa posición le encarga estudiar: “Tal vez en eso se topa con fragmentos de la existencia propia que aún están en conexión con el papel.”⁵⁵⁵ Estamos frente a un modelo del intelectual en el mundo contemporáneo y creo que podríamos decir que aquí se encuentra prefigurado el materialista histórico de las tesis sobre la historia, cuyo esfuerzo inmenso de comprender parece un esfuerzo perdido: “Porque hay, pues, una tormenta que sopla desde el olvido. Y el estudio es una cabalgata que se arremete en contra de él. Así, en el banco junto a la estufa, el méndigo cabalga en dirección hacia su pasado, como para apropiarse en la figura del rey fugitivo de sí mismo”⁵⁵⁶. El estudio está dirigido al pasado, dice Benjamin, y nos cuenta de la desdicha de aquél caballero que se propuso una meta en el futuro. Concuerta con la observación que hace en un apéndice a las tesis sobre la historia: la religión judía prohíbe pronosticar el futuro, pero incita a recordar el pasado. Y en alusión a otro cuento de Kafka, *Der Ritt ins naechste Dorf*, sigue: “A la vida que es demasiado corta para una cabalgata, le corresponde esa cabalgata, que es suficientemente larga para la vida”⁵⁵⁷. Aquí se le junta a la inversión direccional del tiempo (dirigirse hacia el pasado en lugar de dirigirse hacia el futuro) una inversión en un sentido distinto: en vez de mirar la cabalgata desde el punto de vista de la corta vida, ahora se observa la corta vida desde la perspectiva de la cabalgata – siendo la cabalgata la representación del estudio, por supuesto. Kafka le da una vuelta de tuerca a la observación desesperanzada sobre la nulidad de cualquier acción frente a la brevedad de la vida: no la quiere refutar, más bien parece que a veces la refuerza. Pero en vez de despreciar esa actividad como nula la adopta como su nuevo punto de vista. Le presta

⁵⁵⁵ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 25.

⁵⁵⁶ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 26.

⁵⁵⁷ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 26.

la atención suficiente para encontrar ahí una fuerza redentora: “El regreso es la dirección del estudio, que convierte la existencia (*Dasein*) en escritura.”⁵⁵⁸ Un poco más adelante, desarrollando la observación de Werner Kraft que encontró en Kafka una crítica poderosa del mito, Benjamin aclara que no es la ley que se moviliza en el nombre de la justicia en contra del mito. Más bien, la salvación está en el no practicar: “La ley, que ya no se practica sino solamente se estudia, es la puerta hacia la justicia. La puerta de la justicia es el estudio”⁵⁵⁹. En esa afirmación, el contraste entre Kafka y Benjamin como judíos no-practicantes con Gershom Scholem se perfila nuevamente. Aunque Scholem dedicó años al estudio de la corriente sabbatiana del misticismo judío, corriente que predicó la redención a través de infringir a la ley, Scholem se mantuvo crítico durante toda la vida frente a esas posiciones. Nunca hubiera concordado con la conclusión de Benjamin que solamente la ley que no se practica puede constituir una puerta a la justicia. No obstante, Benjamin nunca vinculó esa posibilidad con una promesa de redención. Hay una fuerza redentora en el estudio, pero los estudiantes de Kafka son alumnos a quienes se les perdió la escritura. Y no es casualidad que el ensayo de Benjamin concluye trayendo a colación al texto de Kafka sobre Sancho Panza: en este ensayo, Sancho Panza distrae a “su diablo”, que después llamó Don Quijote, con la ayuda de novelas sobre caballeros y bandidos, de sí mismo. La distracción opera de tal manera, que el objeto de las acciones de Quijote ya no es Sancho Panza, sino todo tipo de otros objetos. Como resultado, el Quijote ya no le hace daño a nadie y Sancho Panza solo le sigue por un sentimiento de responsabilidad. En la interpretación de Benjamin, Sancho Panza había mandado a su jinete hacia delante, construyendo una imagen en la que no está claro si Sancho Panza es el caballo o el ayudante del Quijote: “Si humano, si caballo ya no importa tanto, si solamente se quita la carga de la espalda.”⁵⁶⁰. En esa pequeña interpretación de una interpretación, se cristalizan de manera más densa todos los motivos que hasta aquí habíamos encontrado en el texto de Benjamin: El diablo de la anécdota de Kafka es la carga del pasado olvidado que se hace presente de manera desfigurada y puede llegar a tomar el mando sobre nuestras acciones. Declararle la guerra abiertamente sería un esfuerzo inútil a la vista del poder fatal que tiene sobre nosotros; hay que recurrir, más bien, a la maña y desplazar el resultado catastrófico de esa relación,

⁵⁵⁸ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 26.

⁵⁵⁹ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 26.

⁵⁶⁰ Benjamin, *Franz Kafka*, p. 27.

invirtiendo la narrativa mítica. La inversión está, en primer lugar, en el nombre que se le pone al final y no al principio – Don Quijote es, en el comienzo de la parábola, el diablo de un pobre ayudante. Solamente después de haber neutralizado su potencial destructivo, Sancho Panza lo nombra Don Quijote. Es como si el niño en la canción del *Bucklicht Männlein* le hubiera pedido al jorobadito tomar el mando en vez de solamente rezar por él. Así también se evita que haga daño, se quita la carga de la espalda, y además, como en el Sancho Panza de Kafka, se aprenderían todo tipo de cosas útiles de sus acciones locas. Solamente la demora y la inversión contienen un potencial redentor; y con el pasado redimido, la diferencia entre lo humano y lo animal pierde importancia – historia y naturaleza se reconcilian.

La teología antinomiana de Kafka y el problema de la Gnosis

Si se puede hablar de una teología en Kafka, reflexiona Adorno, entonces es una teología que es antinomiana hacia el Dios de la Ilustración – el *deus absconditus*. En ese sentido, claramente no se puede categorizar a Kafka como parte de una teología dialéctica, clasificación que se ha hecho erróneamente. Específicamente, Adorno se opone a una lectura de Kafka como heredero de Kierkegaard. Contrariamente, Adorno percibe en Kafka un crítico de la teología dialéctica, en el sentido de que el Dios abstracto de la Ilustración converge con los poderes míticos: “El Dios completamente abstracto, indefinido, y depurado de todas las cualidades mítico-antropomorfas se convierte en el fatalmente ambiguo y amenazante, que no produce otra cosa que miedo y estremecimiento”⁵⁶¹. La prosa de Kafka registra, entonces, el momento en el que la desmitologización desvela su carácter demonológico, en otras palabras, el momento en que la Ilustración recae en mito. Aquí tenemos presentes las dos dimensiones de sentido del mito: mito como poder ajeno y fatal por un lado, y por otro lado, el mito como material narrativo que constituye un paso necesario en la producción del tiempo histórico. También estamos frente a las dos dimensiones de sentido de Ilustración, que en cierto modo podemos identificar como el sentido fáctico y el

⁵⁶¹ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 283.

sentido crítico. Porque Adorno sigue argumentando que Kafka, si bien es crítico de la Ilustración, cumple con un papel ilustrado cuando rectifica, varia y reescribe los mitos; prueba, de alguna manera, su culpabilidad junto a la del derecho que innegablemente es de carácter mítico.

Lo que está de fondo en esa apropiación de Kafka por parte de Adorno es una crítica a la noción de la absoluta espiritualidad (*absolute Innerlichkeit*) que propone Kierkegaard. En Kafka se equipara con la absoluta enajenación, y se explora como el infierno “que ya lo fue, sin saberlo, en Kierkegaard. Como infierno desde la perspectiva de la redención”⁵⁶². Tenemos aquí la formulación más explícita de la teología inversa planteada por Adorno. El procedimiento consiste en fingir un lugar desde que el mundo humano se presenta como el lugar infernal que realmente es. “La fuente de luz que enciende las grietas del mundo como infernales, es la óptima.”⁵⁶³

Se invierte, sigue Adorno, lo que la teología dialéctica concibió como luz y sombra. Bajo este ángulo no es, como lo plantea Kierkegaard, Dios que vuelve su lado absurdo hacia el humano; sino se trata de develar el mundo como tan absurdo como lo percibiría el “intellectus archetypus”, una razón absoluta o divina. Adorno deja claro que se trata de un lugar artificial, una artimaña literaria, que sirve para sacar a la luz el escándalo disfrazado de normalidad. “El reino mediano de lo condicionado se vuelve infernal bajo los ojos artificiales del ángel”.⁵⁶⁴ Para los ojos humanos la mirada está obstruida, pero en el arte existe la posibilidad de fingir una mirada angelical que logra ver el mundo como realmente es. También Gershom Scholem habla, en el contexto de su controversia con Benjamin, de una mirada casi-divina del escritor hacia el mundo. Pero la fuente de luz, que en las palabras de Scholem “arde sin piedad”, aquí no es la redención, sino la revelación, como bien destaca Ansgar Martin en su sólida investigación *Adorno und die Kabbala*). Para Scholem, la luz que muestra el mundo como gastado y dañado, brilla desde el pasado hacia un presente en el que se enmudeció el mensaje de la Torá; pero deja abierto si eso puede cambiar en algún futuro. En contra de eso, Benjamin y Adorno apelan por buscar los contenidos de verdad de la tradición teológica en lo profano⁵⁶⁵.

⁵⁶² Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 284.

⁵⁶³ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 284.

⁵⁶⁴ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 284.

⁵⁶⁵ Martins, *Adorno und die Kabbala*, pp. 94-96.

La equiparación del Dios de la Ilustración con una divinidad mitológica, que Adorno le atribuye a Kafka, recuerda a la cosmovisión de la Gnosis, que concibe el Dios de la creación como un demiurgo malo, la creación como malograda y contrapone a este un Dios de la luz, que está infinitamente lejos del mundo humano. Los adeptos de la gnosis, privilegiados en el conocimiento⁵⁶⁶ sobre este Dios de la luz, se sienten designados a ayudarlo. En palabras muy simples, se trata de un dualismo entre el Dios de la revelación y un Dios escondido. Efectivamente, Adorno expresó un gran interés en esa forma de religiosidad proveniente de la antigüedad tardía, aunque tengamos razones por suponer un conocimiento limitado por su parte⁵⁶⁷. Seguiremos en las siguientes consideraciones a Ansgar Martin quien se ha dedicado de manera profunda a una reconstrucción de la noción de la Gnosis, actualizada por Adorno. Lo preocupante de la cosmovisión gnóstica para Scholem está en el rechazo del Dios de la Torá, el Dios que de acuerdo con la tradición judía creó al mundo y reveló la ley. El motivo que Adorno extrae de esa cosmovisión es la imagen del mundo de la creación como un mundo radicalmente malo, que va de acuerdo con la denuncia gnóstica del Dios de la creación, es decir, aparentemente rescata justamente el elemento que Scholem critica en la cosmovisión gnóstica.

Hay que anticipar que Adorno, debido al conocimiento limitado de la historia y la estructura de esas formas de religiosidad, en ese momento de su pensamiento recurre a motivos gnósticos y cabalísticos de manera casi sinónima. Scholem, que dedicó años de su vida a la investigación del sabbatianismo, una tendencia cabalística que promovía la posibilidad de redención a través de una violación de los *mitzvot*, relaciona los sabbatianos con la gnosis; justamente por el dualismo o maniqueísmo que promueven. Pero subraya la diferencia fundamental entre la gnosis y el sabbatianismo cuando explica que la Gnosis devaluó el Dios de Israel mientras los sabbatianos rechazaron el Dios escondido. Si leemos, con Martins, la presentación de la antinomia kafkiana por parte de Adorno, veremos que “para el Kafka gnóstico de Adorno vale exactamente lo que Scholem expone como la

⁵⁶⁶ La palabra griega Gnosis [Γνωσις], de la que se deriva el nombre de ese sistema de creencia, significa conocimiento.

⁵⁶⁷ La Gnosis, sistema religioso maniqueo antiguo, se basa en la idea de dos divinidades, una divinidad de la luz, lejos de la creación, y una divinidad creadora. Adorno tenía acceso a este sistema de creencias a través de Scholem, Hans Jonas, etc. – pero hay que destacar que la Gnosis a la que se acercó fue mediada por Marción y mostraba rasgos antisemitas bastante marcados.

diferencia entre el sabbatianismo y la Gnosis”⁵⁶⁸. Adorno, cuando relaciona a Kafka con el antinomismo, se había referido al Dios abstracto, indefinido y sobre-espiritualizado de la Ilustración, que se había convertido en el demiurgo, el esfuerzo ilustrado de desmitologizar al mundo había creado un nuevo mito: el mito que sostiene el funcionamiento de una sociedad cuyas leyes se independizaron en contra del humano mismo. En una carta a Günther Adler había especificado que se refería, con esas consideraciones, al hecho de que “la redención no es intencionada por este orden”⁵⁶⁹. A través de la denuncia del *Deus absconditus* de la Ilustración se posibilita hacerle sitio al sujeto en el lugar ficticio de la redención. Ansgar Martins propone hablar en ese sentido, análogamente a una teología inversa, de una inversión de la Gnosis⁵⁷⁰. Lo que me parece importante enfatizar aquí es el atributo ficticio de ese lugar de la redención; una consideración un tanto desatendida por Martins. Por lo tanto, el problema que la Gnosis supone “a través de la demonización de Dios la maldad del mundo como hecho ontológico-cosmológico”⁵⁷¹ no imposibilita la reconciliación. No hay que olvidar que la Gnosis invertida es construida por Adorno como un modelo de interpretación literaria que apunta a una crítica de la sociedad. Más de una vez Adorno mismo se opone a leer a Kafka como una exposición de la maldad ontológica de la sociedad humana, por ende, sería absurdo atribuirle a Adorno haber omitido ese problema. Adorno, lleno de escepticismo frente a cualquier tipo de ontología, se sirve de motivos básicos provenientes de la Gnosis y el sabbatianismo para construir modelos estéticos.

De manera similar reconoce en *Mahagonny*, la opera de Brecht, una construcción formal que denomina como teología inversa o luciferiana, “que se apodera de los medios de la [teología] vieja y los desfigura”⁵⁷². En su ensayo breve sobre esta ópera de Brecht y Weill, propone que la ciudad de Mahagonny se puede ver como una representación del mundo social en el que vivimos, pero observado de la perspectiva de una sociedad ya liberada. Para tener una imagen más tangible, usa la idea de una proyección de lo que es sobre la superficie de lo que debería ser. Lo que está implícito en esa figura es la imagen de una luz del futuro que es capaz de penetrar en la oscuridad del presente, de descifrar la existencia. De manera

⁵⁶⁸ Martins, Ansgar. *Adorno und die Kabbala*, Pri-Ha-Pardes, Berlin 2016, p. 101.

⁵⁶⁹ Adorno a Adler, citado por Martins, *Adorno und die Kabbala*, p. 103.

⁵⁷⁰ Martins, *Adorno und die Kabbala*, p. 104.

⁵⁷¹ Martins, *Adorno und die Kabbala*, p. 99.

⁵⁷² Adorno citado por Martins, *Adorno und die Kabbala*, p. 95.

similar a lo que encuentra Adorno en Kafka, se puede extraer aquí la figura de la Gnosis Inversa. La creación, el mundo humano, es denunciada como un infierno, pero de acuerdo a sus propios criterios. La existencia humana es medida desde la perspectiva del propio sueño emancipador que engendró: la mirada desde la perspectiva redimida le sirve a Adorno para una contextualización constructiva de la realidad social desintegrada.⁵⁷³

Regresando a los *Apuntes sobre Kafka*, hay que enfatizar nuevamente la manera en la que Adorno retrata a Kafka como crítico de la Ilustración que recurre a métodos ilustrados. En su estrategia de resistencia, opina, Kafka se comporta como ilustrado, movilizandole la mañana en contra del mito como Ulises en el famoso excursus de la *Dialéctica de la Ilustración*. Darle la razón al mundo, hacerse pequeño y no insistir en su derecho es, según Kafka, la única posibilidad de que el mundo no termina teniendo la razón. Adorno enfatiza el hecho de que esa propuesta no es equiparable a una llamada a la sumisión, sino más bien, una renuncia a la violencia. Representa una estrategia de resistencia, porque “frente a ella, el poder se tiene que declarar como lo que es”⁵⁷⁴. Recordemos que Karl Rossmann, el protagonista de *América*, se vuelve culpable únicamente por el error de tratar de tener el derecho de su parte, es decir, de probar su inocencia dentro de los marcos del derecho. Pensar que eso fuera posible, solo revela el deslumbramiento ideológico por el que se dejó engañar.

En asemejar sus personajes a las cosas inorgánicas, Kafka quiere adueñarse del poder del enemigo en una especie de estrategia mimética. La salvación de las cosas inútiles y obsoletas, que tanto se juega en Kafka, tiene que ver con eso: “La inocencia de lo inútil coloca un contrapunto a lo parasitario”⁵⁷⁵. Las cosas inútiles en contra de la funcionalidad, y el ocio en contra de la actividad; eso son las fórmulas que iluminan los escasos lugares de esperanza en Kafka: “Según el testimonio de la obra de Kafka, en el mundo enredado todo lo positivo, toda contribución, casi se podría pensar que el trabajo mismo que reproduce la vida, meramente promueve el enredo.”⁵⁷⁶ En ese sentido, explica Adorno, Kafka se hermana con la muerte y si la vida humana es medio inútil, la cura solo puede ser la completa inutilidad. Aquí, Adorno trae a colación la famosa narración *Ein Traum*, en el que Josef K.

⁵⁷³ Adorno, Theodor W. *Mahagonny*. En: Discourse Vol. 12, No. 1, A Special Issue on Music (Fall-Winter 1989-90), 1989, p. 76.

⁵⁷⁴ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 285.

⁵⁷⁵ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 286.

⁵⁷⁶ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 286.

experimenta su propia muerte: se encuentra en un cementerio con un túmulo que le llama la atención, y el artista que está encargado de escribir el nombre del difunto solo puede completar su obra si K. se sumerge voluntariamente a la tumba. Cuando K. ve a su propio nombre decorando a la piedra, se despierta, encantado. Adorno interpreta: “Únicamente el nombre, que se revela por la muerte natural, no el alma viva garantiza la parte inmortal”⁵⁷⁷.

Conclusiones

El propósito del presente capítulo consistió en aclarar las referencias teológicas –apropiadas a partir de la obra de Franz Kafka– en el pensamiento de Adorno y Benjamin. Partimos de la suposición que el proyecto de *Teología Inversa*, compartida por Benjamin y Adorno, se concretó a partir de la lectura de Kafka por parte de ambos. Habíamos mencionado, también, las propuestas alternativas de categorizar a las referencias teológicas – Sigrid Weigel substituyó la *Teología Inversa* por *Mesianismo inverso/negativo* y se siente más cómoda concibiendo el pensamiento de Benjamin como pensamiento judío pos-bíblico; Ansgar Martins reconoce, en analogía al término teología inversa, en el pensamiento de Adorno una especie de Gnosis inversa. Podemos, a la luz de las reflexiones anteriores, juzgar todas esas observaciones como parcialmente acertadas. Sin embargo, no es suficiente reconocer, con Sigrid Weigel, en el pensamiento de Benjamin y Adorno la apreciación de una continua influencia de fenómenos provenientes de la religión y el culto en un mundo secularizado. Esa continua influencia, que tanto Benjamin como Adorno reconocen, más bien constituye la motivación de repensar los contenidos teológicos. La influencia de esos fenómenos en la Ilustración se caracterizó por una secularización de las teologías hegemónicas, provenientes del cristianismo; y los autores que aquí tratamos movilizaron las teologías contra-hegemónicas en contra de las consecuencias catastróficas de una secularización fallida. El material para la apropiación profana de contenidos teológicos en contra de la teología secularizada de la Ilustración les viene del pensamiento judío y eclécticamente rescatan motivos bíblicos, principios de la exégesis rabínica, consideraciones provenientes del misticismo cabalístico. Cabe retener, entonces, que la observación que fenómenos religiosos

⁵⁷⁷ Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, p. 287.

continúan operando en la modernidad no es el contenido del proyecto de la teología inversa, sino la premisa que motiva emprenderlo.

El contenido del proyecto de teología inversa más bien consiste en proponer un modelo de interpretación del mundo en el que se transponen los contenidos de una teología contra-hegemónica hacia lo profano. La inversión opera, en ese sentido, en varios niveles y proviene de tradiciones teológicas distintas.

- a) Podemos encontrar elementos de inversión prefigurados en el pensamiento judío mismo, en ese sentido, se recupera o enfatiza una inversión sin que Benjamin, Adorno o Kafka tendrían que proponer un cambio direccional: la prohibición de la imagen, tal vez el elemento más importante en la propuesta teológica del judaísmo, ya constituye una inversión de prácticas religiosas enfocadas en conocer la deidad. La prohibición de la imagen sugiere, por contrario, volver la mirada hacia lo humano; sin embargo, contiene una advertencia en contra de la entronización del Yo como divino, dado que la fabricación de una imagen divina siempre constituiría una representación del humano mismo y por tanto una auto-veneración. La consecuencia es la textualización de la verdad, o la conversión de la vida en escritura, como lo formula Benjamin, en la que el texto funge como testigo del pasado para el presente.
- b) Una prefiguración de esa inmigración en lo profano se podría encontrar en la cábala. De por sí una reacción a la secuencia histórica catastrófica y una teología insuficiente, insiste en la necesidad de la redención y en la relevancia de lo mundano. La mirada microscópica, la importancia del lenguaje en la formación del mundo y el lugar crucial del nombre son algunos de los principios que Benjamin y Adorno se apropiaron de la hermenéutica cabalística; el motivo de buscar la redención en el lado reverso de lo existente se puede vincular también a la cábala, y de ahí fue recuperado por Kafka. En todo caso no se deja determinar hasta el último detalle cuales fueron las ideas que Benjamin y Adorno rescataron de su propia dedicación con ideas cabalísticas y cuales fueron motivos apropiados a través de la obra de Kafka.
- c) Es de suponer que varios motivos de la *Teología Inversa* de Benjamin y Adorno se encuentran directamente motivados por Kafka. Las cosas que en el olvido adquieren una forma desfigurada y constituyen una carga, la demora que contiene un potencial

mesiánico, la necesidad que funda la esperanza en lugar de la posibilidad y la estrategia de amoldarse al dominio para desactivarlo – todos esos son motivos que Adorno y Benjamin retoman de Kafka en un gesto mimético. Benjamin imita a Kafka hasta un punto en que su propia interpretación de Kafka se parece, en sus intervenciones parabólicas y su manejo ecléctico de materiales literarios a un escrito de Kafka.

- d) La gnosis inversa, que Ansgar Martins ve perfilada en la interpretación adorniana de Kafka, tal vez constituye un gesto mimético de ese estilo, un tanto atípico para Adorno. Es un gesto mimético porque Adorno, al igual que Kafka, se apropia de un mito dogmático, y lo arregla para que quepa en la dimensión redentora que relampagea en la obra de Kafka: mientras la Gnosis había denunciado el Dios de la creación como el demiurgo malo, es el *Deus absconditus* de la Ilustración que adquiere en la propuesta de Adorno características demoniacas. La sociedad burguesa se sigue viendo como el infierno que es, pero se revela la responsabilidad de la misma teología, mutilada y vuelta irreconocible por la Ilustración.

Capítulo 7

El Evangelio según San Marcos.

Lectura de un cuento de Borges con Benjamin y Adorno

Estar allí para la multitud, si uno quiere comunicar algo verdadero y no quiere engañar (porque mundus vult decipi) significa, eo ipso, tener que convertirse en sacrificio.

Kierkegaard⁵⁷⁸

Realizar la teología en lo profano.

Teología inversa o secularización radicalizada

La teología inversa de Benjamin y Adorno se inscribe en una tradición ilustrada de la secularización. Recordamos aquí el uso del verbo secularizar en su vertiente transitiva y no intransitiva⁵⁷⁹, es decir, entendemos la secularización como una transformación de fenómenos y conceptos provenientes de la religión y no como su desaparición. La tradición que se insinuó en este trabajo y cuyo ideal es la realización de la teología *en* lo profano, llega de Lessing a Kant y de Hegel hasta la Teoría Crítica. Aunque indiscutiblemente se trata de pensadores casi incomparables, lo que les une es el deseo de secularizar la teología en el

⁵⁷⁸ Kierkegaard, *Diario*, 1848.

⁵⁷⁹ Retomo esta distinción entre una secularización transitiva y una intransitiva de Daniel Weidner. Véase Weidner, Daniel. *Profanes Leben – Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2010. Para una ubicación de Walter Benjamin y Theodor Adorno en el debate acerca de la secularización, véase capítulo 1 de esta tesis.

sentido de hacerla realidad: donde los teólogos vieron el reino de Dios, ellos vieron el reino de la libertad y la justicia. Se trata, entonces, de realizar el reino de la libertad y la justicia en la tierra. Su secularización es, en sentido estricto, la radicalización de la teología y en esa tradición hay que situar a la teología inversa de Benjamin y Adorno. A continuación, propondré que una lectura de Jorge Luis Borges a partir de este proyecto puede ser iluminadora tanto para entender a la obra de este último como para adentrarse en la teología inversa de nuestros pensadores; incluso iría tan lejos como para decir que la literatura de Borges puede entenderse como la transposición de este proyecto filosófico en un proyecto literario⁵⁸⁰. Ilustraré esta propuesta a partir de la lectura detallada de un solo cuento, titulado *El Evangelio según Marcos*, publicado en la colección de cuentos *El informe de Brodie* en 1970⁵⁸¹.

Antes de realizar este análisis, cabe resumir en qué sentido las filosofías de Benjamin y Adorno se vinculan con el proyecto ilustrado: estos autores descubrieron que en la realización ilustrada de la teología había una falla vinculada, primero, con el olvido del legado teológico, es decir, con la suposición de que la religión haya desaparecido de la vida política. Por otro lado, está relacionada con la manera en la que se transponen los contenidos religiosos en la vida profana; esta transposición se asemeja a una traducción literal: por ejemplo, si se supone que la ley divina ha devenido directamente ley moral, se trata, en las palabras de Walter Benjamin, de una “secularización mezquina”⁵⁸². Eso quiere decir que estamos frente a una secularización *proforma*, que no permite una transformación de la estructura de sus contenidos (en ese caso, de la estructura de esa ley). El resultado es así, como vimos en varios ejemplos, una superposición de los lugares divino y humano, que termina, de facto, en la apoteosis del sujeto. Por último, su crítica corresponde a la continuación de ciertos contenidos y estructuras religiosas problemáticos, o a contenidos que solamente por error se subsumen bajo lo religioso pero que en verdad pertenecen a la esfera del mito, por ejemplo, el destino o el sacrificio. Son las consecuencias nocivas de este tipo

⁵⁸⁰ Es evidente que eso no quiere decir que Jorge Luis Borges haya tenido la intención de transponer este proyecto filosófico a un proyecto literario, no tenemos indicios biográficos de esto ni intentaré aquí una reconstrucción biográfica. Bastan las afinidades existentes entre el proyecto literario de Borges y la filosofía de Benjamin y Adorno para que puedan iluminarse entre sí.

⁵⁸¹ Borges, Jorge Luis. *El informe de Brodie*. Debolsillo, México 2012.

⁵⁸² “Schnöde Säkularisierung” es la expresión que usa en alemán, para referirse con un tono un tanto despectivo a la poesía de Stifter. Véase Benjamin, Walter. *Karl Kraus*. En: *Gesammelte Schriften – Band II*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

de secularización mezquina las que nos preocupan en nuestra interpretación del cuento de Borges, cuya trama resumiremos a continuación.

El protagonista del *Evangelio según San Marcos* es un joven estudiante de medicina de Buenos Aires. Más allá de su nombre, Baltasar Espinosa, el lector sabe relativamente poco de él: parece ser que su falta de atributos es precisamente lo que más le caracteriza. Lo que llama la atención en su descripción inicial (Borges usa la palabra: “definición”) son los legados que recibe de la familia: su padre le había enseñado la doctrina de Herbert Spencer, una especie de extensión de la teoría de la evolución al mundo social y político. Por otra parte, su madre le heredó la costumbre de rezar. Los hechos narrados se desenvuelven en una estancia al sur de Buenos Aires, en la Pampa, a donde Baltasar es invitado por su primo a veranear. Ahí, los primos conviven con el capataz y su familia: su hijo y “una muchacha de incierta paternidad”.⁵⁸³ Habiéndose el primo ausentado por unos negocios en la ciudad, Baltasar Espinosa se queda solo con el capataz y su familia; poco después se inunda el Río cerca de la estancia y ésta queda completamente incomunicada. Baltasar Espinosa convive con los campesinos como una especie de turista, aprende a trabajar el campo, y ayuda a salvar la hacienda hasta donde se puede; sin embargo, su convivencia con los Gutres está marcada por el asombro generado por la falta de cultura que percibe por parte de ellos. La aparición de una Biblia en la Hacienda marca un giro en el cuento:

Explorando la casa, siempre cercada por las aguas, dio con una Biblia en inglés. En las páginas finales los Guthrie –tal era su nombre genuino– habían dejado escrita su historia. Eran oriundos de Inverness, habían arribado a este continente, sin duda como peones, a principios del siglo diecinueve, y se habían cruzado con indios. La crónica cesaba hacia mil ochocientos setenta y tantos; ya no sabían escribir. Al cabo de unas pocas generaciones habían olvidado el inglés; el castellano, cuando Espinosa los conoció, les daba trabajo. Carecían de fe, pero en su sangre perduraban, como rastros oscuros, el duro fanatismo del calvinista y las supersticiones del pampa. Espinosa les habló de su hallazgo y casi no escucharon. Hojeó el volumen y sus dedos lo abrieron en el comienzo del Evangelio según Marcos. Para ejercitarse en la traducción y acaso para ver si entendían algo, decidió leerles ese texto después de la comida. Le sorprendió que lo escucharan con atención y luego con callado interés. Acaso la presencia de las letras de oro en la tapa le diera más autoridad. Lo llevan en la sangre, pensó.⁵⁸⁴

⁵⁸³ Borges, Jorge Luis: *El evangelio según Marcos*. En: Borges, Jorge Luis: *El informe de Brodie*. Debolsillo, México 2012, p. 145.

⁵⁸⁴ Borges, *El evangelio según Marcos*, p. 149.

Mientras dura la lluvia, la lectura de los Evangelios se repite diariamente, y al terminar el Evangelio de San Marcos, los Gutres insisten en volver a escuchar el mismo Evangelio de nuevo. La lectura diaria transforma la relación entre Baltazar Espinosa y los Gutres: él les toma más confianza, y ellos le empiezan a tratar con más y más respeto, acercándose incluso a la sumisión. Este respeto se refuerza por algunos actos del estudiante que probablemente los Gutres interpretaron como “milagrosos”, como la curación de la herida de la corderita favorita de la muchacha por medio de unas pastillas; esto culmina en el hecho de que la muchacha (quien resulta haber sido virgen) se le entrega sexualmente. Al otro día, la rutina sigue y la lectura se repite, acompañado por unas preguntas teológicas por parte de los Gutres, acerca del infierno, la muerte de Cristo y la salvación. Baltazar Espinosa responde de manera complaciente, porque su teología es “incierta”. Ese día, cesa de llover:

Después del almuerzo, le pidieron que relejera los últimos capítulos. Espinosa durmió una siesta larga, un leve sueño interrumpido por persistentes martillos y por vagas premoniciones. Hacia el atardecer se levantó y salió al corredor. Dijo como si pensara en voz alta:

–Las aguas están bajas. Ya falta poco.

–Ya falta poco –repitió Gutre, como un eco.

Los tres lo habían seguido. Hincados en el piso de piedra le pidieron la bendición. Después lo maldijeron, lo escupieron y lo empujaron hasta el fondo. La muchacha lloraba. Espinosa entendió lo que le esperaba del otro lado de la puerta. Cuando la abrieron, vio el firmamento. Un pájaro gritó; pensó: es un jilguero. El galpón estaba sin techo; habían arrancado las vigas para construir la Cruz.⁵⁸⁵

Aquí terminan las palabras del cuento, pero el lector sabe que ocurrirá un asesinato, como repetición y representación de la muerte de Cristo. Beatriz Sarlo comenta que los sucesos de este cuento se pueden entender como un “malentendido cultural”⁵⁸⁶, es decir, que estos gauchos han interpretado de modo equivocado el relato fundante de la tradición occidental. El comentario de Sarlo sugiere que los peones han interpretado la narrativa de la crucifixión de manera literal, como si fuese un “mito que puede reactualizarse”⁵⁸⁷. Este último comentario es muy acertado, pero caracterizar la interpretación de los Gutres solamente como un “malentendido” parece demasiado fácil. Para complejizar esa visión, propongo situar este cuento en una tradición filosófica y literaria que se ocupa del problema de la

⁵⁸⁵ Borges, *El evangelio según Marcos*, p. 153.

⁵⁸⁶ Sarlo, Beatriz. *Introducción a El informe de Brodie*. *Borges Studies Online*. J. L. Borges Center for Studies & Documentation. Internet: <http://www.borges.pitt.edu/bsol/bsbrodie.php> (último acceso 17. 9. 2018).

⁵⁸⁷ Loc. cit.

tradición, la transmisión y la autoridad de interpretación que culmina en las reflexiones teológicas de Benjamin y Adorno pero cuyos antecedentes no podemos omitir del todo. Estos problemas se vinculan con la vertiente de la secularización que se introdujo anteriormente: podemos fijar, provisionalmente, un origen de esta tradición en Gotthold Ephraim Lessing. Lessing se preocupó, al igual que Borges dos siglos después, de diferentes tradiciones culturales, sus encuentros y choques, pero principalmente, de su significado para el presente.

La emancipación de la parábola

Como Borges dijo en una ocasión, los escritores construyen sus propios precursores.⁵⁸⁸ El cuento en cuestión muestra una cercanía considerable con Lessing, que no parece ser accidental: aquí, Borges se construyó un precursor en la figura de Lessing. Es una parábola de Lessing, recuperada por Adorno en sus *Notas sobre Kafka*, lo que mejor ilustra este paralelo: en la parábola se narra el naufragio de un cura protestante alemán y su familia, quienes se logran salvar en una isla deshabitada en las Bermudas. Entre las pertenencias que la familia logra rescatar, se encuentra un catecismo. Después de un siglo y medio, otro cura luterano descubre los descendientes de esa familia. Son muy creyentes y hablan alemán todavía; sin embargo, esta lengua parece estar compuesta solamente de expresiones y modismos. Ellos conservan todavía el catecismo, cuyas hojas se habían descompuesto ya, consistiendo únicamente en las tapas de la encuadernación. “En esas tapas, dijeron, está escrito todo lo que sabemos.” Frente a la aclaración del cura que les quiere explicar que ya no está escrito, ellos responden, que sigue estando escrito: “No podemos leer nosotros mismos, tampoco sabemos con exactitud que significa leer, pero nuestros padres habían escuchado a sus padres leer de allí. Y ellos conocieron al humano que cortó las tapas. Ese humano se llamaba Lutero y vivió poco tiempo después de Cristo.”⁵⁸⁹

En Lessing, esta parábola está dirigida contra la ortodoxia en el pleno sentido ilustrado: al final de ese texto, el escritor alemán pregunta a su adversario si acaso esos humanos y mujeres no eran cristianos, defendiendo la interpretación ingenua en contra de la

⁵⁸⁸ Véase Borges, Jorge Luis. *Kafka and his precursors*. En: *Selected Non-Fictions*. Penguin Books, New York 1999, pp. 363-366.

⁵⁸⁹ Citado por Adorno, Theodor W., *Aufzeichnungen zu Kafka*. En: *Prismen – Kulturkritik und Gesellschaft*. Gesammelte Schriften. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

autoridad absoluta de la Sagrada Escritura. El hecho de que Lessing defienda a ese grupo de personas no solamente proviene del contexto (el conflicto con el pastor ortodoxo Goeze, un cura ortodoxo a quién está dirigida la polémica), sino también de la genialidad de estos isleños. El análisis de su propia historia es tan ingenuo como acertado. En esto su capacidad de juicio se parece a la de un Kaspar Hauser: la afirmación de uno de los descendientes de los naufragos, referente a que el humano quién fabricó el catecismo “se llamaba Lutero y vivió poco tiempo después de Cristo”, a primera vista parece absurda, pero de cerca revela una comprensión profunda de la relatividad del tiempo que no se aleja de una visión teológica: desde la perspectiva de la eternidad, Lutero vivió muy poco tiempo después de Cristo. Constatando el hecho de que “no saben con seguridad qué es leer”, muestran una comprensión mucho más profunda de la complejidad de la interpretación y reflejan, tal vez, las dudas hermenéuticas del mismo Lessing, para quien las respuestas dogmáticas a las preguntas de la época le parecieron insuficientes. La posibilidad, insinuada al principio, de que la Escritura puede ser completamente absorbida por el lenguaje, abre una nueva perspectiva para el problema de la transmisión: la verdad de las experiencias (religiosas) no se transmite entonces a través del reporte sobre ellas, tampoco a partir de una representación simbólica de su sentido, sino en el lenguaje mismo. La escritura está borrada, y el contenido de ella no se recuerda con exactitud, pero el lenguaje de estos humanos y mujeres, compuesto por las palabras del catecismo luterano, no está imposibilitado para expresar lo verdadero.

Es casi inevitable recordar, en ese contexto, la famosa analogía del papel secante y la tinta con la que Walter Benjamin caracteriza la relación de su pensamiento con la teología: si fuera por el papel, nada de lo que estaba escrito se quedaría, pero al mismo tiempo está empapado con él.⁵⁹⁰ En la parábola de Lessing, nada de lo que estaba escrito persiste, pero el lenguaje y el pensamiento de los habitantes de la isla están empapados de teología⁵⁹¹.

⁵⁹⁰ Benjamin, Walter: *Anmerkungen zu den geschichtsphilosophischen Thesen*, En: *Gesammelte Schriften*, Band I; Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

⁵⁹¹ Es sorprendente la correspondencia de esa demanda ilustrada con un comentario que Benjamin formuló en el *Trauerspielbuch*: “Uno puede, sin contradicción, imaginarse un uso vívido, libre, del lenguaje revelado, un uso en el no perdería nada de su dignidad. Lo mismo no puede decirse de su inscripción [Escritura] – la forma en la que la alegoría buscó a expresarse. La sacralidad de la inscripción es inseparable de la idea de su codificación estricta. Es que toda Escritura sagrada fija a sí misma en la forma de complejos que al final constituyen un solo e inalterable complejo – o al menos buscan devenir uno. Por esta razón, la escritura alfabética, como combinación de átomos de inscripción, se distancia radicalmente de la inscripción de complejos sagrados. Estos últimos toman la forma de jeroglíficos. Si se quiere garantizar a la escritura su carácter sagrado (...), entonces presionará hacia complejos, hacia jeroglíficos. Esto es lo que pasa en el

Lessing, con esta parábola, aboga por una secularización en el sentido de realizar o actualizar la teología. Su gesto se parece ya al proyecto que Adorno y Benjamin proponen dos siglos después en su teología inversa: echar la teología por la borda para salvar su verdad metafísica. Claro está que, para Lessing, en el espíritu de un humanismo ilustrado y tolerante, esa verdad metafísica corresponde a las verdades de la razón y la religiosidad del corazón que comparten todas las religiones monoteístas. También está claro Benjamin y Adorno van un paso más allá de Lessing ya que ni uno ni el otro comparten ese optimismo por la Ilustración y el humanismo.

Pero quedémonos por un momento en la forma de la parábola, cuya estructura misma Lessing inició a transformarla. La parábola, en términos muy generales, es una forma literaria que narra unos hechos que apuntan a un sentido/un mensaje diferente de su contenido manifiesto – es decir, una forma pedagógica que requiere de la interpretación. Como también es sabido, la parábola es una forma extremadamente usada en el Nuevo Testamento, y no sorprende el hecho de que la Iglesia reclamaba la autoridad de interpretación sobre ellas. Polemizando en contra de la ortodoxia, Lessing se opone con mucha ironía a una interpretación cosificada de la Escritura como verdad absoluta, cuya clave (principios abstractos y absolutos) solamente la posee la élite religiosa. Resistiéndose a renunciar a la verdad, tiene que escribir “alrededor de la autoridad de la tradición, transcribiendo la tradición para mantener su posibilidad comunicativa”⁵⁹². Arranca a la erudición la hegemonía sobre la verdad y la vuelve un problema de la interpretación, transformando así a esta última en “una confrontación hermenéutica con la tradición histórica real y la autoridad textual”⁵⁹³. La interpretación deviene ahora un fenómeno explícitamente político.

Acabamos de ver cómo Lessing elude la respuesta dogmática a la parábola; no obstante, no recurre a su contrario, que sería la respuesta pragmática. Lessing se encuentra entre las dos posiciones hegemónicas de su época con respecto a la religión: la de la absoluta inconmensurabilidad, y la de la absoluta primacía de la razón. Para él, la respuesta

Barroco.” Citado por Benjamin, Walter. *The work of art in the age of its technological reproducibility and other writings on media*. London 2008, p. 176 (la traducción es mía).

⁵⁹² Leventhal, Robert S., *The Parable as Performance: Interpretation, Cultural Transmission and Political Strategy in Lessing's Nathan Der Weise*. En: *The German Quarterly*, vol. 61, no. 4, 1988, pp. 502–527. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/406258.

⁵⁹³ Loc. cit.

pragmática elevaría a la razón al nivel del dogma, es decir, ocuparía el mismo lugar autoritario como lo sagrado. No acepta un origen último de la religión: ni la verdad absoluta de la Escritura que propone la ortodoxia, ni la razón como el único origen de la religión verdadera que propone el deísmo. Tampoco acepta un sentido político último de la religión, sino politiza la aplicación de lo que es históricamente transmitido, interviniendo así críticamente en el uso de la tradición. Ya no se concibe la transmisión de la herencia cultural como cuasi-automática, sino por aplicación interpretativa. Robert Leventhal, acertadamente, ha llamado “performativas” a las parábolas de Lessing, porque apelan a “confrontar la multiplicidad e indeterminación del sentido histórico, y a crear un valor consistente con esa multiplicidad e indeterminación.”⁵⁹⁴ Reconociendo que nuestros sistemas culturales contienen un componente hasta cierto punto indescifrable — por ejemplo el origen del lenguaje, de la religión etc. —, Lessing coloca justamente la interpretabilidad en el centro del problema. Eso es lo que destaca a Lessing como un autor propiamente moderno.

Al mismo tiempo, Lessing ha iniciado una transformación de la estructura misma de la parábola: donde antes se tenía un contenido manifiesto cuyo sentido único se podía descifrar a partir de los principios dados por la autoridad de la tradición, ahora se apela a la creatividad y a la inteligencia del lector así como a su capacidad de encontrar la actualidad del texto que está leyendo. Aunque la parábola de Lessing se puede comprender como uno de los metatextos del *Evangelio según Marcos*, la parábola de Borges funciona de manera muy distinta a la de Lessing. Para llegar de uno a otro, es recomendable traer a la memoria las interpretaciones de Kafka por parte de Benjamin, Scholem y Adorno.

Los cuentos de Lessing están contruidos de tal manera que transportan una moraleja, un consejo o una enseñanza —algo que Benjamin y Scholem llamarán *Lehre*. Este concepto se ha vuelto clave en su interpretación de la prosa de Kafka: una de las conclusiones a las que llegaron en su debate consiste en la suspensión de la intención parabólica, es decir, que su narración apunta hacia una *Lehre*, pero ella está ausente. Siguiendo a esta pista, Adorno constata lo siguiente sobre los cuentos de Kafka: quieren ser interpretados, pero al mismo tiempo se sustraen a la interpretación.⁵⁹⁵ Es también Adorno quien descubre la asombrosa similitud de Kafka con Lessing. Tendría que haber solo un ligero cambio en el acento en los

⁵⁹⁴ Leventhal 1988, p. 519.

⁵⁹⁵ Adorno, Theodor W., *Aufzeichnungen zu Kafka*. En: *Prismen – Kulturkritik und Gesellschaft*. Gesammelte Schriften. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

cuentos de Lessing, comenta Adorno, para que se parecieran a los de Kafka. Entonces, “la apología de la religión en contra de su interpretación cosificada hubiera devenido una denuncia del poder numinoso por medio de su propia interpretación.”⁵⁹⁶ Implícitamente, describe la prosa kafkiana como una denuncia del poder por medio de su propia interpretación – queda por responder si en eso Borges es comparable. En lo siguiente, es menester concentrarnos en el primer elemento mencionado que lo asemeja a Kafka y lo aleja de Lessing: la suspensión de la intención parabólica.

Hay obstáculos integrados al texto que impiden una interpretación lineal que permite concluir un sentido a partir de una imagen. Los elementos simbólicos en el texto de Borges son empleados de manera irónica – como una parodia de lo simbólico mismo. El motivo del jilguero, por ejemplo, cautelosamente introducido al principio del cuento cuando Baltasar Espinosa aprende a distinguir los pájaros por su canto, es un símbolo cristiano muy antiguo: el jilguero es un ave que se alimenta de cardos, una planta llena de espinas y, por esto, en muchas representaciones de la Pasión de Cristo, el jilguero aparece como presagio de la crucifixión. Relacionado con esto, el nombre del protagonista, Baltasar Espinosa, también se puede interpretar de manera simbólica —Baltasar, según la tradición cristiana, es uno de los reyes magos, él representa el nacimiento de Cristo; el apellido Espinosa, evocando a la corona de Espinas, representa su muerte. En el nombre está contenido el principio y el fin de una vida – construcción en la que resuenan las palabras de Jesucristo: “Soy el primero y el último, soy el principio y el fin.”⁵⁹⁷ Pero volviendo al sentido global de la parábola, no podemos concluir del cuento de Borges una especie de moraleja como la que tiene aún la parábola de Lessing. Esa suspensión de la intención parabólica se puede comprender mejor recurriendo a la intervención de Walter Benjamin en el debate acerca de una crisis de la tradición⁵⁹⁸: junto a su interlocutor Scholem, Benjamin constata una pérdida de la “consistencia agáddica” de la verdad, es decir, se pierde la capacidad de transmitir una cierta sabiduría de una generación a otra mediante la narración. Esta pérdida está vinculada con otra pérdida que es la de la experiencia en general: de las vivencias de los modernos, que toman la forma de un shock, ya no se deja destilar un sentido o una advertencia (*Lehre*) para

⁵⁹⁶ Loc. cit.

⁵⁹⁷ Revelación [*Offenbarung*] 22:13 [LUT] [de la Biblia de Lutero].

⁵⁹⁸ Véase los dos ensayos de Walter Benjamin: *Armut und Erfahrung* [Experiencia y pobreza] y *Der Erzähler* [El narrador]; Ambos en: *Gesammelte Schriften, Band II*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

las próximas generaciones, por eso, ya no forman experiencias en el sentido que Benjamin propone. Ya no se pueden narrar. Si no se encuentra otra forma de transmitir su verdad, se perderá la memoria por completo. Por lo dicho se puede entrever que la crisis de la experiencia guarda una relación profunda con la interpretación del pasado. Idit Dobbs-Weinstein lo formula de la siguiente manera: “[L]a posibilidad de la experiencia es la posibilidad de experimentar una amenaza, una posibilidad basada en recordar el pasado como violencia.”⁵⁹⁹ En Kafka, Benjamin ha encontrado un autor que responde adecuadamente a esa crisis, y Adorno le siguió en ese juicio. Ambos rescatan como tema recurrente en Kafka el olvido – y su retorno o manifestación desfigurada. En lo que concierne a su forma, las parábolas de Kafka son adivinanzas que no permiten una respuesta única. De esa manera, remite a la pregunta misma.

De manera muy similar, el cuento de Borges apunta a una verdad, la rodea, pero no la tiene. La *Lehre* se ausenta, y solamente relampaguea en la constante práctica de reinterpretación y reagrupación que podemos emprender de sus construcciones literarias. Regresamos a la lectura paralela de las dos parábolas: el entorno en el que se sitúa la narración en ambas parábolas se caracteriza por una transmisión interrumpida o distorsionada. Un grupo de analfabetas mantiene un vínculo emotivo con el Nuevo Testamento cuyo texto se volvió indescifrable. Para Lessing, estos analfabetas somos los modernos, en relación con la religión. Borges, como habíamos dicho, no establece ninguna relación tan lineal o simbólica entre sus figuras y su “sentido”. En su cuento, la relación entre Escritura y vida se invirtió: mientras el catecismo de los Bermudas se descompone, el de la Pampa está perfectamente conservado. Los descendientes del cura protestante en el cuento de Lessing se caracterizan por su fe profunda, los Gutres carecen de fe. Mientras los isleños llevan el Evangelio en su lenguaje, los Gutres lo llevan, según la percepción de Baltasar Espinosa, en la sangre – en forma de fanatismo. En el centro de la parábola ilustrada de Lessing está la continuidad, casi inexplicable y a pesar de todos los obstáculos, de la fe. Esa continuidad permanece porque el humanista cree que las verdades religiosas no están fundadas en una sustancia o materialidad de la escritura sino en la fe en su poder; la justificación de esa fe está al servicio de la humanidad que puede proveer. En el cuento de Borges, el olvido y la distorsión están en el centro del interés, como en Kafka recuperado

⁵⁹⁹ Dobbs-Weinstein, *Spinoza's Critique of Religion and its Heirs*, Cambridge University Press 2016, p. 17.

por Benjamin y Adorno. De generación en generación se desfigura su legado cultural; primero se desfigura el nombre y los Guthries devienen Gutres, después olvidan el idioma nativo; a continuación, la habilidad de escribir; finalmente, la de leer. Algo de lo olvidado perdura, de manera subterránea, pero las cosas en el olvido adquieren la forma de lo desfigurado, como bien sabía Kafka.

Sabemos que los Gutres heredaron algo del Calvinismo por un lado, y de la cosmovisión del indígena de la Pampa por otro. Bajo la mirada spenceriana de Espinosa esas herencias se “cruzaron” como si se tratase de chícharos. Dejando esto de lado, en el *Evangelio según Marcos*, la herencia cristiana parece tener prioridad. Presuntamente, algo olvidado y reprimido por generaciones se reactiva por la presencia de Espinosa y la lectura del Evangelio. Se está jugando aquí con una contradicción estructural en la doctrina de la muerte de Cristo. Sería interesante, en este lugar, profundizar en las diferencias entre catolicismo y protestantismo con respecto a las doctrinas de la *transubstanciación* y la doctrina de la *presencia real* respectivamente, pero no es posible por razones de espacio. El problema teológico elaborado irónicamente por Borges concierne a la representación simbólica de la muerte sacrificial de Jesucristo, representación que se repite en el servicio litúrgico mediante la consumación del pan y del vino durante la misa. La muerte de Cristo debe haber interrumpido la repetición de los sacrificios – se cree que Cristo murió por los pecados de todos, pasados y futuros, y así vuelve obsoleto cualquier sacrificio. Sin embargo, el elemento repetitivo se integró a la liturgia cristiana – en cada misa se come simbólicamente la carne de Cristo y se bebe su sangre, en cada Pascua se repite simbólicamente el sacrificio, se come Cordero y sardinas⁶⁰⁰. Sigmund Freud lo hubiera explicado como una integración inconsciente de elementos paganos del cristianismo, y en la historia de Borges esos elementos podrían reactivarse en el pensamiento indígena; sin embargo, éste no parece ser el caso. Más bien, Espinosa cree que los Gutres piensan como niños, pero su manera de pensar tal vez solamente es la que corresponde a la construcción estética de los Evangelios: una manera simbólica de pensar, que se queda en la inmanencia.

⁶⁰⁰ Ambos animales aparecen en el cuento de Borges como presagios del sacrificio (las sardinas como alimento, la corderita como animal doméstico).

*La Ilustración interrumpida:
Kierkegaard y la teología del sacrificio*

Se ha propuesto que dentro de la obra de Borges “puede construirse una serie de ‘cuentos de sacrificio’, que incluya aquellos relatos que pueden leerse –total o parcialmente– como reescrituras de la historia de Cristo.”⁶⁰¹ Sin duda, se puede leer el *Evangelio según San Marcos* como parte de esa serie, y con esto identificar, sin grandes dificultades, el sacrificio como el motivo principal del cuento. En la teología cristiana, la muerte de Cristo en la cruz es el primer y último sacrificio, después de que –a través de la experiencia de Abraham en el monte Moría– les fueron prohibidos los sacrificios humanos de una vez por todas. Nuestro cuento, sin embargo, narra la preparación de un sacrificio como repetición de la Pasión de Cristo. La Pasión es el modelo del asesinato que los Gutres planean, y que, seguramente, realizan después del fin de la narración. Baltasar Espinosa es la persona que se identifica con Cristo, que va a reemplazarlo, hecho que se anuncia por muchos elementos simbólicos (como el mismo nombre del protagonista). Hay otros elementos que son reconocibles como elaboraciones literarias que apuntan a esto. Espinosa es, como es descrito al principio del cuento, un humano prácticamente sin atributos, como el Mesías en la tradición judía. Los datos más concretos que sabemos de su persona perfilan una instantánea de él con 33 años cumplidos, la edad de Cristo cuando murió; tiene una inclinación para la retórica y es versado en la medicina. Esa carrera le será de utilidad todavía en su estancia con los Gutres, ya que cura a una corderita (se dice de paso que la muchacha la quería mucho y que la adornaba con una cinta celeste). Evita que los Gutres paren el flujo de sangre con una telaraña y, en vez de esto, la cura con pastillas, acto que le asegura el agradecimiento profundo de los Gutres.⁶⁰²

⁶⁰¹ Adur Nobile, Lucas Martín: *Reescrituras bíblicas en la obra de J. L. Borges. "Tema del traidor y del héroe" y los cuentos de sacrificio*. En: revista *letral*, Número 17, Año 2016, Online: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/5442/5101> (último acceso: 18/09/2018)

⁶⁰² Desviándonos un poco del tema del sacrificio, es menester remarcar aquí que el acto, aberrante a primera vista, de curar una herida poniéndole una telaraña, se basa en un saber médico milenario sobre las propiedades medicinales de la telaraña. Solo recientemente se investiga su uso para la medicina moderna, pero de eso Baltasar Espinosa no ha aprendido nada en su carrera de médico. No le da ninguna importancia a la práctica que los Gutres quieren aportar; se ridiculiza y categoriza bajo los atributos de lo “infantil” y lo “primitivo”. Siguiendo esta pista de interpretación, podemos concebir a Espinosa también como un apóstol del saber médico moderno que excluye a los saberes tradicionales. Esto se relaciona, subterráneamente, con el argumento que se planteará aquí.

Quisiera proponer que el pensamiento representado por Espinosa, que conduce al sacrificio de sí mismo, puede entenderse leyéndolo junto a la crítica que Adorno emprende de la filosofía de Kierkegaard. El pensamiento del danés puede leerse, según Adorno, como una teología del sacrificio, dado que la interioridad absoluta y sin objeto lleva, a través de su propia inconmensurabilidad, al sacrificio de la razón misma. Vamos a reconstruir brevemente el argumento que lleva a Adorno a caracterizar la filosofía de Kierkegaard como una teología del sacrificio. En su centro está la crítica de la idea de la autonomía absoluta del espíritu humano que, según Adorno, se disuelve en mitología. Recordemos brevemente los pasos que toma Kierkegaard para llegar al fundamento de una verdad subjetiva. Él parte de las dos alternativas para la constitución de la subjetividad que, a grandes rasgos, dejó la Ilustración: por un lado está una subjetividad estética que niega toda validez objetiva y solamente se toma en serio a ella misma (la subjetividad romántica); por otro lado, está una subjetividad ética que se salva del nihilismo cosificando esa crisis de conciencia en una moralidad objetiva (expresando lo universal-humano en lo particular-individual). El danés rechaza las dos alternativas para desechar la realidad objetiva por completo y restringirse a la interioridad del sujeto. En esa negatividad radicalizada encuentra el fundamento de una subjetividad verdadera. Llega así a una forma de subjetividad que se funda en la negatividad irónica: no hay nada válido más que la interioridad del sujeto. Para la razón, esa interioridad se muestra como paradójica, porque es inconmensurable e incomunicable en categorías objetivas, conceptuales, llevando al sujeto a un estado de desesperación. Su única salvación es, por lo tanto, la renuncia a la razón y la entrega a lo religioso, que no coincide con lo ético – en eso consiste, en términos muy generales, el famoso “salto de fe” en Kierkegaard⁶⁰³. La subjetividad de Kierkegaard renuncia a toda relación con el mundo, y es aquí donde Adorno ve un problema grave: el sacrificio de la razón es lo que constituye a este sujeto, la eliminación de lo conmensurable, conceptual y entendible. La negación de la razón finalmente lleva al sacrificio de la autonomía individual que Kierkegaard quería rescatar. Con una mirada a la historia social, Adorno interpreta esa actitud como la respuesta del pequeño burgués, o el rentista que Kierkegaard mismo fue, respecto a las transiciones sociales del siglo XIX. En cierto modo, esa retirada hacia la interioridad constituye una huida

⁶⁰³ Para una explicación detallada de la propuesta de Kierkegaard, véase Angermann, Asaf. *Beschädigte Ironie – Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität*. De Gruyter, Berlin 2013.

de la historia heterónoma y contingente para refugiarse en la autonomía ficticia del sujeto. Según Adorno, esa aniquilación de la conciencia y la razón lleva a un irracionalismo, que se disuelve en mitología. Las categorías que propone Kierkegaard, explica, carecen de toda posibilidad de concreción – quienes la aceptan sin demandar esa concreción caen en el hechizo de una esfera mítica: “en sus alrededores domina la inmanencia lógica, a la cual todo lo que aparece tiene que insertarse”⁶⁰⁴. Su dialéctica sin objeto subsume todo lo cualitativo bajo la categoría formal de la “negación”, un proceso que se deduce de la postura de una interioridad sin objeto. Adorno descubre en ese procedimiento una herencia de la teología cristiana del sacrificio.⁶⁰⁵ La “situación”, tan importante para la filosofía de Kierkegaard, está aislada de la continuidad histórica: contiene elementos histórico-reales, pero esos elementos están subordinados a la persona. “En ella, hablando idealistamente, Kierkegaard busca la indiferencia entre sujeto y objeto”⁶⁰⁶.

El espíritu puro, la espiritualidad inmanente misma es mítica. El despotismo del espíritu „por más que piensa sobresalir de la naturaleza, cae tanto más profundo en ella.”⁶⁰⁷ Adorno ubica a Kierkegaard en la tradición idealista en la que se perfila la crisis de la entronización del sujeto. Sin embargo, esa crisis no lleva, en el pensador danés, a una filosofía “positiva”, sino a la aniquilación total de la subjetividad. Así, Kierkegaard sacrifica tanto la identidad hegeliana como la objetividad transcendental de Kant. Solo la conciencia particular del individuo es concreta, ella puede ser portadora de un sentido material – para Adorno, eso es volcar a Hegel hacia dentro: lo que para él era la historia universal, es el humano particular para Kierkegaard.⁶⁰⁸ El problema es que quiere sustituir el universal abstracto de Hegel, pero por algo igualmente abstracto: un particular abstracto. El Yo de Kierkegaard está tan contraído en sí mismo que no se puede predicar nada de él, se vuelve abstracción extrema.⁶⁰⁹ Como el sujeto no puede extraer sus determinantes del mundo objetivo, del mundo de las cosas, éste constituye su único objeto. Esa espiritualidad inmanente se torna un poder que pone un sistema de categorías, o, para hablar en términos

⁶⁰⁴ Adorno, Theodor W. *Kierkegaard – Konstruktion des Ästhetischen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, p. 22

⁶⁰⁵ Adorno, *Kierkegaard*, pp. 59-60.

⁶⁰⁶ Adorno, *Kierkegaard*, p. 8.

⁶⁰⁷ Adorno, *Kierkegaard*, p. 104.

⁶⁰⁸ Adorno, *Kierkegaard*, p. 135.

⁶⁰⁹ Adorno, *Kierkegaard*, p. 136.

de Kierkegaard, de esferas; esas esferas se independizan como ideas y dominan míticamente la existencia. Por esto, Kierkegaard nunca alcanza la concreción histórica y por lo tanto renuncia a la pretensión de verdad que debe guiar a la filosofía, en el sentido que interpreta la realidad. Su idealismo consiste en el hecho de que la subjetividad se porta como la instancia que debe determinar el sentido de la realidad, aunque no se le otorgue sino la desposee de él. El salto hacia la esfera religiosa que propone Kierkegaard no es conmensurable desde ninguna de las otras esferas, se mantiene paradójico y más allá de toda objetividad. En esa propuesta Adorno descubre una traducción de la teología de la predestinación. Es la realización de un irracionalismo predestinatorio que priva a los sujetos del libre albedrío, suponiendo que la gracia divina no depende de los actos de los individuos, sino que está decidido desde siempre.

Resumimos cómo llega Kierkegaard al sacrificio de la conciencia subjetiva: se da cuenta que la existencia individual está determinada, que no es suficientemente autónoma en relación a esa totalidad; esa conciencia lo vuelve un crítico del sistema. Por resignación, su conciencia se suelta de todos los entes externos. Se contrae al punto donde se crea la totalidad extensiva del sistema, restaurando ahí la ontología. Ese punto –según Adorno, el punto de Arquímedes del idealismo sistemático– es “el derecho del pensamiento de fundar la realidad como ley de sí mismo”⁶¹⁰. La conciencia ahora debe poner todos los contenidos o sustancias desde sí misma –pero Kierkegaard ahora descubre esa omnipotencia como apariencia, como ilusión. La única solución a esa paradoja es abandonar tal ilusión, y sacrificar la propia conciencia para purificarse de la culpa de querer existir autónomamente.⁶¹¹ El idealismo se torna irracionalismo.

Este resumen de la crítica que Adorno emprende de Kierkegaard podría parecer un poco alejada del cuento que nos propusimos interpretar; en las siguientes páginas se mostrará de qué modo esa crítica se vincula con el relato de Borges, empezando por una caracterización del sujeto protagonista. La propuesta es identificar a Baltasar Espinosa como una figura que está constituida de manera parecida a la interioridad absoluta de Kierkegaard: personifica el espíritu que se cree, erróneamente, dueño de sí mismo y por tanto olvida su dependencia de la naturaleza y del mundo; ese espíritu se vuelve represivo de sí mismo y de

⁶¹⁰ Adorno, *Kierkegaard*, p. 191.

⁶¹¹ Adorno, *Kierkegaard*, p. 192.

la misma naturaleza. En lo siguiente, se justificará esta tesis a partir de los elementos narrativos que sugieren tal comparación.

Sabemos de Baltasar Espinosa, aparte de las características mesiánicas que ya mencionamos, que es inteligente, pero que tiene poco compromiso con la realidad exterior. Defiende a su autonomía de los otros incluso resistiéndose a ganar sobre ellos, ya sea en el debate o en el juego. El pequeño episodio en el que intercambia unos puñetazos con un grupo de compañeros para que no tuviera que participar en una huelga universitaria, que se narra en caracterización introductoria del personaje, es prueba de que su bien máspreciado es su autonomía – sin darse cuenta que esa autonomía se encuentra moldeada, esencialmente, por una adaptación al entorno social:

Abundaba, por espíritu de aquiescencia, en opiniones o hábitos discutibles: el país le importaba menos que el riesgo de que en otras partes creyeran que usamos plumas; veneraba a Francia pero menospreciaba a los franceses; tenía en poco a los americanos, pero aprobaba el hecho de que hubiera rascacielos en Buenos Aires; creía que los gauchos de la llanura son mejores jinetes que los de las cuchillas o los cerros. Cuando Daniel, su primo, le propuso veranear en Los Álamos, dijo inmediatamente que sí, no porque le gustara el campo sino por natural complacencia y porque no buscó razones válidas para decir que no.⁶¹²

Su madre es católica; su padre, librepensador spenceriano. Es hijo de las dos alternativas religiosas que el pensamiento ilustrado de Lessing combatía: la creencia ciega en la autoridad de la Escritura, por un lado, y la secularización que sustituye el dogma por la ciencia. El dilema de la religión pos-ilustrada solo se puede resolver por un salto que sacrifica a la razón y que vacía la religión de todo contenido objetivo. Sabemos que Baltazar nunca rompió la promesa de rezar el padrenuestro y de hacer la cruz antes de dormir que le había hecho a su madre. Se constituye como un sujeto idéntico a sí mismo, pero el contenido de esa subjetividad es, de alguna manera, arbitrario, no-reflexivo y solo se mantiene por herencia. El aislamiento de esa subjetividad se ilustra en el cuento, paulatinamente, por la estancia en el campo, la retirada de su primo Daniel a la capital, y, finalmente, el desbordamiento del río Salado que deja la estancia completamente incomunicada. El aislamiento que así se produce corresponde a la renuncia a la relación con el mundo de la interioridad kierkegaardiana.

Con Daniel se despide el único individuo que podría haber interpelado a Espinosa como sujeto, ya que los peones de la estancia no son tratados como iguales. Los subsume

⁶¹² Borges, *El Evangelio según San Marcos*, p. 144.

fácilmente bajo las categorías que había aprendido de su padre: los Gutres son clasificados por él de manera paternalista, Espinosa caracteriza a los gauchos en general por tener mala memoria, conceptos vagos de las fechas, y por ser incapaces de explicar lo que saben. En ese punto, la actitud de Espinosa frente a los Gutres recuerda a la actitud de Ulíses frente a Polífemo con su reproche del pensamiento del cíclope como desestructurado y carente de conceptos. En pocas palabras, representan un estadio civilizatorio superado; son, por esto, inferiores y han de ser tratados como niños. Explica de manera cuasi-natural que sus deseos y gustos le parecen extraños, como si hubiera alguna esencia del gaucho o del mestizo que explique su comportamiento extraño. Esa estrategia le sirve a Espinosa no solamente para interpretar algo sin reconocer la primacía del objeto en la interpretación, sino también para justificar y exculpar comportamientos que no quiere juzgar. Como no son sujetos civilizados como él, tampoco juzga a su comportamiento con esos mismos estándares. Lo importante aquí es que su indudable inteligencia –desde el principio sabemos que Espinosa no es ningún tonto– rebota en sus objetos y se contrae en la pura subjetividad, o para hablar con Adorno, en su interioridad. El hecho de que Espinosa, cuando la casa del capataz se vuelve inhabitable por la lluvia, les dé “una habitación que quedaba en el fondo, al lado del galpón de las herramientas”, solamente ilustra la subsunción de los Gutres al lado de otras cosas útiles.

Donde en la obra de Kierkegaard el interior del departamento burgués con su espejo ustorio funge como metáfora de esa interioridad, en el cuento de Borges es la estancia la que ilustra el psicologismo de Espinosa: un espacio que proyecta todo lo externo para él y al mismo tiempo lo delimita – haciéndolo subsumible a la subjetividad. El inventario de los libros de la estancia se lee como un compendio de las problemáticas sociales y económicas del campo argentino: “En toda la casa no había otros libros que una serie de la revista *La Chacra*, un manual de veterinaria, un ejemplar de lujo del *Tabaré*, una *Historia del Shorthorn en la Argentina*, unos cuantos relatos eróticos o policiales y una novela reciente: *Don Segundo Sombra*. Espinosa, para distraer de algún modo la sobremesa inevitable, leyó un par de capítulos a los Gutres, que eran analfabetos. Desgraciadamente, el capataz había sido tropero y no le podían importar las andanzas de otro.”⁶¹³ El manual de veterinaria claramente se vincula con el trabajo al que los Gutres se dedican día a día, al igual que la historia del Shorthorn, una raza bovina exportada de Europa a las Américas; sin

⁶¹³ Borges, *El Evangelio según San Marcos*, p. 147.

embargo, se trata de saberes formulados desde una racionalidad moderna que no se relaciona con los saberes prácticos de los trabajadores del campo. Lo que les vuelve ajenos a estos libros no es su analfabetismo, sino la jerarquización de los saberes que ahí se plasma. Algo parecido ocurre con la novela *Don Segundo Sombra*, una novela escrita por Ricardo Güiraldes quien, dicho sea de paso, fue amigo y colaborador de Borges. En su centro está la figura del gaucho, al igual que en el legendario Martín Fierro, aunque no tan drásticamente romantizada y tal vez más complejizada. La explicación que Espinosa encuentra para la falta de interés de Gutre en la novela, es paradójica: “el capataz había sido tropero y no le podían importar las andanzas de otro.” ¿No sería exactamente la correspondencia con la experiencia propia que debería fomentar el interés en una creación literaria? La razón por la cual Gutre no se encuentra en la novela ha de ser otra. Sospecho que son más que una: la primera y más obvia es el criollismo de la novela, que retrata al gaucho “clásico” de ascendencia española, y la jerarquización discriminatoria de los idiomas que también forzó a los Gutres de olvidarse del inglés y empezar a hablar español. La segunda razón, y la más general, es la apropiación de la literatura criolla para un proyecto de identidad nacional, que instrumentaliza la figura del gaucho para crear un imaginario colectivo propiamente argentino. Instrumentalizaciones de ese tipo rara vez alcanzan al objeto real del que se proponen hablar. Y la tercera razón es que se trata de una elogia, una elaboración nostálgica del pasado que ya en el año 1928, en el que está situado el cuento de Borges, ya no existe. Difícilmente la persona concreta del capataz se verá representada en ese tipo de creaciones literarias. En resumidas cuentas, la escasa biblioteca de los Álamos consiste en problematizaciones de la vida de la Pampa hechas desde la subjetividad colonizadora, un discurso impuesto a los sujetos insertos en el sistema colonial y por lo tanto ininteligible o de poco interés para los mismos sujetos de los que pretende hablar.

Quisiera detenerme en el siguiente párrafo para subrayar el paralelo entre la función del interior de la estancia con el *Intérieur* kierkegaardiano: “Espinosa, que se había dejado crecer la barba, solía demorarse ante el espejo para mirar su cara cambiada y sonreía al pensar que en Buenos Aires aburriría a los muchachos con el relato de la inundación del Salado. Curiosamente, extrañaba lugares a los que no iba nunca y no iría: una esquina de la calle Cabrera en la que hay un buzón, unos leones de mampostería en un portón de la calle Jujuy, a unas cuadras del Once, un almacén con piso de baldosa que no sabía muy bien dónde

estaba. En cuanto a sus hermanos y a su padre, ya sabrían por Daniel que estaba aislado –la palabra, etimológicamente, era justa– por la creciente.” El mundo exterior encoge para Espinosa a unas tantas proyecciones que tiene de él. De Buenos Aires solamente quedan unas imágenes vagas. La representación de esta ciudad en la mente de Espinosa es evocada por la mirada en el espejo. La fijación en el *Intérieur* de parte de Kierkegaard resulta, según Adorno, en una imagen de inmanencia total.⁶¹⁴ Sin grandes dificultades podemos reconocer en la Estancia, incomunicada después de la lluvia junto a las proyecciones autorreferenciales que ocurren en la mente de nuestro protagonista, una imagen parecida de inmanencia completa. La naturaleza exterior –tanto la Pampa como la capital paisana– se han vuelto paisaje frente a los ojos de nuestro protagonista, y esto no excluye a la familia del capataz. También ella se inserta en el paisaje que ha perdido toda su historicidad – con Adorno y Benjamin podríamos decir que se ha vuelto mítica. Significativamente, Adorno describe las imágenes que funcionan como el *Intérieur* en Kierkegaard como “petrificaciones antediluviales”: “Podemos llamarlas imágenes dialécticas con una expresión de Benjamin, cuyo definición acertada de la alegoría también tiene validez para la intención alegórica de Kierkegaard como figura de dialéctica histórica y naturaleza mítica. Según ella, parafrasea Adorno al *Trauerspielbuch* de Benjamin, “se presenta en la alegoría la facie hippocratica de la historia como paisaje a su estado original helado delante de los ojos del observador’.”⁶¹⁵

Poco a poco, esa subsunción de los Gutres bajo sus categorías se convierte en liderazgo:

Al principio, había desconfiado de los Gutres y había escondido en uno de sus libros los doscientos cuarenta pesos que llevaba consigo; ahora, ausente el patrón, él había tomado su lugar y daba órdenes tímidas, que eran inmediatamente acatadas. Los Gutres lo seguían por las piezas y por el corredor, como si anduvieran perdidos. Mientras leía, notó que le retiraban las migas que él había dejado sobre la mesa. Una tarde los sorprendió hablando de él con respeto y pocas palabras. Concluido el Evangelio según Marcos, quiso leer otro de los tres que faltaban; el padre le pidió que repitiera el que ya había leído, para entenderlo bien. Espinosa sintió que eran como niños, a quienes la repetición les agrada más que la variación o la novedad. Una noche soñó con el Diluvio, lo cual no es de extrañar; los martillazos de la fabricación del arca lo despertaron y pensó que acaso eran truenos. En efecto, la

⁶¹⁴ Adorno, *Kierkegaard*, p. 98.

⁶¹⁵ Adorno, *Kierkegaard*, p. 100.

lluvia, que había amainado, volvió a recrudecer. El frío era intenso. Le dijeron que el temporal había roto el techo del galpón de las herramientas y que iban a mostrárselo cuando estuvieran arregladas las vigas. Ya no era un forastero y todos lo trataban con atención y casi lo mimaban.⁶¹⁶

Creo que es un guiño irónico de Borges que los Gutres le recogen las migas a Espinosa: una referencia a las *Migajas Filosóficas* de Kierkegaard, cuya teología vaciada de lo moral los Gutres ahora absorben de su nuevo maestro. Pero lo importante aquí es que Espinosa cobra, poco a poco, conciencia sobre su propio liderazgo. Su carácter ilusorio y provisional se anuncia en el sueño sobre el Diluvio: la realidad lo penetra – Espinosa escucha los martillazos de la construcción de la cruz, pero incorpora estas impresiones sensoriales en su imaginario subjetivo. La ruptura entre apariencia y realidad se perfila aquí con claridad, los martillazos son asociados con el Arca de Noé y no con la crucifixión. Sin embargo, mientras dura la lluvia disfruta de la posición privilegiada que le es asignada antes de enfrentar el inevitable asesinato pronosticado por numerosos presagios. Está envuelto en un contexto ritual que representa la muerte de Cristo en la cruz y es, sin grandes dificultades, reconocible como un asesinato sacrificial. Parece dar su consentimiento, al menos parece haber comprendido la inevitabilidad con la que se lleva a cabo el asesinato, con la que se pone en escena la repetición de la muerte de Cristo. Su propio asesinato, del que ya no leemos pero sabemos que sucede después del final de la narración, Espinosa lo enfrenta con una indiferencia casi estoica, o como un mártir que sabe que es necesario sacrificarse a sí mismo después de haber descubierto que su superioridad y autonomía era pura apariencia (*Schein*). Parece que se sacrifica a sí mismo, en el momento en el cual cobra conciencia sobre lo paradójico de una subjetividad aislada del exterior. Es ahí donde se vuelve manifiesta la paralela entre el sacrificio en nuestro cuento y el sacrificio paradójico de Kierkegaard.⁶¹⁷

Pasaremos ahora a otro metatexto que está presente en el cuento de Borges. Volviendo una vez más al análisis que nos ofrece Beatriz Sarlo, leemos lo siguiente: “Casi imperceptible, un relato de Ezequiel Martínez Estrada, ‘La inundación’, se enreda con los hilos de ‘El evangelio según Marcos’: la misma llanura bajo las aguas se abre como espacio donde un choque de culturas desencadena el *malentendido* trágico.” El agua, en ese relato,

⁶¹⁶ Borges, *El Evangelio según San Marcos*, p. 151.

⁶¹⁷ Véase Adorno, *Kierkegaard*, p. 191.

parece representar algo humano, no es una catástrofe natural que se narra ahí sino una catástrofe cultural y social. Eso podría ser el caso también para el relato de Borges. Sea como fuese, es recomendable acordarse de que el metatexto que forma el marco de ambos cuentos argentinos viene de fuera de la literatura nacional y es mucho más viejo que ésta: me refiero, por supuesto, al mito bíblico del diluvio. En el cuento de Borges, el río se desborda y causa el aislamiento de la estancia. Parece obvio que el modelo de esta situación es la narración en *Genesis*, narración a la cual también el sueño de Espinosa en el que escucha los martillazos de la fabricación del arca hace referencia.

El mito del Diluvio:

Inaccesibilidad del lenguaje, indecifrabilidad de la cultura

No hay que olvidar que el mito del Diluvio como lo conocemos de la Biblia no es ni el único ni el primero de su clase, sino que está precedido por narrativas muy parecidas. Esos mitos elaboran algo que parece ser una experiencia universal de la civilización humana – ya sea la experiencia de una catástrofe natural inexplicable, ya sea el olvido de logros civilizatorios que requieren esclarecimiento, o muy probablemente, los dos hechos imbricados. Los más importantes de ellos son el mito babilónico antiguo de *Athramasis* y la narración épica de *Gilgameš*, ambos precediendo al Viejo Testamento por varios cientos de años.⁶¹⁸ Lo que esos tres mitos del Diluvio tienen en común es la interpretación de una catástrofe natural como un castigo de los dioses (o de Dios en la versión monoteísta); en cierto modo, se imagina una segunda creación o una rectificación de la creación que se concibe como malograda y como razón de arrepentimiento desde la perspectiva de la divinidad. La idea del arca tampoco es exclusiva de la narrativa bíblica – en los tres relatos aparece una figura favorecida por la divinidad que logra sobrevivir y, además, conservar algo de la vida que existía para la época pos-diluvial. Se ha puesto poca atención en la investigación de otro motivo común en los tres textos: el sacrificio que se lleva a cabo por los sobrevivientes después del diluvio. En los tres relatos, hay una reorientación de la voluntad divina como

⁶¹⁸ Véase Baumann, G. *Das Opfer nach der Sintflut für die Gottheit(en) des Alten Testaments und des Alten Orients: Eine neue Deutung*. *Verbum et Ecclesia* 34(2), 2013, Art. #888, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.888>

consecuencia de ese sacrificio. En *Genesis* 8, después de haber aspirado el humo del sacrificio, Dios se dice a sí mismo: “No volveré a maldecir más la tierra por culpa del humano aunque los pensamientos del humano son malos desde su mocedad, y no volveré a herir más a todo ser viviente como lo hice. Mientras perdure la tierra, no cesarán el tiempo de la siembra y el de la cosecha, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche.”⁶¹⁹ También en el mito de *Athramasis* y en el de *Gilgameš* el sacrificio después del diluvio se remunera con una especie de Pacto entre la humanidad y los dioses, ya que estos últimos se dan cuenta de la dependencia mutua que existe entre ellos. Aunque en los tres relatos la divinidad se mantiene convencida de la maldad intrínseca del ser humano, establece una especie de abolición del castigo colectivo. De aquí en adelante, el castigo corresponderá al individuo responsable de sus actos, y no a la comunidad entera, ni a la naturaleza. En ese sentido, el diluvio marca y sella la salida del mito: la culpa ya no se hereda. Se establecen los ciclos naturales de la vida, el retorno constante de las estaciones y del día y la noche. Ya no será necesario el sacrificio para que salga el sol: se establecieron las condiciones fundamentales para que sobreviva la criatura, Dios lo asegura en el pacto con Noé, que al mismo tiempo es una promesa de no-intervención. No sabemos si los sacrificios que le siguen al diluvio fueron sacrificios humanos, presuntamente no lo eran. Y en el caso de Noé, los animales sacrificados fueron tomados de los que se salvaron en el arca. Pero estamos hablando de un contexto histórico en el que la memoria de los sacrificios humanos estaba viva, y que esa práctica era corriente entre los pueblos vecinos de los israelitas. Entre los descendientes de Noé está Abram, después renombrado como Abraham, el patriarca, cuya historia se narra inmediatamente después del relato del Diluvio en el *Genesis*. Su conflicto interior guarda relación con la aberrante demanda de sacrificar a su primogénito. Motivado por su fe ciega o tal vez por la memoria cercana del Diluvio y la destrucción de *Sodom* y *Gomorra* —catástrofes causadas por la ira desenfadada de su Dios—, y a la vez consciente de que ejecutar el sacrificio le pondrá en conflicto con su entorno, realiza la tarea siniestra en silencio. Su dilema interior se resuelve, tras la intervención de una voz angelical que aboga por la criatura, en la abolición del sacrificio humano de una vez por todas. En los inicios del monoteísmo, y la tradición bíblica, está el fin de los sacrificios humanos y el fin de las catástrofes naturales como castigos colectivos. La historia del Diluvio se narra en la

⁶¹⁹ Génesis 8:21.

Biblia como un evento que no se repetirá. El Diluvio marca un antes y un después de la relación de la humanidad con la naturaleza, convirtiendo el tiempo antediluviano en tiempo mítico cuya memoria está conservada en la Escritura —el Diluvio marca la ruptura con esta prehistoria de la humanidad, al igual que el sacrificio interrumpido de Isaac por Abraham. Pero el cuento de Borges parece insinuar que esta ruptura no ha sido definitiva y de esa manera expresa una sospecha que ya Adorno y Horkheimer presentaron en la *Dialéctica de la Ilustración*: “La historia de la civilización”, especulan, “es la historia de la introversión del sacrificio. Con otras palabras: la historia de la renuncia.”⁶²⁰ Sospechan que la idea del sacrificio no se haya abolido del todo —se ha abolido el sacrificio concreto de otros seres humanos, pero se sigue practicando una lógica sacrificial introvertida.⁶²¹

El mito, había dicho Kafka, explica lo inexplicable. En el mito del Diluvio se puede leer una respuesta al enigma de la cultura y el lenguaje. Cómo es posible, parece preguntar, que estemos hablando un lenguaje cuyo origen no conocemos, y que estemos reactualizando una cultura cuyas profundidades nos están veladas. Recogiendo las escasas memorias colectivas de la época anterior a la Escritura, los mitos del Diluvio dan una respuesta (poética) a esta pregunta. La tradición de la ortodoxia ha elevado esta respuesta literaria a nivel del dogma, olvidándose de la tarea de la interpretación. Los Gutres, frente a la experiencia del Diluvio, han olvidado la pregunta a la cual el Diluvio era la respuesta. No interpretan realmente al fenómeno, sino lo toman como un mero presagio de otro: al Diluvio le sigue el sacrificio. O si lo interpretan, podríamos decir con Adorno que disuelven lo natural, lo no-intencional, en intenciones. Los fenómenos naturales se han convertido en

⁶²⁰ Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, p. 71.

⁶²¹ Podemos suponer que Adorno y Horkheimer se refieren a la dimensión pulsional que se tiene que sacrificar dentro de los sujetos mismos que están en camino a la individuación: son los mismos sacrificios que llevan a un “Malestar en la cultura” analizado por Freud; los mismos que Ulises, caracterizado en la *Dialéctica de la Ilustración* como un proto-burgués, tiene que hacer para escapar a los poderes míticos. Son los mismos sacrificios que cada uno de nosotros lleva a cabo al concentrarse en una tarea y no dejarse distraer por ninguna otra. La Teoría Crítica sugiere que la lógica sacrificial sigue brotando subterráneamente en la civilización, y es la memoria de los hechos sacrificiales lo que garantiza que no rebroten nuevamente. Cabe señalar que los cuentos reunidos en “El informe de Brodie”, y especialmente el cuento homónimo, tematizan justamente esa persistencia de lo irracional en el corazón mismo de la civilización. El cuento *El Informe de Brodie* muestra otras paralelas con nuestro cuento. Se describe una tribu impresionantemente primitiva, pero el misionero que reporta de sus costumbres supone que de hecho, se trata de una degeneración: olvidaron, con el tiempo, el lenguaje escrito. El curioso paralelo es la cuestión de lo sagrado que se vuelve sacrificable. Aparece entre sus costumbres la idea de un poeta, quién, si tiene éxito, es decir, si toca a la comunidad con sus palabras, se declarará como un dios: “Ya no es un humano sino un dios y cualquiera puede matarlo”. Véase Borges, *El Evangelio*.

meros signos que apuntan hacia un significado distinto. También podríamos decir que aplican la clave de interpretación que le es entregada por Baltasar Espinosa y su presentación del Evangelio.

Lo que sucede en la narración bíblica, en el Diluvio y la Crucifixión de *El Evangelio según Marcos* se puede concebir como una enorme contracción del tiempo histórico. Los dos motivos están sobrepuestos de tal manera que la historia que sucede a la de Noé desaparece y con ella la de Abraham. Al mismo tiempo, el sacrificio humano queda abolido. Se olvida el hecho crucial de que el relato del Diluvio en el *Génesis* marcaba una interrupción de la lógica sacrificial, y que la contención en la narrativa bíblica suspende sus cualidades propiamente míticas: la inevitable repetición se restringe, para los descendientes de Noé, al ámbito de la naturaleza – lo humano está sacado de este ámbito y es llevado a lo histórico. Los hechos narrados en el *Evangelio según Marcos* están bajo el signo de la repetición. A eso apunta ya la cinta, símbolo del infinito, que adorna a la corderita, símbolo del sacrificio.

Tenemos que recordar que también el Cristianismo reafirma el fin de los actos sacrificiales sustituyéndolos por prácticas litúrgicas. Son justamente la muerte de Cristo y su resurrección los motivos que organizan la misma, representando así el fin de los sacrificios y su sustitución por una postura religiosa interna. Pero también la resurrección y su significado —el fin del sacrificio y de la repetición— está suprimida en la apropiación del relato bíblico por los Gutres: “Concluido el Evangelio según Marcos, quiso leer otro de los tres que faltaban; el padre le pidió que repitiera el que ya había leído, para entenderlo bien.” El interés del capataz de los Álamos se queda en la muerte de Cristo, y con seguridad intuitiva atina que allí está conservada la doctrina central del cristianismo: que Jesús murió por todos los humanos, tornándose así la Pasión de Cristo en un sacrificio tanto de expiación como humano. La tradición cristiana ha reconocido lo problemático de esa propuesta que supone la muerte de una vida inocente como condición de la reconciliación entre la humanidad y la divinidad. La discusión teológica interna del cristianismo a menudo considera el énfasis en la doctrina de la satisfacción —perfeccionada en la Edad Media por Anselm de Canterbury— como un desarrollo erróneo de la religión cristiana. No obstante, la idea del *pro nobis* se mantuvo en la religión cristiana, incluyendo el protestantismo y su vertiente calvinista, tan presente en el cuento de Borges. Los Gutres no ponen en duda que la salvación requiere de un sacrificio, y no ponen en duda que el sacrificio de Cristo no haya

sido el último —éste se tiene que volver a poner en escena. No les podemos reprochar del todo que hayan hecho esa interpretación. Queda dicho entre líneas que la “teología incierta” de Espinosa se vincula con el afán de complacer las mentes de los Gutres que considera infantiles e incapaces de comprender ideas complejas. Además, la perspectiva de los Gutres corresponde a una crítica inmanente a la doctrina de la substitución: si se acepta el hecho que Cristo murió para posibilitar la salvación de todos los seres humanos, entonces el Reino de Dios (el Reino de la libertad y la justicia) debería estar establecido en la tierra. Sin embargo, desde la realidad concreta en la que están insertos, es obvio que la reconciliación no ha llegado: viven una existencia miserable, aislada y pobre. Están forzados a un duro trabajo físico. Para ellos, la salvación no ha llegado, y la conclusión lógica de esto, junto a la doctrina que acaban de aprender, consiste en que el sacrificio tiene que repetirse.

Intentaremos, en ese sentido, leer el episodio del sacrificio no solamente como un malentendido, sino como la interpretación simbólica del texto que se les presenta: en otras palabras, que sigue radicalmente a la clave de interpretación ahí propuesta. Hay que añadir que los textos de los Evangelios justamente proponen una lectura simbólica, una lectura en donde una imagen corresponde a un significado. Esa intención parabólica se caracteriza por su falta de ambigüedad. Del lector se espera completar el significado del símbolo, la moraleja de la parábola, que en el Nuevo Testamento solamente es una. Los Gutres llevan a cabo una interpretación en ese sentido, perciben los presagios (el Diluvio, el jilguero, la barba da Espinosa, la curación “milagrosa” de la corderita) y les asignan un significado deducido del Evangelio que se conecta a un quehacer espiritual: el sacrificio de su figura mesiánica, el asesinato de Baltasar Espinosa en la cruz.

Cabe aclarar que el método correcto de cómo las parábolas bíblicas han de ser interpretadas ha sido, durante mucho tiempo, un motivo de disputa en la tradición cristiana. Durante la mayor parte de la época medieval, en la tradición escolástica, se mantuvo la idea de que, a grandes rasgos, la comprensión de las parábolas quedaba reservada a unos cuantos iniciados que estaban en posesión de la clave de interpretación y que cumplían la función de intermediarios para que la comunidad necesitada de autoridad e instrucción podía acceder a la verdad. Prototípico para esa figura de los iniciados eran los apóstoles de Cristo. En ese sentido podemos reconocer una dimensión irónica en el nombre mismo del cuento *El Evangelio según Marcos*: fue justamente el evangelista Marcos quien introdujo este

paradigma, que se conoce bajo el término de la teoría de la obstinación⁶²². Se propone la reconstrucción del sentido del texto a partir de un código específico, una verdad anterior al mensaje por descubrir, que se tenía que conocer antes de comprender la parábola. Este código solamente pocos lo poseían, y a las parábolas se les tenía que añadir una exégesis para hacerlas accesibles para la comunidad. Claramente, esa teoría que parte de la inaccesibilidad de las parábolas bíblicas por parte de los creyentes no entrenados en las doctrinas teológicas, fundamentó y justificó la autoridad de la iglesia católica. Esa visión fue confrontada por los pensadores de la Reforma que condenaron a la *Allegorese*, es decir, la interpretación de las parábolas a partir de un código específico. Lutero y Calvino cuestionaron la relevancia del conocimiento del clero católico, argumentando que las parábolas pueden ser accesibles a todos. La clave de la interpretación de las doctrinas teológicas superiores se sustituye ahora por el sentido común.

Esto nos lleva de vuelta a Lessing: en lo que concierne a la parábola, en el *Espíritu de la Ilustración* enfatiza la función didáctica que reside en el *principio reductionis*, es decir, la función ilustrativa de algo universal en lo particular-concreto. Rechaza la primacía de una verdad universal anterior, y de esa manera se opone también a la ortodoxia protestante que se aferró a la verdad de la revelación y cae en una especie de fetichismo de la letra. Le importa menos la moraleja de la parábola que el proceso de su descubrimiento: fomentando la contribución del lector se quiere estimular la autonomía del pensamiento.⁶²³ En el relato ya mencionado del naufragio de la familia del cura protestante —que se puede leer, por cierto, como una variación moderna del Diluvio y del arca— se tematiza la pregunta por la interpretación del texto bíblico de manera parabólica. Las letras escritas en esa historia han desaparecido, haciendo lugar a una absorción del lenguaje del Evangelio por los descendientes de los naufragados.

El lenguaje, la razón de la religión, ha penetrado las mentes de la comunidad de los creyentes; este proceso, en última instancia, volverá obsoleta tanto una interpretación literal de los Evangelios, como la creencia en una sacralidad de la Escritura. Con su optimismo ilustrado, Lessing resuelve la contradicción entre razón y religión salvando a la última a

⁶²² “*Verstockungstheorie*”.

⁶²³ Vease Von Heydebrand, Renate. “PARABEL: Geschichte Eines Begriffs Zwischen Rhetorik, Poetik Und Hermeneutik.” *Archiv Für Begriffsgeschichte*, vol. 34, 1991, pp. 27-122. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24362928, p. 95.

partir de las verdades de la razón. Parte de su optimismo ilustrado consiste en atribuirles las facultades de la razón a una comunidad no entrenada – el analfabetismo y la falta de educación de sus isleños no constituye un obstáculo para una vida en el espíritu razonable de la religión. La interrupción de la transmisión de la narrativa bíblica abre nuevas posibilidades e incluso revoluciones en la historia del cristianismo, encaminándolo hacia la Ilustración.

No parece ser así en el caso de Borges: el colapso del sistema de transmisión aquí tiene consecuencias catastróficas. Borges parece imaginarse, a manera de un experimento del pensamiento, lo que pasa cuando toda mediación de la tradición bíblica se omite o se sustituye por lugares comunes y afirmaciones vacías de toda formación hermenéutica. Es la pesadilla de la victoria de la fe simple en contra de las sutilezas teológicas: los Gutes interpretan el Evangelio literalmente y de buena gana siguen el ejemplo que les es comunicado ahí. Interpretan a la naturaleza como signo, como imagen en la que se descubre una verdad superior. El trabajo de comparación de la narrativa con su realidad concreta opera a partir de la similitud, la sustitución y lo ejemplar; conectan la imagen que recibieron con un sentido concreto y lo aplican a su situación existencial. Instruidos por las operaciones parabólicas de los Evangelios, descubren las similitudes de Baltasar Espinosa con Cristo e ignoran las disimilitudes. No podemos excluir la posibilidad de que la doctrina calvinista de la predestinación haya sobrevivido subterráneamente y opere como código secreto de transmisión. Pasan al acto en el nombre de la salvación individual, y no de la reconciliación. Pero es, justamente, la idea de reconciliación, cuya sustancia es la justicia⁶²⁴, la que distingue la religión del mito y la historia de la naturaleza. Enfocado en la terminación del sufrimiento humano, el mesianismo de Walter Benjamin retiene esa diferencia que, finalmente, es la diferencia entre Cristianismo y Judaísmo: la redención en el judaísmo toma lugar en una esfera colectiva, la redención en el cristianismo, en un espacio individual.⁶²⁵

Eric Jacobson ha hecho énfasis en la oposición de la teoría del lenguaje de Benjamin a la teoría lingüística cristiana: se concibe la confusión entre signo y símbolo como un lenguaje de “inmediatez dañada”⁶²⁶. Con eso se quiere decir que el lenguaje se ha degradado

⁶²⁴ Vease Jacobson, Eric, *Metaphysics of the Profane – The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Columbia University Press, New York 2003, p. 13.

⁶²⁵ Jacobson, *Metaphysics*, pp. 25-26.

⁶²⁶ Vease Jacobson, *Metaphysics*, p. 10.

al nivel de meros signos arbitrarios que sirven solamente a la comunicación. Se ha olvidado el aspecto expresivo del lenguaje, la posibilidad que sea un médium y no un medio (en el sentido de vehículo). Solamente el lenguaje del juicio puede establecer, en lo profano, un vínculo con la utopía del lenguaje de los nombres que expresan, tal cual, la esencia de las cosas.

Para concluir

Es el momento oportuno de señalar que el sacrificio aquí puesto en escena ya se ha llevado a cabo por la interioridad misma de Baltasar Espinosa. Habíamos dicho que, queriéndose independizar de la naturaleza y del entorno objetivo en general, se eleva sobre la naturaleza y se transforma en una instancia represiva. Eso se lleva a cabo mediante el lenguaje: “Veneraba a Francia, pero despreciaba a los franceses”, cuenta el narrador en su caracterización inicial – sabemos entonces que su lenguaje consiste en meras abstracciones, en las que no ha entrado lo concreto. El carácter ilusorio de un espíritu y un lenguaje puro se vuelve obvio con el encuentro con lo real, a partir de la convivencia con los Gutres. El abismo entre realidad e interioridad abstracta solamente puede resolverse por el salto de Kierkegaard: sigue haciendo la señal de la cruz mientras sigue hablando el lenguaje de la razón; aparentemente su lenguaje pseudo-científico spenceriano y racista ya ha sacrificado a la razón. La ilustración ha recaído en mito. Como ha notado Beatriz Sarlo, “la máquina literaria borgeana ficcionaliza (...) problemas teóricos y filosóficos”, produciendo “una puesta en forma” de aquellos⁶²⁷. Siguiendo esta idea, podemos concebir los sucesos de la hacienda, la preparación del asesinato de Espinosa por parte de los peones, como una “puesta en forma”, ficcionalizada, de la crítica de la interioridad absoluta kierkegaardiana y de la teoría lingüística cristiana. Debemos tener en mente que la cosmovisión de los Gutres y la de Espinosa, en el fondo, ya se asemejan: ambos son míticas, entendiendo como mítico la claridad falsa. Los conceptos que usa Espinosa son vagos, la idea del infierno le es vacía; sin embargo, la predica como si fuera una incuestionable verdad. La razón se ha quedado estancada. “En el sacrificio intelectual aparece su fondo mítico en lo más puro”, dice Adorno,

⁶²⁷ Sarlo, *Introducción*.

“en lo más espontáneo su función histórica”⁶²⁸. La función histórica del sacrificio intelectual, podemos intuir, es apologética. Desentenderse del mundo es la última salida para no enfrentar las contradicciones del momento histórico. Kierkegaard no es consciente de que su situación existencial estaba determinada por su posición socio-económica de rentista pequeño-burgués; del mismo modo, Espinosa no sabe que su situación está determinada por el privilegio del sujeto colonizador. Renunciando a la promesa de reconciliación, la religión que predica a los colonizados se evapora y pierde su demanda por la verdad. Lo que resta es mito y simbolismo que se torna, eventualmente, en contra del sujeto mismo.

⁶²⁸ Adorno, *Kierkegaard*, p. 192.

Endgame. Reflexiones finales

Pero nos falta algo.
Creo que quiero comerme mi sombrero
porque ya no tengo nada nuevo que hacer aquí.
¿Y por qué no podría comerse el sombrero
un hombre que no tiene nada más que hacer?
Ahora sabemos qué hay en los cócteles
y en la luna que nos mira desde allá arriba.
El bar de Mandelay está cerrado:
nada ha sucedido y nada volverá a suceder.

Jim⁶²⁹

Ese trabajo, al enfocar en el cruce filosófico entre marxismo y teología, aspiró mostrar una veta en el pensamiento de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno que tiene un alcance distinto al que comúnmente se asocia con la Escuela de Frankfurt, es decir, con un llamado “freudomarxismo” o “marxismo cultural”. Es innegable que la teología ocupa un papel central en el pensamiento de Benjamin y Adorno, sin embargo, determinar cuál es ese lugar es extremadamente complejo. Hemos recorrido los lugares de la secularización en las que el proyecto de una teología inversa interviene críticamente – la teología política, la teoría de la subjetividad, la filosofía del derecho, la crítica del arte. Con esta trayectoria hemos recorrido y llegado a una comprensión de la teología inversa que abarca como una crítica destructora y al mismo tiempo salvadora de la teología: como el papel secante que absorbe toda la tinta, y no deja atrás nada de lo escrito, la teología inversa destruye a la teología. Lo que se destruye son los elementos míticos dentro de la teología y los elementos antropomórficos en el

⁶²⁹ Brecht, Bertold. *Mahagonny*. “Aber etwas fehlt./Ich glaube, ich will meinen Hut aufess’n./ich glaube, da werde ich satt./Warum soll einer nicht seinen Hut aufess’n./wenn er sonst nichts zu tun hat. –/Ihr habt gelernt das Cocktail-ABC./ihr habt den Mond die ganze Nacht gesehn./Geschlossen ist die Bar von Mandelay/und es ist immer noch nichts geschehn.”

concepto de Dios – estos elementos que atrapan al ser humano en un ciclo de eterna repetición de la violencia y el dominio: la venganza y el sacrificio continuaron operando en el monoteísmo en forma de culpa y penitencia, incluyendo la sacralidad de la mera vida. Estos elementos míticos, que obstaculizan la emancipación de la sociedad y justifican el estatus quo como si tuviera sentido para un más allá, son denunciados duramente y no tienen lugar en el proyecto de Adorno y Benjamin, sin olvidar, sin embargo, que el mito ya contiene un germen emancipador que se deba de valorar.

Se tiene que hundir el barco entero de la teología para salvar algo de su carga. Pero, ¿cuál es la carga que Adorno y Benjamin consideran lo suficientemente valiosa para salvarla? En primer lugar, y en eso la crítica salvadora es el prototipo de una crítica inmanente, la promesa de la teología: el reino de los cielos le quita legitimidad al mundo humano, imaginándonos que fuese posible realizarlo en la tierra de repente abre la esperanza de que lo que existe ahora no tenga la última palabra. Claro está, para Adorno y Benjamin, que vincular los dos reinos mediante una especie de garantía de la llegada de algo mejor sería pura ideología, que solamente justificaría el sufrimiento injustificable como sacrificio para un mundo mejor que no va a llegar. La teología inversa, por lo tanto, salva la promesa desvinculada de los sucesos en la tierra, una desvinculación contenida en el mesianismo judío que tiene la firme esperanza en que el mesías va a llegar – pero quién dice que el mesías ya hubiese llegado, miente. El monoteísmo introdujo la trascendencia en el mundo humano, con su firme convicción de que el estado en el que nos encontramos no tenía que ser el último. Empujó a la salida del mito distinguiendo entre el bien y el mal, opuso la subordinación bajo el más fuerte con su compromiso con la verdad y la justicia.

Si entendemos la secularización como la tendencia a posibilitar la historia, el monoteísmo ya contenía el germen de la secularización. La teología inversa es una secularización radicalizada, porque pone la teología a trabajar para lo profano. El adjetivo “inverso” tiene, entendido de esa manera, dos dimensiones de sentido: en ambas, la direccionalidad de la inversión va de lo teológico hacia lo profano. En su primera vertiente de sentido, podemos entender la inversión en el sentido de una re-traducción de la teología en metafísica. Se parte del supuesto de que la teología es una especie de cosificación, de petrificación, de experiencias metafísicas a través de su transmisión, el misticismo siendo el esfuerzo máximo para llegar a una comprensión exhausta de este edificio levantado sobre

las experiencias concretas. La teología inversa retraduce la teología en metafísica, desencrusta el misticismo rescatando las experiencias contenidas en él. No trata de divinizar sino de desdivinizar las experiencias metafísicas.

En su segunda vertiente de sentido, la teología inversa significa tomar la perspectiva de lo divino para dirigir la vista hacia el mundo humano. Si la teología típicamente se pregunta por lo divino desde el ser humano, la teología inversa se pregunta por el ser humano desde lo divino. Este lugar no puede ser otra cosa que artificial: la mirada de los ojos del ángel artificial es la figura que mejor expresa ese esfuerzo. El ángel es una figura mediadora, mensajera, entre lo divino y lo humano, y por eso puede expresar mejor el deseo –casi imposible– de ocupar el lugar divino para ayudar al mundo humano. Frente a esa perspectiva, el mundo humano se develará como necesitado de la redención. Comparado con la luz sabática, la cotidianidad se experimenta como incompleta, sufriente, dañada, y solo una perspectiva así puede despertar la firme convicción que el estado de las cosas tiene que ser cambiado. Sin embargo, la conciencia de su artificialidad es crucial para que la operación de la teología inversa realmente funcione.

Otra figura que posibilita ver el mundo humano como dañado, es una figura que Benjamin rescata de las obras teatrales del barroco y su eco en los escritos de Karl Kraus: es la figura de la criatura que reconecta con la esfera divina a partir de su ausencia. La criatura, como un ser remitido a la existencia puramente natural y corporal invoca la pérdida de un potencial suyo, el potencial que lo vuelve un ser histórico. Salvar la figura de la criatura, permite emitir un juicio devastador sobre el mundo en el que vivimos y abogar por realizar sus potenciales escondidos. Parecidamente, motivos teológicos como los Angeles, el Sabát y el mesías encuentran su refugio en lo profano en el proyecto que Adorno y Benjamin plantean. Son figuras que no dependen de una estructura egológica de lo divino, de hecho, todos los dispositivos provenientes de la teología son aquellos que no dependen de una imaginación de lo divino como un ente con características parecidas a un Yo. El dispositivo de la revelación no requiere de un Yo divino, con una voluntad y un plan. Simplemente señala la función fundamental del lenguaje para el conocimiento y, con eso, apunta más allá de una comprensión del lenguaje como meramente instrumental. La experiencia que se rescata a partir de la labor con el dispositivo de la redención es la experiencia con el lenguaje como un medio en el sentido de *Medium*: no es un instrumento sino un espacio en el cual

uno se puede mover. Rescatar esa experiencia significa resaltar la capacidad del lenguaje de expresar inmediatamente algo trascendente del contenido que transporta. En consecuencia, eso lleva a una comprensión del conocimiento que, simultáneamente, consiste de un componente activo y poniente, y un componente pasivo y receptivo; tal como lo propone el materialismo dialéctico en contra de un idealismo purista tanto como en contra de un materialismo vulgar.

El lenguaje divino y la justicia divina invocadas por Benjamin sirven, igualmente, como folio negativo para el lenguaje humano y la justicia humana. Sin embargo, su relevancia para la teología inversa va más allá de solo iluminar el estado malo: hay un vínculo entre el lenguaje y la justicia – ambas son liberadoras del mito, y particularmente en sus manifestaciones abstractas: el concepto y el derecho. En términos psicoanalíticos, se deja conceptualizar esa dialéctica muy claramente –el lenguaje y el derecho posibilitan la individuación– sin duda, sin lenguaje sería impensable un Yo. Pero al mismo tiempo es enajenante, porque viene de fuera del Yo y se le impone violentamente. En términos sociales podemos comprender la afinidad entre lenguaje y justicia bajo la idea que ambas pretenden (y tienen que pretender, en el estado actual de la sociedad) de ser una sola y universal. El lenguaje purificado de sus elementos abstractos, el lenguaje divino y la justicia que se abstiene de la ejecución del juicio les libera de esa coerción.

El dispositivo de la redención tampoco requiere de una noción antropomórfica de lo divino. Señala una dimensión temporal distinta al transcurso cronológico del tiempo. Su intención es mesiánica, pretendiendo rescatar los potenciales críticos del pasado. En su estado realizado la redención se parecería al estado originario, paradisíaco; sin embargo, no plantea una relación nostálgica con el pasado que terminaría en una especie de regresión. Por el contrario, se relaciona con el pasado a partir de la rememoración y no de la reconstrucción. Su realización solo es posible como interrupción del estatus quo – por eso, no se puede llevar a cabo la redención como tal, pero, conforme a la tradición mesiánica judía, se pueden preparar las condiciones de su llegada ayudando a los potenciales codificados en la creación a desdoblarse. La redención esta gravada con una prohibición de la imagen, querer captar la totalidad de sus determinaciones positivamente solo prolongaría el estatus quo. Esta prohibición, Adorno la había entendido y secularizado, siguiendo a Marx, en la prohibición de describir la sociedad pos-revolucionaria, la utopía, positivamente. Si se

quería trascender la inmanencia hacia algo radicalmente distinto, se tenía que tener claridad sobre la insuficiencia de los marcos conceptuales que irremediablemente se mantendrán conectados a esta inmanencia. Pero tenemos que dar cuenta de la transcendencia en dos sentidos distintos para captar el alcance de la transposición de la prohibición de la imagen hacia lo profano: el primer sentido sería, como en lo dicho anteriormente, transcendencia como un estado de las cosas radicalmente distinto al que conocemos. Su segundo sentido sería mucho más amplio – significaría trascender el lenguaje hacia lo no-conceptual, sería todo lo que hay en la cosa que no se deja subsumir por su concepto. Adorno, a menudo, se refiere a ese resto no conceptual en las cosas con el término de lo no-idéntico. Es con esta transcendencia en la mira que Adorno insiste en la imposibilidad de captar la totalidad del sistema positivamente. No niega el sistema, es decir, la infinita interconectividad del pensamiento de manera estructurada y coherente, pero pensar que fuese posible fijar la instancia que le dota de sentido a ese sistema o de fijar cada una de sus determinaciones rayaría en el delirio. La prohibición de la imagen, ligeramente desplazada hacia la prohibición de pronunciar el nombre divino, se ha puesto a trabajar para lo profano.

Que la totalidad de lo existente no tiene sentido por sí misma ya lo había presentado el barroco – Benjamin esculpió este rasgo magistralmente en la figura del alegorista que les asigna, con cierta arbitrariedad, significado a las cosas vaciadas de significados. La contemplación de la falta de sentido en el mundo humano evoca, sin embargo, su contrario. En el barroco como un *deus ex machina* que salva a las criaturas, en la teología inversa de Adorno y Benjamin en el deseo que, a pesar de todo, el estado malo no tuviese la última palabra.

La teología inversa, aunque se puede comprender cómo secularización radicalizada, se distingue entonces de otras secularizaciones principalmente porque no parten de una estructura egológica divina que habría que transponer hacia lo humano. Voluntad absoluta y capacidad de decisión extra-jurídica, como los demanda Carl Schmitt para el soberano, serían operaciones secularizantes de esta índole que terminan inevitablemente en la apoteosis. La crítica de otras secularizaciones como “mezquinas” hecha por parte de Benjamin, se extiende a los lugares literarios de la secularización, donde Adalbert Stifter secularizó la ley divina en la ley moral, y Stefan George que simplemente sustituyó la religión por el arte creando una pseudo-religión reaccionaria. Adorno destaca una recaída en

mito de ciertos sistemas filosóficos aparentemente seculares – también es una secularización en el sentido de un continuar operando de estructuras provenientes del culto. Denuncia las filosofías que son indiferentes a la verdad, los que reducen las cosas a medidas abstractas, es decir, a meras cantidades eliminando las diferencias cualitativas, los que identifican la cosa con su fenómeno, quitándole así la posibilidad de que pudiera ser algo distinto de lo que es. De esta manera, las críticas minuciosas que Adorno formula en contra de Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Carnap y otros, no se dejan separar del todo del proyecto de una teología inversa planteada aquí. Este proyecto concibe la direccionalidad de la secularización no como típicamente se piensa, es decir, del polo teológico hacia el polo histórico, sino, para servirnos de una metáfora geométrica, perpendicular a esos dos polos: la secularización está dirigida de un polo que podemos denominar como mítico-natural hacia lo teológico-histórico (recordemos al filólogo Erich Auerbach quien concibió a la teología como tal dimensión de las Escrituras dedicada a la interpretación de los sucesos históricos). Por último, las operaciones secularizantes llevadas a cabo por Benjamin y Adorno tienen consciente la compleja dialéctica de la desmitologización, es decir, el retorno de lo reprimido – no por último en el afán del sujeto presuntamente autónomo en crear el pensamiento desde sí mismo.

Una pregunta que subterráneamente acompañó al presente estudio fue la pregunta por la compatibilidad entre la teología inversa de Benjamin y Adorno y el materialismo dialéctico. Creo que con lo dicho anteriormente sobre el componente receptivo y el componente creativo del pensamiento ya queda aclarado la parte epistemológica de esta pregunta. La metafísica hacia la cual traducen la teología es una metafísica materialista – es decir, constata la primacía de la cosa frente a su concepto y no se limita a investigar una esfera puramente espiritual. Más bien, regresando a la primera formulación de una metafísica –la de Aristoteles– comprenden la metafísica como la esfera en la que se relacionan las cosas y las ideas / los conceptos, entendiendo que estos últimos no son eternos e inamovibles sino que se transforman con la transformación de las cosas. De esa manera, la esfera mediadora entre esas dos también se encuentra en constante transformación. Más allá de eso, el proyecto de nuestros autores se puede comprender como una continuación del proyecto de Marx: comparten el ideal de realizar el reino divino de la libertad y la justicia y la convicción que eso solo es posible materialmente. El último acuerdo que queda por rescatar es el método de

la crítica salvadora. El impulso de salvar las promesas incumplidas contenidas tanto en la ideología del capitalismo como en la religión ya estaba en Marx. Y por supuesto, estaba la comprensión que la posibilidad de una conciencia verdadera y no ideológica está atada a un futuro sin miseria.

Es justo esa salvación de la ilusión que nos remite al campo del arte con el que se concluyen las presentes reflexiones. En el arte, el carácter ilusorio —es decir, humanamente construido— de todo sentido se muestra de manera más plena. Pero es, para la crítica de toda obra de arte, igualmente claro que ese carácter ilusorio es necesario: la demanda de la crítica del arte obviamente no es la destrucción del carácter ilusorio. Más bien, el crítico, a plena conciencia del carácter ilusorio, tiene que hacerse cómplice de él para salvar algo de la esperanza contenida en esta ilusión. Así, el arte puede constituir un campo de crítica de la ideología y al mismo tiempo de salvación de las promesas contenidas en ella. De esa manera puede operar, como en la obra de Kafka, como una crítica del estado actual de las cosas, exponiéndolas en sus más duras consecuencias, y al mismo tiempo, como un folio negativo para un mundo mejor: mostrando el deseo y la necesidad de abolir el estado malo, aparece entre líneas, como si fuese inscrito en el lado reverso de este deseo, la esperanza de otro estado radicalmente distinto. En la crítica literaria que se trajo a colación en esta tesis para mostrar la pertinencia del arte para un despliegue del proyecto de la teología inversa, se lleva a cabo una búsqueda negativa de la verdad: Adorno y Benjamin encontraron en la literatura modernista el intento de volver legible lo falso y evocar así la verdad como su contrario. El lenguaje del arte es el campo preferido de esta operación: justamente, porque su lenguaje no es un lenguaje conceptual, que excluye necesariamente lo no-idéntico, lo que está fuera del concepto. El lenguaje del arte es distinto, no se encuentra bajo la coerción de ser un lenguaje universal y unívoco. Este lenguaje no-conceptual se encuentra fuera de la instrumentalidad. El arte no es un vehículo que comunica un contenido, sino que, más bien, muestra, evoca. En lo que evoca, tiene un compromiso con la verdad, pero sin tener la verdad misma. Como en una imagen de Kafka, revolotea alrededor de ella como las moscas alrededor de la luz. El arte, así, posibilita una experiencia con la verdad — su crítica la traduce en términos conceptuales, volviéndola accesible, compartible y transmitible.

Al final de esta tesis, me gustaría recordar una vez más la imagen de Benjamin del jugador de ajedrez. Es sabido que la máquina jugadora de ajedrez que tomó Benjamin como

modelo en su tesis sobre el materialismo histórico y la teología, después de incontables funciones en toda Europa en las que mostraba sus capacidades siniestras, llegó a Estados Unidos. Johann Nepomuk Mälzel, el tercer propietario del autómeta e inventor del metrónomo, se vio forzado a sacarlo de Europa a la vista de varios panfletos que cursaban, distribuyendo distintas teorías sobre su funcionamiento y amenazando con revelar su secreto. Tom Standage, quien en un estudio interesante registró la crónica de “vida” del turco, narra que la maquina llega a Nueva York el 3 de febrero 1826. La rutina en las presentaciones era básicamente la misma que la que Mälzel acostumbraba llevar a cabo en Europa: se mostraba primero el interior de la maquina para hacer creer al público que realmente se trataba de un automatismo que dirigía las jugadas del turco. Después, se pedía a voluntarios del público de probar su suerte en contra de la maquina, la cual, casi siempre, ganaba las partidas. Pero, narra Standage, “las apariencias del turco en Nueva York diferían de sus actuaciones previas en un sentido importante. En vez de jugar partidas enteras de ajedrez, el turco jugó solo *endgames*. En otras palabras, empezó desde una posición en el que las piezas se colocaban como si los oponentes se encontrarían al rato de empezar una partida.”⁶³⁰ Para los contrincantes del oriental, Mälzel había preparado un pequeño libro con 17 de estas posiciones, y se les permitía escoger cualquiera de ellas, igual que el color con el que querían jugar, pero asegurando la ventaja de la primera jugada al turco.

Es notable que, como Adorno explica, el esquema del transcurso de la obra beckettiana *Endgame* es el *endgame* en el ajedrez, precisamente la modalidad adoptada por el turco y su dueño en sus últimos años de mostrarse frente al público. Ambas –la obra absurda y esta modalidad del ajedrez– se caracterizan por una situación normada, típica y, lo que es mas importante, “escindida por una cesura de la partida central y sus combinaciones”⁶³¹. Lo que está literalmente en juego aquí es el problema de la subjetividad: “Lo que se vuelve temático es la historia final del sujeto en un intermezzo que se puede permitir su simbolismo porque es consciente de su propia nulidad, y con esto la nulidad de su sentido. La hybris del idealismo, la intronización del ser humano como creador en el

⁶³⁰ Standage, Tom. *The Turk – The life and Times of the famous eighteenth-century chess-playing machine*. Walker & Company, New York 2002, p. 151.

⁶³¹ Adorno, *Versuch*, p. 315.

centro de la creación, se ha atrincherado en el ‘interior sin muebles’ como un tirano en sus últimos días.”⁶³²

Intentemos transponer las dos imágenes del *endgame* con los que nos encontramos hasta aquí, el de Beckett y el del turco en su decadencia estadounidense. La razón por el repentino cambio de la rutina del turco a meros *endgames* la sabemos, nuevamente, por las investigaciones minuciosas de Tom Standage: “En su prisa de dejar Europa, Mälzel emprendió el viaje sin haber contratado un nuevo operador.”⁶³³ Sabemos también que los distintos operadores de la maquina no fueron enanos, sino que en su interior cabía una persona de tamaño “normal”, y que tanto el primer propietario Kempelen como Mälzel solía contratar a jugadores de ajedrez experimentados y hábiles. El primero de ellos, y el que ganó en contra de Napoleón, fue el austriaco Joseph Allgeier. Atravesando el Atlántico, Mälzel le enseñó, por urgencia, a una joven francesa inexperimentada en el ajedrez. Por lo tanto, en las representaciones se recurría al manual de los *endgames*, y por lo mismo, el autómeta perdía mas y mas partidas. Ha cambiado en el *endgame*, a comparación de una partida final, es la situación del sujeto: en la medida en el que el juego está avanzado, la subjetividad se muestra limitada. A la mujer inexperimentada que ahora operaba la maquina en vez del maestro de ajedrez –el enano “teología” en la imagen de Benjamin, los expertos Allgeier y Schlumberger en la vida real– le deben de haber parecido sus jugadas infinitamente poco eficientes y absurdas. Pero como en las obras de Beckett, “la contradicción inmanente de lo absurdo, razón que termina en sinsentido, enfáticamente revela la posibilidad de una verdad que ya ni siquiera se puede pensar; socava la pretensión ejercida por lo que meramente es. Ontología negativa es la negación de la ontología: solamente la historia llevó a la madurez lo que se apropió el poder mítico de la atemporalidad.”⁶³⁴

En su propia interpretación de Beckett, Wellmer convirtió el *Endgame* en un plural: *Endgames*, argumentando que tanto las utopías históricas de la tradición marxista como la tradición kantiana con sus ultimas justificaciones se puedan ver como juegos *dentro de* la metafísica. Otra partida final, ahora con el fin de la historia –tal vez haciendo referencia al neoliberalismo– *sería* metafísica.⁶³⁵ Le reprocha a Adorno la “vacilación” frente al “umbral

⁶³² Adorno, *Versuch*, p. 316.

⁶³³ Standage, *The Turk*, p. 207.

⁶³⁴ Adorno, *Notes on Beckett*, p. 162.

⁶³⁵ Wellmer, *Engames*, p. ix.

de la modernidad posmetafísica”, creyendo que solo se puede hacer fértil leído “a contrapelo”⁶³⁶. La tradición posmetafísica ya no quiere jugar poniendo a su servicio las fuerzas escondidas de la metafísica – tal vez porque ya no puede asegurar la victoria. O la fertilidad.

Pero Adorno no quería ser fértil. Quería estar, como Walter Benjamin, no al lado de los victoriosos, sino al lado de la verdad. Su materialismo histórico de Adorno toma la teología –transformada en metafísica– a su servicio. Solo que, después de la catástrofe, tiene que estar consciente que, en realidad, aunque pudiera transformar el mundo, llegaría demasiado tarde. Lo importante es que esa situación de impotencia del sujeto no se deba de confundir con una situación ontológica que no tenga historia. Benjamin no vivió para ver las obras de Beckett, pero Adorno mantiene vivo su legado. Según el proyecto filosófico que persiguió, habría que captar, como lo hacían Benjamin y Beckett, esta “apariencia de lo no-histórico, de la condición humana”⁶³⁷ en imágenes históricas. Así leemos, en los apuntes que hizo acerca de la obra de Beckett en septiembre 1961: “Mientras uno confronta la nada, mientras todo está siendo cuestionado, la trivialidad de este cuestionamiento ya garantiza el sentido sobre el cual pretendía no saber nada. El “sin embargo” implícito. Criptoteología.”⁶³⁸

⁶³⁶ Wellmer, *Endgames*, pp. 180-181.

⁶³⁷ Adorno, *Notes on Beckett*, p. 162.

⁶³⁸ Adorno, *Notes on Beckett*, p. 172.

Bibliografía

[En el caso de todas las citas provenientes de los originales alemanes o de literatura secundaria en inglés, las traducciones son de la autora]

Adur Nobile, Lucas Martín: *Reescrituras bíblicas en la obra de J. L. Borges. "Tema del traidor y del héroe" y los cuentos de sacrificio*. En: revista *letral*, Número 19, Año 2016, Online:
<http://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/5442/5101> (último acceso: 18/09/2018).

Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter. *Briefwechsel 1928-1940*. [Ed. Lonitz, Henri] Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

Adorno, Theodor W. *Aufzeichnungen zu Kafka*. En: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Gesammelte Schriften. Frankfurt 1997.

———. *Charakteristik Walter Benjamins*, en: Benjamin, Walter. *Sprache und Geschichte – Philosophische Essays*, ed. Rolf Tiedemann, Reclam Stuttgart 2015.

———. *Kierkegaard – Konstruktion des Ästhetischen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.

———. *Mahagonny*. En: Discourse Vol. 12, No. 1, A Special Issue on Music (Fall-Winter 1989-90), 1989.

———. *Metaphysik – Begriffe und Probleme*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998].

———. *Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp Verlag, Berlin y Frankfurt a.M. 2001.

———. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003.

- . *Anotaciones sobre Kafka*. En: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Ediciones Akal, Madrid 2008.
- . *Dialéctica Negativa / La jerga de la autenticidad*. Obra completa, 6. Akal, Madrid 2005.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer – Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, Redwood CA 1998.
- Alter, Robert. *Necessary Angels – Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*. Harvard University Press, Cambridge/ Massachusetts 1991.
- Angermann, Asaf. *Beschädigte Ironie – Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität*. De Gruyter, Berlin 2013.
- Arendt, Hannah. *Walter Benjamin – I. Der Bucklige*. *Merkur*, Nr. 238, Enero/Febrero 1968; online: <https://www.merkur-zeitschrift.de/hannah-arendt-walter-benjamin-i/#enref-9557-3>.
- Assmann, Jan. *Was ist so schlimm an den Bildern? En: Joas, Hans (Ed.), Die zehn Gebote – ein widersprüchliches Erbe? Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden 5, Köln 2006. p. 19-32; En línea: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1954/1/Assmann_Was_ist_so_schlimm_an_den_Bildern_2006.pdf*
- Auerbach, Erich. *Mimesis*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1993.
- Baumann, G. *Das Opfer nach der Sintflut für die Gottheit(en) des Alten Testaments und des Alten Orients: Eine neue Deutung*. *Verbum et Ecclesia* 34(2), 2013, Art. #888, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.888>
- Beckett, Samuel. *Endgame*. En: Beckett, Samuel. *The Grove Centenary Edition. Volume III -Dramatic Works*. Grove Press, New York 2006.
- Benjamin, Walter. *Die Aufgabe des Übersetzers*. En: Benjamin, Walter: *Illuminationen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- . *Einbahnstraße / Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2013
- . *Der Erzähler*. En: Benjamin, Walter: *Illuminationen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- . *Franz Kafka – Zur Zehnten Wiederkehr seines Todestages*. En: *Ibid. Gesammelte Schriften II· I*. (Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977.
- . *Karl Kraus*. En: *Illuminationen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977.

- . *Goethes Wahlverwandschaften*. En: Benjamin, Walter: *Illuminationen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- . *Kritik der Gewalt*. En: Benjamin, Walter: *Sprache und Geschichte – Philosophische Essays*. Reclam, Stuttgart 1992.
- . *Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft*. Gesammelte Schriften III, Kritiken und Rezensionen 1912-1931, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1991.
- . *Zum Begriff der Kunstkritik in der Deutschen Romantik*. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1973.
- . *Schicksal und Charakter*, En: Benjamin, Walter: *Illuminationen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- . *Über den Begriff der Geschichte*. En: Benjamin, Walter. *Sprache und Geschichte – Philosophische Essays*. Reclam Verlag, Stuttgart 1992.
- . *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1978.
- . *Versuche über Brecht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966.
- . *The Arcades Project*. [traducido por Eiland/McLaughlin desde la edición alemana editada por Rolf Tiedemann] The Belknap Press of Harvard/University Press of Cambridge. Cambridge 1999.
- . *The work of art in the age of its technological reproducibility and other writings on media*. London 2008.
- . *From “Surrealism“*. En: *On Hashish*. The Belknap Press of Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts & London 2006.
- . *Sobre el concepto de historia*. En: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*; edición y traducción de Echeverría, Bolívar. Mexico 2003
En línea: <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2013/05/sobre-el-concepto-de-historia.pdf>
- . *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*. En: ídem (1991): *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV. Edición de Eduardo Subirats. Taurus, Madrid 1991.
- Benzaquén, Adriana S. *Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin*. Utopian Studies Vol. 9, No. 2, Penn State University Press 1998.
- Blumenberg, Hans: *La legitimidad de la era moderna*. Pre-Textos, Valencia 2008.

- . *Präfiguration – Arbeit am politischen Mythos*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2014.
- Blumenberg, Hans; Taubes, Jacob. *Briefwechsel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013.
- Borges, Jorge Luis: *El Aleph. Edición con Guía de Lectura*. Emecé Editores, Buenos Aires 2006.
- . *El evangelio según Marcos*. En: *Obras Completas*, Emecé Editores, Buenos Aires 1974.
- . *Kafka and his precursors*. En: *Selected Non-Fictions*. Penguin Books, New York 1999.
- Brecht, Bertolt. *Arbeitsjournal, 1938-1942*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Brecht, Bertolt; Weill, Kurt. *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny – Oper in drei Akten*. Música de Kurt Weill, texto de Bertolt Brecht. Edición de texto con un comentario de Joachim Lucchesi. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013
- Buber, Martin. *Die Legende des Baalschem*. Schocken Verlag, Berlin 1932
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Eterna Cadencia, Buenos Aires 2011.
- Butler, Judith (2011a): *Benjamin and Kafka*. Cátedra abierta al público para los estudiantes y la facultad de la *European Graduate School* que forma parte del Media and Communication Studies department program; Saas-Fee. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=iK5oLfBWttA>
- . (2011b): *Parables and Paradoxes*. Cátedra abierta al público para los estudiantes y la facultad de la *European Graduate School* que forma parte del *Media and Communication Studies department program*; Saas-Fee. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=PFrRGKZixiQ&t=768s>
- Cohen, Hermann. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums – Eine jüdische Religionsphilosophie*. Marix Verlag, Wiesbaden 2008.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”*. Doxa. N. 11 (1992). ISSN 0214-8876
- Duttlinger, Carolin. *Rescue in the Face of Danger: Benjamin, Goethe, Sebald*; Conferencia en el marco de la temática ‘Crises of Meaning and Political Theology’. University of Oxford Podcasts, 19. 6. 2019 <https://podcasts.ox.ac.uk/rescue-face-danger-benjamin-goethe-sebald>
- Dobbs-Weinstein, *Spinoza's Critique of Religion and its Heirs*, Cambridge University Press 2016.

- Eiland, Howard; Jennings, Michael W.: *Walter Benjamin – A critical life*. The Belknap Press, Cambridge 2014.
- Escobar Moncada, Jairo: *Mito y reconciliación. Sobre el concepto de mito en la Dialéctica de la Ilustración*. Areté, Revista de Filosofía Vol. XXI, N° 2, 2009.
- Ferber, Ilit. *Philosophy and Melancholy – Benjamin's Early Reflections on Theater and Language*. Stanford University Press, Stanford California 2013.
- Frisch, Max. *Tagebücher 1946-1949*. Suhrkamp, Frankfurt 1985
- Goodman-Thau, Eveline. *Kabbala und Neues Denken – Zur Vergeschichtlichung und Tradierbarkeit mythologischen Gedächtnisses*, in: Goodman-Thau, Eveline / Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Ed.), *Messianismus zwischen Mythos und Macht*, Berlin 1994.
- . *Zeitbruch – Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition*. Akademie-Verlag, Berlin 1995.
- Hamacher, Werner. *Sprachgerechtigkeit*, S. Fischer Verlag, Berlin 2018.
- Von Heydebrand, Renate. "PARABEL: Geschichte Eines Begriffs Zwischen Rhetorik, Poetik Und Hermeneutik." *Archiv Für Begriffsgeschichte*, vol. 34, 1991, pp. 27-122. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24362928
- Heil, Susanne. "*Gefährliche Beziehungen*" – *Walter Benjamin und Carl Schmitt*. Metzler, Stuttgart 1996.
- Heine, Heinrich: *Deutschland. Ein Wintermärchen*. Reclam, Leipzig 1974, pp. 3-8, <https://gutenberg.spiegel.de/buch/deutschland-ein-wintermarchen-383/1>
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972.
- Jacobson, Eric. *Metaphysics of the Profane*, Columbia University Press, 2003.
- Lara, Maria Pía. *Carl Schmitt's Contribution to a Theory of Political Myth*. *History and Theory* 56, no. 3 (September) Wesleyan University 2017.
- . *The disclosure of politics – Struggles over the semantics of secularization*. Columbia University Press, New York 2013.
- Leibowitz, Yeshayahu: *Judaism, Human Values and the Jewish State*. Harvard University Press 1995.
- Leventhal, Robert S., *The Parable as Performance: Interpretation, Cultural Transmission and Political Strategy in Lessing's Nathan Der Weise*. En: *The German Quarterly*, vol. 61, no. 4, 1988, pp. 502-527. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/406258 (último acceso junio 2019).

- Liska, Vivian: *Before the Law stands a doorkeeper. To this doorkeeper comes a man...*”: Kafka, Narrative, and the Law’, *Naharaim* 6.2, 2013.
- López de Lizaga, José Luis. *No hay vida correcta en la vida falsa. La filosofía moral de Adorno*. En: Muñoz, Jacobo (Ed.): *Melancolía y Verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Biblioteca Nueva, Madrid 2011.
- Löwith, Karl. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. J. B. Metzler, Stuttgart 1967.
- Kafka, Franz: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1980.
- . *Das Schweigen der Sirenen*. En: *Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*. ed. Herms, Roger. Fischer, Frankfurt am Main 1997.
- Kraus, Karl. *Reklamefahrt zur Hölle*. "Die Fackel", 1921, 577-582, p. 96.
- Martins, Ansgar. *Adorno und die Kabbala*. Pri ha-Pardes, Berlin 2016.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Die Deutsche Ideologie*. Werke, Band 3, Dietz Verlag, Berlin 1969.
- . *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Werke, Band 8, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1960, p. 111-207.
- . *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Werke, Band 1, Dietz Verlag, Berlin 1976.
- Menke, Bettina. *Sprachfiguren: Name – Allegorie – Bild nach Walter Benjamin*. Fink, München 1998.
- Menninghaus, *Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.
- Mosès, Stéphane: *The Angel of history – Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Stanford University Press, Stanford 2009.
- Müller, Jan-Werner. *A dangerous Mind – Carl Schmitt in Post-War European Thought*. Yale University Press, New Haven + London 2003.
- Müller, Max. *Lectures on the Science of Language*, vol. 1, London 1885.
- Pangritz, Andreas. *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer „impliziten Theologie“ bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno*. Theologischer Verlag Tübingen 1996.
- Planert, Ute.: *Weltgeist zu Pferde*. DER SPIEGEL 6/2007. En línea: <https://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/50424609> (último acceso junio 2019).

- Poe, Edgar Allan. *Maelzel's Chess Player*. En: Poe, Edgar Allan: *The Complete Works*, Vol. X: *Miscellany*. Cosimo Classics, New York 2009.
- Poliakov, León: *La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones*. Ariel, Barcelona 2015.
- Pritchard, Elizabeth A. *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology*. *The Harvard Theological Review*, Vol. 95, Nr. 3 (Junio), 2002.
- Rabotnikof Maskivker, Nora : *El ángel de la memoria*. En: Echeverría, Bolívar (comp.): *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. Editorial Era, Ciudad de México 2005.
- Rosen, Zvi. *Max Horkheimer*. Becksche Reihe, München 1995.
- Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt, 1921.
- Santana, Sandra. *El laberinto de la palabra. Karl Kraus en la Viena de fin de siglo*. Acantilado, Barcelona 2011.
- Santner, Eric L.: *On creaturely life: Rilke – Benjamin – Sebald*. The University of Chicago Press, Chicago 2006.
- Sarlo, Beatriz. *Introducción a El informe de Brodie*. *Borges Studies Online*. J. L. Borges Center for Studies & Documentation. Internet: <http://www.borges.pitt.edu/bsol/bsbrodie.php> (último acceso 19. 9. 2018).
- Schmidt, Christoph. *Die theopolitische Stunde*. Schriftenreihe Makom, Wilhelm Fink Verlag, München 2009.
- Schmitt, Carl. *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Alianza Editorial, Madrid 2013
- . *El nomos de la tierra*. Editorial Comares, Granada 2002.
- . *Political Theology – Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts 1998.
- . *Teología Política*. Editorial Trotta, Madrid 2009
- Scholem, Gershom: *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Editorial Trotta, Madrid 2004.
- . *Walter Benjamin – The Story of a Friendship*. New York Review Books, New York 2002.
- Sorel, George: *Reflections on Violence*. George Allen & Unwin Ltd., London 1925.
- Tafalla, Marta. *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Herder, Madrid 2009.

- Taub, Emmanuel. *Descomposición y Cumplimiento. Sobre una teología política en Walter Benjamin*. En: Fragmentos de Filosofía, nr. 11, 2013.
- . *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*. Colección Biblioteca de la Filosofía Venidera, Buenos Aires 2013.
- Weidner, Daniel. *Profanes Leben – Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung; Einleitung*. Suhrkamp Verlag Berlin 2010.
- Weigel, Sigrid. Conferencia en el marco del *Kultursymposium Weimar 2016 – God and Money* (von Braun, Weigel, Sedláček, Krtilová); online: <https://www.youtube.com/watch?v=BIVQMUjAr74> (último acceso 28. 10. 2018).
- . *Auf der Schwelle von Schöpfung und Weltgericht*. En: Weidner, Daniel. *Profanes Leben – Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt 2010.
- . *Walter Benjamin – Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2008.
- . *Zu Franz Kafka*. En: Lindner, Burkhardt (ed.): *Benjamin-Handbuch*. J.B. Metzler, Stuttgart 2011.
- Wellmer, Albrecht. *Endgames – The Irreconcilable Nature of Modernity. Essays and Lectures*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1998.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zajor. La historia y la memoria judías*. Anthropos Editorial, Barcelona 2002.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00229

Matrícula: 2153803431

Bajo la mirada de los ojos artificiales del ángel: El proyecto de una teología inversa en el pensamiento de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 10:00 horas del día 25 del mes de octubre del año 2019 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DRA. SILVIA PAPPE WILLENEGGER
DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ



STEPHANIE GRAF
ALUMNA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: STEPHANIE GRAF

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA

DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL

DRA. SILVIA PAPPE WILLENEGGER

SECRETARIO

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ