

ACTUALIDAD DE WALTER BENJAMIN

GABRIEL AMENGUAL*

gamengual@uib.es

Fecha de recepción: 22 de diciembre de 2010

Fecha de aceptación definitiva: 28 de diciembre de 2010

Un modo de poner de manifiesto la actualidad de un pensador suele ser acudir a los repertorios bibliográficos para constatar el interés que suscita entre los estudiosos, la recepción que se ha hecho y se hace de su obra en los distintos campos de los que se ocupó¹. Dado que este modo de proceder no se podría distinguir de la historia de la recepción, para calibrar mejor la actualidad de Walter Benjamin cabría fijar la atención solamente en si en los últimos años el estudio de su obra – en este caso además la traducción y la edición de sus escritos– ha sido objeto de creciente interés. En el caso de Benjamin no resulta difícil constatar ambas cosas, dado que sobre todo últimamente su obra ha sido especialmente editada, traducida y estudiada. También puede afirmarse la actualidad de un pensador por su capacidad de ayudarnos a afrontar los retos del presente, por su lucidez en detectarlos, plantearlos y encararlos. En este caso entra en juego un elemento subjetivo, interpretativo del presente. Me inclino por este camino más subjetivo.

Y ahondando en lo subjetivo, empezaré por declarar que conocí a Walter Benjamin a través de la “Teología Política” y su tesis de la “memoria passionis”, que en la primera mitad de la década de 1970 empezó a desarrollar Johann Baptist Metz, profesor en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster; no puedo especificar si él llegó a tal tesis por ser lector de Benjamin o por seguir su propia tradición cristiana remontándose aguas arriba; en todo caso no recuerdo que ni siquiera lo citara alguna vez². Aunque hayan transcurrido muchos años y,

*Universitat de les Illes Balears.

¹ Al respecto puede verse Thomas KÜPPER / Timo SKRANDIES, “Rezeptionsgeschichte”, en: Burkhardt LINDNER, (ed.), *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler 2006, págs. 17-56.

² Manuel REYES MATE, “Epílogo. La incidencia filosófica de la teología política de J.B. Metz”, en: Johann Baptist METZ, *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos 1999, págs. 157-190, discípulo y excelente conocedor de Metz afirma: “Pero en modo alguno se puede decir de él [de Metz] que les [Bloch, Horkheimer y Benjamin] expropie teológicamente, es decir, que les traduzca a temas

por mi parte, haber recorrido muchos otros caminos, aquel primer contacto puede que determine mi visión de Benjamin y su actualidad. Quede dicho, no como disculpa (a la que no ha lugar), sino como explicación.

1. CONTRA LA PÉRDIDA DE MEDIA ALMA EUROPEA

Con esta expresión, y siguiendo a Reyes Mate³, aludo al término, acuñado por Metz, de “*Halbierung des Geistes*”⁴. Con él se hace referencia a que Europa (y ello afecta especialmente a la modernidad en general, pero también al cristianismo) ha heredado la mitad de lo que le es propio. Esta partición del alma europea, que la hace “mediocre”, se ha puesto nuevamente sobre la mesa de discusión con la célebre contraposición entre Atenas y Jerusalén, que se ha abordado desde los puntos de vista más diversos (disyuntiva, alternativa, inclusión, exclusión, complementariedad).

Creo que si algo Benjamin tuvo claro desde sus mismos inicios fue su raíz judía. Basta con leer las cinco cartas (1912-13) a su amigo Ludwig Strauss (1892-1953) que, según declaración del mismo Benjamin, tienen “una importancia programática”⁵. En ellas trata de su actitud ante la religión, el judaísmo, de una manera tan explícita como no volverá a hacerlo en su vida, siendo a la vez la actitud que mantendrá inalterada.

Su educación familiar fue totalmente ajena a la formación religiosa judía. Su primer encuentro con el sionismo tuvo lugar durante unas vacaciones, con sus amigos de escuela, sionistas, Karl Tuschler y Franz Sachs, en Stolpmünde en agosto de 1912 (*Briefe I*, 44). En el invierno siguiente, 1912-13, se da este intercambio epistolar, en el que expone su visión del judaísmo y su actitud ante él, que en general

e intereses propiamente teológicos. Metz ha llegado a ellos persiguiendo paralela y autónomamente rastros de la misma tradición, la tradición judeocristiana.” (págs. 172 s.).

³ Manuel REYES MATE, “Epílogo...”, págs. 163-165.

⁴ Johann Baptist METZ, “Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften”, en: *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, págs. 733-738; vers. cast.: “La razón anamnética. Anotaciones de un teólogo sobre la crisis de las ciencias del espíritu”, en: Id., *Por una cultura de la memoria*. Presentación y epílogo de Reyes Mate. Barcelona: Anthropos 1999, págs. 73-78.

⁵ Walter BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Theodor W. Adorno Archiv. Vol. I: 1910-1918. ed. Christoph Göde und Henri Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, págs. 61-88, cita pág. 74. En este apartado las cartas se citarán en el texto mismo.

califica de exponente y renovador de la vida espiritual. Benjamin se separa del sionismo como movimiento político y social, puesto que su nacionalismo contradecía diametralmente su “voluntad radical de cultura” internacional.

Y en lugar del sionismo político, nacionalista, Benjamin se declara partidario de un “sionismo cultural, que percibe *en todas partes* los valores judíos y que trabaja a favor de ellos” (GS II/3, 838 = *Briefe* I, 72). En este sentido su judaísmo constituía para él una obligación para el desarrollo de la cultura europea. “Mi experiencia me llevó a este conocimiento: los judíos representan una elite en el grupo de las personas espirituales. [...] Puesto que el judaísmo no constituye para mí en ningún sentido un objetivo en sí mismo, sino uno de los portadores y de los representantes más nobles de la espiritualidad.” (GS II/3, 839 = *Briefe*, I, 75) Su actitud, por tanto, no puede equipararse ni a la tendencia habitual de los asimilados, haciendo gala de su cultura burguesa, ni tampoco a la de los ortodoxos, que querían mantener una religión y unas costumbres casi como si de una reserva se tratara.

A pesar de asentir a la propuesta de Goldstein acerca de la necesidad de “un ámbito en el que el espíritu judío pueda aislarse y así mostrarse a sí mismo su naturaleza”, Benjamin matiza que “la vida religiosa judía no sirve para ello”. Resulta curioso que aquí Benjamin apele a la vida religiosa precisamente para mostrar que no se puede dar una vida judía aislada. De todos modos sí está de acuerdo en que los judíos tienen dos caras [son *zweiseitig*]: “si tenemos dos caras, la alemana y la judía, hasta ahora hemos estado ocupados con toda nuestra afirmación en lo alemán; lo judío aparecía quizás frecuentemente en nuestra producción y en nuestra vida como un aroma extranjero, del sur (peor: sentimental).” (*Briefe*, I, 61s.). A su modo de ver, en reconocer esta dualidad fundamental reside el gran reto.

Mientras esta dualidad era vista por otros (y en concreto por Strauss) como una mediocridad y como expresión de una existencia partida, para Benjamin se trata exactamente de lo contrario. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos Benjamin, en el conflicto entre lo judío y lo alemán, no se inclina ni por un extremo ni por el otro, ni intenta armonizar el conflicto. Para él no se trata de disolver esta dualidad en una identidad nueva, sino de acuñarla equilibradamente en uno mismo. Se trata de una dualidad que no sólo se ha experimentar, sino que también se ha de querer descubrir. Su reconocimiento conlleva una forma determinada de conocer o, como lo formula Benjamin, una doble mirada. Se ha de mirar con los dos ojos, con el judío y con el alemán. De la alternativa que había formulado

Strauss: ¿Eres judío o alemán? Benjamin intenta abrir una tercera vía, la única transitable: hacer de esta paradoja el lugar o punto de vista y el objeto de conocimiento.

A partir de esta concepción de la dualidad, se entiende que, por una parte, afirme: “Que lo judío es nuclear, es también mi opinión”. (*Briefe I*, 69) Lo judío no es por tanto algo marginal, o puramente fenoménico, de apariencia, en la persona o la cultura, sino lo nuclear, el corazón. En ello coincide con los sionistas. Y en este sentido puede llegar a afirmar “que yo reconozco el sionismo es obvio, según lo dicho. Igualmente que, precisamente porque lo reconozco, lo apoyo en cierta manera, es decir, pagaré la cuota a una organización sionista alemana. Pero solamente con ello no se ha cumplido el deber respecto de una tarea que coge la personalidad”. (*Briefe I*, 69) Y continúa, y ahí va la otra parte que define su actitud: “Y con ello digo que el sionismo no me determina personalmente, mientras antes decía que percibo el judaísmo como algo nuclear para mí. Para el judío nacional moderno europeo occidental veo dos caminos: el sionismo y otro” (*Briefe I*, 69).

Después de estas precisiones viene una toma de posición personal que es justificada por su propia biografía, recordando y expresando lo que viene a ser para él la experiencia fundante de su personalidad: su experiencia con el pedagogo Gustav Wyneken, con la comunidad educadora de Wickersdorf. Aquí se expone a sí mismo, que lo fundamental en su vida han sido y son las ideas de Wyneken, de modo que parece que no cabe otro modo de pensar, pero curiosamente después afirmará que desde estas ideas ha descubierto su judaísmo: “Yo fui educado liberal [...]. Mi vivencia espiritual decisiva la tuve antes de que el judaísmo fuera para mí importante o problemático. Lo que de él realmente conocía era solamente el antisemitismo y una piedad indeterminada.” (*Briefe I*, 69).

Las dos caras de esta dualidad son vividas por Benjamin no sólo sin contradicciones, sino más bien como afines. Así afirma: “ahí donde propagué los pensamientos de Wickersdorf, ahí donde se trataba de los hombres que no tenían intereses no permisibles sino entusiasmo activo y además *fidelidad* a esta idea, la mayoría eran judíos.” (*Briefe I*, 70, Carta 2) De este modo su misma experiencia le confirma en la dualidad, como también las ideas de Wyneken y en general los demás que pertenecían a dicho círculo; en ellos observa “una concepción de la vida estrictamente dualista.” (*Briefe I*, 71)

Pues sea por esta convivencia con otros judíos ilustrados, sea por la propia convicción ligada a las ideas de Wyneken, lo cierto es que Benjamin descubre el judaísmo. Así afirma: “Todo ello se me ha vuelto claro en los últimos meses. Desde Wickersdorf, no especulativamente ni sentimentalmente en absoluto, sino por experiencia exterior e interior he encontrado mi judaísmo. He descubierto como judío lo que en ideas y hombres era para mí lo superior. – Y para llevar todo esto que conocí a una fórmula: soy judío y cuando vivo como hombre consciente, vivo como judío consciente.” (*Briefe I*, 71)

Esta radical y rotunda afirmación de su identidad judía, va unida también a la irrenunciable vocación o identidad europea. Así, algo más abajo, afirma: “Para mí es ocioso preguntarse si el trabajo judío en Palestina o en Europa es más urgente. Estoy ligado aquí. Mal le iría a Europa si se perdieran las energías culturales de los judíos”. (*Briefe I*, 71)

2. CRÍTICA INMANENTE DE LA MODERNIDAD

En su primer escrito filosófico, programático donde los haya, encontramos su primera crítica explícita a la Ilustración, como la cosmovisión que presentaba “una experiencia reducida al mínimo de significado”, “una de las experiencias o visiones del mundo más bajas.” Su limitación o pobreza consiste, por una parte, en que se trataba de “una experiencia, cuya quintaesencia era la física de Newton” y era “tan ruda como tiránica.” (p. 159, *Obras II/1*, 163). Y, por otra, en que la Ilustración “no reconoció autoridades”, careció de “fuerzas espirituales que den a la experiencia un gran contenido”. En esta segunda razón se toca el nervio de la misma Ilustración, cuyo cometido fue precisamente no reconocer más autoridad que la razón, siendo ésta abstracta, al ser ciega para la historia y la religión; pero la misma frase continúa diciendo: “pero no en el sentido de tener que subordinarse a ellas [a dichas autoridades o fuerzas espirituales] sin crítica”; con ello deja claro Benjamin que comparte lo más esencial del proyecto de la Ilustración, señalando al mismo tiempo su insuficiencia (*Obras II/1*, 163)⁶. Este modo de criticar la modernidad sin renunciar a lo máspreciado de ella se encuentra a lo largo de toda su obra.

⁶ Esta crítica a la Ilustración es muy afín a la de Hegel: la Ilustración, como un intento de barrer toda superstición, se quedó sin contenido, con un entendimiento formal. Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburg: Meiner, 1952; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*. Trad. de

Como señalará en otros escritos, el proceso de empobrecimiento de la experiencia se radicaliza con la industrialización, con la transformación del artesano en obrero industrial, culminando con su atrofia total con la Gran Guerra⁷. De todos modos la experiencia es sólo un aspecto que pone de manifiesto el proceso propio de la Ilustración y la Modernidad, que es vista como un proceso de mediocrización del espíritu, de partición del alma europea, la cual, explotando y profundizando el filón griego, ha perdido el judío. Esta escisión espiritual no es solamente un fenómeno intelectual o cultural, sino que es expresión de una dialéctica histórica que en el siglo pasado nos obsequió con dos guerras mundiales. El “infierno de la modernidad”⁸, del que habla Benjamin, es el de Auschwitz⁹.

Esta dialéctica histórica ha tenido como principio impulsor la idea de progreso, idea que ha sido caracterizada como el último gran mito de la modernidad: “el mito del imparable progreso de la historia universal hacia la libertad bajo la figura de la filosofía de la historia de la emancipación revolucionaria”¹⁰. Benjamin es un crítico radical de dicha idea, puesto que es la justificación y legitimación de lo existente. “Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión según la cual estaban nadando con la corriente”¹¹. Benjamin va a dar un giro radical a las cosas, llegando a afirmar: “Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que esto ‘siga igual’, es la catástrofe. Ella no es lo inminente en cada caso, sino lo que en cada caso está dado. Así Strindberg [...]: el infierno no es nada que nos sea inminente, sino esta vida aquí”¹². Las víctimas del estado de cosas y de

W. Roces con la colaboración de R. Guerra. México: FCE, 1971, cap. VI B: “El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura”, con su dialéctica entre la fe y la pura intelección.

⁷ “Erfahrung und Armut” (1933), en: *Gesammelte Schriften*. Con la colaboración de Th. W. Adorno und G. Scholem ed. por Rolf Tiedermann y Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, vol. II/1, 213-219; vers. cast.: “Experiencia y pobreza”, en: *Obras II/1*. Madrid: Abada, 2007, págs. 216-237; “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows” (1936), en: GS II/2 438-465; cast. “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolái Léskov”, en: *Obras II/2*. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Madrid: Abada, 2009, págs. 41-68.

⁸ *Das Passagen-Werk*, en: GS V/1, p. 592; vers. cast.: *El Libro de los Pasajes*. Edición de Rolf Tiedermann. Madrid: Akal 2005, pág. 476.

⁹ Kurt ANGLET, *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*. Berlin: Akademie 1995, pág. 15.

¹⁰ Odo MARQUARD, “Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie”, en: Id., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam 1981, págs. 91-116, cita pág. 99.

¹¹ Walter BENJAMIN, “Über den Begriff der Geschichte”, en: GS I/2, 691-704, cita pág. 698; vers. cast.: “Sobre el concepto de historia”, en: *Obras*, vol. II/1, 303-318, cita pág. 311.

¹² *Das Passagen-Werk*, en: GS V/1, p. 592; cast. 476.

la marcha que lleva la sociedad son el exponente y el punto de referencia desde donde resplandece la verdad de nuestro mundo. Ellas son la prueba de la verdadera crisis.

De esta manera el progreso resulta convertirse en su contrario, es lo que estabiliza lo establecido, adaptándolo a los nuevos retos; lo renueva todo para afianzar lo existente. La crítica a la idea de progreso, una de las ideas básicas de la modernidad, y de su justificación ideológica, es emblemática y muestra como la crítica inmanente a la modernidad consiste sobre todo en mostrar su contradicción interna y ésta se hace patente en sus resultados, las víctimas.

3. RAZÓN ANAMNÉTICA Y SOLIDARIA

La partición del alma europea la afirmó Metz precisamente en referencia a Habermas, reprochándole que su planteamiento de la razón comunicativa coloca la capacidad de reconocimiento bajo la reserva de la contemporaneidad¹³, de modo que la acción comunicativa adolece de resultar ser, en último término, una concepción contractual, de intercambio mercantil, en la que es impensable la solidaridad. Tal como afirma Metz, uno de los primeros en contraponer la reciprocidad contractual a la solidaridad, “en una sociedad marcada por los procesos de intercambio la solidaridad –en caso que se llegue a tematizar– solamente es pensable como solidaridad de alianza entre iguales (que lo son o aspiren a serlo): ‘yo doy apoyo a tus intereses y tú a los míos’. El equivalente común se llama competencia, el interés se centra en el intercambio para obtener el éxito y el progreso recíproco”¹⁴. Se trata de las alianzas interesadas, que van desde las alianzas político-militares de bloques hasta los grupos de presión económicos o de opinión y el corporativismo, que se habrían de definir como solidaridades insolidarias y para la insolidaridad. Hay por tanto un verdadero “antagonismo entre el principio de intercambio y la solidaridad”¹⁵, ya que precisamente la solidaridad es “cualitativamente algo más que una alianza para un fin entre iguales”¹⁶. La solidaridad es una “categoría de salvación

¹³ Manuel REYES MATE, “Epílogo...”, p. 164; cf. J. B. Metz, “Anamnetische Vernunft”.

¹⁴ Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz: Grünewald 1977, pág. 205s.; vers. cast.: *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad 1979.

¹⁵ Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, pág. 206.

¹⁶ *Ibid.*

del sujeto donde sea que éste es encuentre amenazado: amenazado por el olvido, por la opresión, por la muerte; una categoría del compromiso con el hombre, a fin de que llegue a ser sujeto y se mantenga como tal¹⁷. Queda claro por tanto que la solidaridad es impensable desde una reciprocidad burgués-capitalista, contractualista.

Otra crítica, que desarrolla la misma línea, ha sido la planteada por Helmut Peukert, discípulo de Metz. Peukert, inspirándose en W. Benjamin, critica la supuesta universalidad de la acción comunicativa, porque se reduce solamente a los afectados coetáneos, y por tanto se trata de una solidaridad amnésica, desmemoriada, con lo cual se muestra que esta solidaridad quiere construir una felicidad o bienestar contradictorio, en la medida en que se trataría de una felicidad de vencedores que olvida a los vencidos, aquellos que con su esfuerzo han hecho posible el estado actual de felicidad pero no lo consiguieron; se trataría de una felicidad que olvida sus presupuestos, significaría poner la amnesia como presupuesto para una consciencia feliz, lo que equivale a poner la inhumanidad como condición de la felicidad, equivale a construir una felicidad de inconscientes¹⁸.

Posiblemente dicho planteamiento va más allá de la ética, replicó Habermas¹⁹. En efecto, esta solidaridad intergeneracional implica que el pasado queda abierto. Tal suposición fue calificada de idealista y teológica por Horkheimer: “La injusticia pasada ha sucedido y está concluida. Los golpeados han sido realmente golpeados... Si se toma lo inconcluso con toda seriedad, entonces hay que creer en el juicio final...”²⁰. A lo que Benjamin responde: “El correctivo a este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha ‘establecido’, puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es

¹⁷ *Ibid.*, pág. 207.

¹⁸ Cfr. Helmut PEUKERT, *Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978, pág. 300-310 (vers. cast.: *Teoría de la ciencia y teología fundamental, análisis del enfoque y de la naturaleza de la teoría teológica*. Barcelona: Herder 2000).

¹⁹ Una de las pocas críticas que Habermas ha admitido a su *Teoría de la Acción Comunicativa* ha sido la que Peukert, en la obra citada, le hace de que pasa por alto la dimensión del tiempo, citándolo en Jürgen HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984, pág. 553; vers. cast.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra 1989, pág. 463.

²⁰ Carta de Horkheimer a Benjamin, 16.3.1937, citada por Benjamin en GS V/1, pág. 588.

teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos”²¹.

La memoria debe actuar de correctivo, ello es especialmente necesario en nuestras sociedades orientadas al consumo y al olvido, concentradas en el instante presente²², si no se quiere recaer en la barbarie. El mismo Habermas resume la posición de Benjamin afirmando que “invierte el signo de la orientación radical hacia el futuro, hasta el punto de trocársela en una orientación aún más radical hacia el pasado. La esperanza de lo nuevo futuro sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido”²³. De todos modos esta inversión de la orientación hacia el pasado no es total; no sólo no excluye, sino que mantiene viva la preocupación por el presente y el futuro; sólo que “la chispa de la esperanza”²⁴ se enciende solamente cuando se ve que los derechos pendientes de las generaciones anteriores no son olvidados, ya que la esperanza “se nutre de la imagen fiel de los ancestros que habían sido esclavizados, y no del ideal de los descendientes liberados”²⁵.

Por mucho que dicha visión de la historia vaya más allá de la ética, tiene sus repercusiones en ella y en concreto, por ejemplo, en el concepto de solidaridad. La diferencia que introduce puede verse ejemplificada en la concepción de solidaridad como cohesión social o como compromiso con el indefenso, tal como expresa la definición que de solidaridad ha dado Peukert: “Se me presenta el desafío de la solidaridad cuando otro está amenazado. En una situación de amenaza concreta hablar de solidaridad universal con todos, es entonces justamente una traición al otro y al mismo tiempo a la idea de solidaridad. Porque esta idea tiene su lugar originario allí donde los singulares, que como singulares son indefensos, se unen para romper la superpotencia de una amenaza y para superarla”²⁶.

²¹ *Das Passagen-Werk*, in: GS V/1, pág. 589; cast. 473s.

²² Esta caracterización de la sociedad actual ha sido destacada por la sociología especialmente a raíz de la obra de Gerhard SCHULZE, *Die Erlebnis-Gesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus 1992; aquí “vivencia” se refiere a satisfacción inmediata o gratificación instantánea.

²³ Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, pág. 21; vers. cast. de M. Jiménez Redondo: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus 1989, pág. 23.

²⁴ Walter BENJAMIN, “Über den Begriff der Geschichte”, en: GS I/2, pág. 695; cast. *Obras I/2*, pág. 308.

²⁵ Walter BENJAMIN, “Über den Begriff der Geschichte”, en: GS I/2, pág. 700; cast. *Obras I/2*, pág. 314.

²⁶ Helmut PEUKERT, “Universale Solidarität - Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?”, en: *Diakonie* 8

4. CRÍTICA SOCIAL DE LA RELIGIÓN Y CRÍTICA RELIGIOSA DE LA SOCIEDAD

La introducción de la visión teológica de la historia no significa ningún retorno al régimen de cristiandad o a la alianza de trono y altar. Ya en su “Fragmento político teológico” de 1920, deja claro Benjamin su negativa a la teologización de la política como también a la politización de la religión. “El Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea de Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso”²⁷. A pesar de la clara división de campos y competencias o, precisamente gracias a ella, no se encuentran sin relación y dicha relación puede ser además fecunda. “Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dýnamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad se alejará de dicha dirección mesiánica; pero así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino”²⁸.

En Benjamin aparece claramente un rasgo que será propio de toda la Escuela de Frankfurt consistente en hacer acopio de material proveniente del patrimonio cultural religioso para aplicarlo a la crítica social y a la filosofía en general. De hecho Adorno afirmará algo, con cierto carácter programático, que Benjamin expresamente se planteará en sus tesis “Sobre el concepto de Historia”: “Una restitución de la teología, o mejor, una radicalización de la dialéctica hasta su núcleo ardiente teológico, habría de significar a la vez una agudización extrema del motivo socio-dialéctico, incluso económico”²⁹. En efecto en estas tesis se propone aprovechar la

(1978) 3-12, cita pág. 4. Sobre Peukert y su concepción de la solidaridad véase H.-U.v. Brachel/N. Mette (ed.), *Kommunikation und Solidarität*. Fribourg (Suiza)-Münster 1985. Sobre el concepto de solidaridad en Habermas cf. Amengual, Gabriel, “La solidaridad según Jürgen Habermas”, in: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 19 (1992) 221- 239; Id., “La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad”, in: *Revista Internacional de Filosofía Política* 1 (1992) págs. 135-151.

²⁷ “Theologisch-politisches Fragment”, en: GS II/1 203-204 (GS II/3 946-949), cita pág. 203; cast.: “Fragmento político teológico”, in: *Obras*. Madrid: Abada 2007, vol. II/1, 206-207, cita pág. 206.

²⁸ “Theologisch-politisches Fragment”, pp. 203s.; cast. pág. 207.

²⁹ Carta de Adorno a Benjamin de 2 Agosto 1935, apud Helmut PEUKERT, “Kommunikatives Han-

sabiduría del “enano corcovado”, que aunque “pequeño y feo”, es “un maestro en el juego del ajedrez y guiaba por medio de unos hilos la mano del muñeco”³⁰. Este muñeco es el materialismo histórico y el enano es la teología.

CONCLUSIÓN

Benjamin, que es tenido, con razón, como el pensador del fragmento, ofrece, curiosamente, un alegato en contra de la parcialización, los departamentos cerrados entre las razones estética y ética, técnica y política, la memoria y la historia, entre literatura y filosofía, teología y crítica social, política y estética. Esta visión interdisciplinar, que además de materias conecta puntos de vista diferentes, hace posible posicionarse en la modernidad y someterla a crítica, compartir los ideales de la Ilustración y mostrar sus insuficiencias y contradicciones, ser crítico del progreso y no ser conservador, unir materialismo histórico y mesianismo. Y todavía otra peculiaridad del pensamiento de Benjamin es que esta visión interdisciplinar y ecuménica no tiene como finalidad crear un sistema o una situación tan equilibrada que se convierta en entrópica, carente de tensión y energía, puesto que se presenta no como superación sino como interrupción del continuo de la historia y de nuestro quehacer, una interrupción que se convierte en revulsivo, un recuerdo en el que relampaguea el futuro de la redención. Quizás ningún otro pensador ha llevado a cabo una reflexión tan intensa sobre la estética, una crítica de las ideologías del progreso, uniendo a la vez una perspectiva apocalíptica junto a la esperanza revolucionaria en el instante presente, unidas formando el corazón de su filosofía de la historia. En este sentido no sólo ha hecho una contribución a la filosofía, sino que ha ejemplarizado un modelo de intelectual comprometido con su tiempo.

deln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie”, en: Edmund ARENS, (ed.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos 1989, pág. 47.

³⁰ Walter BENJAMIN, “Über den Begriff der Geschichte”, en: GS I/2, pág. 693; cast. *Obras I/2*, pág. 305.