



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Escatología, catástrofe y redención: un problema teológico-político

Tomás Borovinsky¹

Resumen:

El presente trabajo de investigación pretende contribuir a la comprensión del pensamiento mesiánico-escatológico del siglo XX constituido por una constelación de autores que se encuentran de una u otra forma ligados a la República de Weimar. Para esto es que se tomarán como eje algunas de las consideraciones realizadas por Walter Benjamin sobre la problemática teológico-política de la relación entre capitalismo y religión, considerando determinadas observaciones suyas sobre pobreza y expiación, catástrofe y redención, esperanza y escatología (pensados también desde su visión del barroco). La felicidad como concepto, por otra parte, será recuperada también con el propósito de someterla a una lectura signada por el debate entre Leo Strauss y Alexandre Kojève –marcados a fuego por la República de Weimar– sobre la relación entre sabiduría, felicidad y el estar *content* (*contento* pero no feliz) en relación a un escatológico final de la historia y quizás también final de toda verdadera redención.

¹ CONICET-IIGG/UBA, tomasborovinsky@hotmail.com



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Escatología, catástrofe y rendición: un problema teológico-político

La obra de Walter Benjamin fue forjada como un pensamiento anacrónico, una corriente subterránea y oculta, difícil de normalizar y traducir a mero apunte de instrucción universitaria. Su lectura nos interpela impulsándonos a la superación de los dogmas racionalistas. Benjamin construye su obra como si lo ingobernable le pidiera la palabra prestada. El intenso y herético pensamiento que recorre los textos de éste filósofo suicidado por Europa, lo emplazan en un particular y casi solitario espacio de los nombres de la historia.

Para aquellos que transitan por los senderos del lugar común, Benjamin, es un pensador errático, *un raro*. Sin embargo, la valentía intelectual y política de este autor ilumina el tablero con cada jugada, al evidenciarse que Benjamin navega sin brújula, buscando su propio norte magnético, a contra corriente, asumiendo todos los caminos que para otros son solo desviaciones.

Benjamin intentará erigir un sincretismo entre lo sagrado y lo profano. La imagen a la que recurre en su *Fragmento teológico-político* es la de una flecha que consta de dos puntas –la dynamis de lo profano y la intensidad mesiánica- que no se niegan contradictoriamente ya que una punta potencia a la otra, favoreciéndola. Si el orden de lo profano puede posibilitar la venida del reino mesiánico es debido a que entre ambos polos hay una paradójica *ida y vuelta* en la cual el anárquico nihilismo se transforma en mesianismo, para mutar nuevamente en singular nihilismo. Una dialéctica entre lo sagrado y lo profano de lo más inquietante.

Luego de su encuentro con el marxismo, éste sincretismo, al que nos referíamos anteriormente, cobrará la forma de un herético materialismo histórico imbuido de intensidad mesiánica. El “marxismo” de Benjamin estará teñido por su anterior anarquismo libertario, y la atracción que suscitará en él el comunismo, será debido a su praxis política entendida como una actitud hacia el mundo, como una conducta que compromete.

Este entramado intelectual que convergerá en Benjamin será definido por Michael Löwy como una concentración de todas las contradicciones de la intelectualidad judía de la época en una sola persona: “entre teología y materialismo



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

histórico, asimilación y sionismo, romanticismo conservador y revolución nihilista, mesianismo místico y utopía profana”².

La fusión de tendencias disímiles posibilita la creación de un pensamiento radicalmente nuevo, distintivamente herético y esotérico; como un ser aparte al margen de las principales tendencias intelectuales y políticas europeas. Benjamin –siguiendo con el planteo de Löwy– es el nodo en el que todos los caminos se cruzan: Berlín, Jerusalén y Moscú están comunicadas por el extraño pensamiento de Walter Benjamin. Este autor se encuentra en la “búsqueda de un punto de convergencia posible entre mesianismo judío e internacionalismo proletario, crítica romántica de la civilización burguesa y humanismo iluminado”³. La suya no solo es una corriente lejana y apartada, sino también un pensamiento propio y singular.

En ese sentido no podemos dejar de confrontar a Benjamin con otros pensadores contemporáneos suyos que también habitaron el clima de época de la República de Weimar y que también pretendieron pensar su tiempo de forma radical. Para esta ocasión solo nombraremos a dos: Carl Schmitt y Alexandre Kojève.

Carl Schmitt no necesita mayores presentaciones, y si bien su relación con Benjamin ya es archiconocida –y quizás en algunos círculos aun resistida– lo cierto es que todavía pensamos que pese a lo ya escrito: queda tela por cortar.

Porque es resistiendo el final que algunos pensadores están dispuestos a clavarle una lanza a un supuestamente imparable tren de la historia, como el jurista nazi Carl Schmitt; quien se propuso nada menos que la detención del tiempo, la retención de una historia en fuga bajo los cimientos del katechon: última política del hombre en la Tierra. Última posibilidad de salvar lo humano frente al final.

Ese es el sentido del katechon schmittiano: el de funcionar como un dique que detenga el final bajo cualquiera de sus formas: el Islam, el Anticristo, la vuelta de Cristo, el liberalismo, el triunfo de la economía, la globalización o el fin de la historia (de Kojève o de cualquier otro).

En por ello que Schmitt rescata su lectura del katechon señalando que “El imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del

² Lowy, Michael, Redención y Utopía (1988), trad. Horacio Tarcus, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1997. Pág 95.

³ Lowy, Michael, trad. Horacio Tarcus, Redención y Utopía. Op. Cit. Pág 98.



katechon”⁴. Según el jurista alemán, este katechon funciona como una barrera que retrasa el fin del mundo, a la manera de una paralización escatológica que al mismo tiempo permite la continuidad del Eón, y con ello de la vida propiamente humana. Como también afirmó específicamente sobre el Imperio Bizantino, este empleó la voz helénica y detuvo al Islam varios siglos, cito: “fue un autentico dique, un katechon”⁵.

Pero el hecho es que en palabras de Carl Schmitt, el katechon es entendido a la manera de la unidad de la Republica Cristiana donde la figura del Imperio se erige como una fuerza capaz de detener la aparición del Anticristo y con ello el fin del Eón presente, como una fuerza *qui tenet* en palabras de Saúl del Tarso.

Pero después de todo como indica Jacob Taubes, la labor de un jurista como Carl Schmitt es la de dar forma a lo múltiple, “apresar el caos en formas, de modo que no prevalezca.”⁶. De ahí se explica la lectura schmittiana del katechon a la manera de un impulso que detiene un caos fuera de quicio, “un tiempo que está fuera de quicio”. Y por ello Taubes dirá que Schmitt es un apocalíptico de la contrarrevolución, mientras que él se postula a sí mismo como un apocalíptico de la revolución. Como un pensador mesiánico que brega por el reino de Dios, a favor de la llegada definitiva. Expectante ante la redención. Nos dice Taubes que él no puede salir en defensa de un mundo en el que dice no haber puesto nada. Afirma Taubes diferenciándose una vez más diciendo que “Carl Schmitt piensa en términos apocalípticos pero desde arriba, desde las potencias; yo pienso en términos apocalípticos pero desde abajo”. Esto puede darse de esta forma, del lado de Schmitt evidentemente por el peso de la soberanía que viene “desde arriba”. Es justamente coincidiendo al menos en este presupuesto lógico con Kojève y que Taubes afirma: “Es sólo gracias a la experiencia del final de la historia como la historia se convierte en una <calle de una solo dirección> tal como manifiesta ser, al menos a nuestros ojos, la historia de Occidente”⁷. En ese sentido Taubes, Schmitt, Kojève compartirían una misma experiencia del tiempo y de la historia pero según Taubes, Schmitt no estaría dispuesto a aceptar las verdaderas consecuencias de esta experiencia del tiempo.

⁴ Schmitt, Carl (1950), trad. Dora Schilling Thon, *El nomos de la Tierra, en el derecho de gentes del Jus publicum europaeum*, Struhart, Buenos Aires, 2005. Pág. 40.

⁵ Schmitt, Carl (1954), trad. Rafael Fernández-Quintanilla, *Tierra y mar*, Trotta, Madrid, 2007. Pág. 28.

⁶ Taubes, Jacob (1987), trad. Miguel García-Baró, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007. Pág. 85.

⁷ Taubes, Jacob (1987), trad. Miguel García-Baró, *La teología política de Pablo*. Op. Cit. Pág. 85.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Desde cierto punto de vista, el katechon schmittiano es una experiencia del tiempo que está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias⁸.

Ahora bien, es también desde la mirada de Benjamin que la postura de Schmitt no deja de ser una mirada desde el poder, la mirada de los vencedores. En este sentido Benjamin tendría una “mirada desde abajo” debido entre otras cosas a la experiencia del pueblo judío como no identificado con los poderes terrenales. Debido a la identificación con los perdedores de la historia. Porque quizás como dice Taubes, no puedo defender un mundo en el que no he puesto nada. Desde ya esta, no es la única mirada judía posible. Sería una mirada judía que pretende hacerse cargo del supuesto verdadero “precio del mesianismo”⁹. Esa sería una posible crítica desde Benjamin a Schmitt.

El otro pensador que utilizaremos de excusa para decir algunas palabras sobre Benjamin es Alexandre Kojève. Este pensador ruso-francés estudió en Heidelberg viniendo de Rusia para luego terminar en Francia primero dictando un memorable y fundacional curso sobre Hegel, y luego terminar convirtiéndose en un fundamental artífice de la construcción de la unidad europea de posguerra. Todo esto pensando su tiempo desde una concepción escatológica que lo hará celebre.

Y si consideramos que Kojève es pertinente para un trabajo que se centra en Benjamin es porque consideramos que Kojève encarna también en parte el mundo contra el que combate Benjamin, pero del que se encuentra también muy cerca.

Según Kojève, autor muñado de ateísmo –cristianismo secularizado–, Hegel dio en la tecla al advertir que el espíritu del tiempo a caballo traía una buena nueva: el Código napoleónico. Y con él la instauración de la que sería la superación de la histórica dialéctica entre el amo y el esclavo: el ciudadano burgués, como soldado-obrero napoleónico. Pero para esto fue necesario todo un proceso de realización antropógeno que consistió primero en hacer de este chimpancé un hombre –mediante el deseo antropógeno y la negación-trabajo– para luego realizarse bajo la carne de este hombre, al auto-suprimirse como tal adquiriendo la forma de un nuevo animal.

⁸ Taubes, Jacob (1987), trad. Miguel García-Baró, La teología política de Pablo. Op. Cit., 2007. Pág. 85.

⁹ Taubes, Jacob (1996), trad. Silvia Villegas, Del culto a la cultura, Katz, Buenos Aires, 2007. Pág.50.



De esta forma Napoleón encarna el reconocimiento final y definitivo del hombre por parte del Estado. En el fin de la historia –extraña localización temporal ubicada al final de un tiempo histórico, que aún no termina de haber sido–, la interacción social está cumplida. Como dice el propio autor: “Ahora esta dialéctica de la historia universal es también la dialéctica del *Droit* y la idea de Justicia”¹⁰, porque se da una fusión entre la Justicia aristocrática y la Justicia bourgeois en la Justicia del ciudadano, llamado este por Kojève como “el ciudadano del Estado universal y homogéneo”.

El fin de la historia kojèveano se entiende sólo si lo consideramos como un presupuesto lógico capaz de contener dos dimensiones: una temporal y otra espacial. De esta forma la historia habría finalizado históricamente en el año 1806, mientras que espacialmente hablando aún no habría llegado a completar su ciclo global. Aún no habría alcanzado su definitiva y esférica completitud mundial.

En este sentido es que el autor ruso enseñará que el Imperio de Napoleón “es la realización del Reino de los Cielos cristiano”¹¹, donde no se alcanza la felicidad, simplemente se llega a estar “contentos” en la *american way of life*. En ese sentido es que debemos recuperar lo señalado por Giorgio Agamben cuando decía que : “Los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ha alcanzado su *télos* histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la *oikonomia*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema”¹². Pero como decíamos antes, la deuda de Kojève con Hegel será fundamental para nosotros en la utilización que realiza el mismo del “modelo de los cuatro imperios”.

¹⁰ Kojève, Alexandre (1981), *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, París, 2007. Pág. 243.

¹¹ Kojève, Alexandre (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 2005. Pág. 221.

¹² Agamben, Giorgio (2005), trad. Flavia Costa, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007. Pág. 418.



Hegel recupera el modelo de los Cuatro Imperios –retomado en sucesivas ocasiones a lo largo de la historia europea– considerando a éstos cuatro “mundos histórico-universales”¹³ como el oriental, el griego, el romano y el germánico.

La escatología kojeviana paga caro su deuda con Hegel al asumir el final como encarnación de un Imperio final y definitivo. Al explicar qué es este Imperio final, Hegel –en su *Filosofía del derecho*– recupera una noción proveniente del Tanaj –específicamente del profeta Daniel– que postulaba una sucesión de cuatro imperios.

Hegel debe pagar ese justo anacronismo, dado que: “siempre que en la Europa moderna se retoma el modelo de los Cuatro Imperios, se intenta mostrar que el equivalente actual del cuarto imperio está representado por el poder imperante”¹⁴. Será por ello que toda teología es política y que toda verdadera política debe medirse o pensarse en relación a la teología.

Pero lo más interesante aquí no es lo que tienen de común el texto de Daniel y el de Hegel sino más bien lo que los diferencia. Como todos ustedes saben el texto de Daniel fue escrito entre los años 168 y 165 antes del nacimiento de Jesús, en la época de los macabeos. Según lo que se puede interpretar del texto de Daniel nos encontramos frente a una descripción de la historia universal entendida como la sucesión de cuatro imperios que considerando la época en la que fue escrito podría pensarse en el reino de Babilonia, el Imperio Medo, Persia y por último Grecia (pensando en la figura de Alejandro Magno). Así como en tiempos talmúdicos se pensará en Babilonia, los medas y los persas como un mismo segundo imperio, Grecia en tercer lugar y Roma en cuarto y último lugar. Estos cuatro imperios –cuatro imperios que con el correr de las épocas irían tomando nombres correspondientes a los tiempos venideros– serían el prelude del reino mesiánico en el que el pueblo judío será el heredero del reino eterno donde como afirma Daniel: “Y la soberanía, el poder y la grandeza de todos los reinos del mundo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo. Su reino es un reino eterno”¹⁵.

¹³ Hegel, G. W. F. (1833), trad. Juan Luis Vermal, Principios de la filosofía del derecho, Sudamericana, Buenos Aires, 2004. Pág. 307.

¹⁴ Mosès, Stéphane (1999), trad. Alejandrina Falcón, El Eros y la Ley, Katz, Buenos Aires, 2007. Pág. 104.

¹⁵ Nueva Biblia de Jerusalén, Desclée De Brouwer, Barcelona, 1998. Pág. 1313.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Por tanto, es releendo al profeta Daniel que podemos releer nuestro tiempo contemporáneo y su Estado universal y capitalista señalando que desde la tradición judía, el cuarto imperio que parece no tener fin, que según dice la tradición es el preludio del verdadero fin de la historia, tendrá un final abrupto. “Al sin fin de siglos que se suceden sin que el mundo llegue a ser sustancialmente mejor, la tradición judía opone la idea de una ruptura brusca: la irrupción súbita”¹⁶.

Es con este judaísmo que persiste en Daniel que debemos pensar a un Benjamin que hace alianza con una violencia divina, como contraposición a una violencia mítica en su célebre *Hacia una crítica de la violencia* de 1921. En este texto fundamental sobre la relación entre violencia, derecho y justicia. En ese sentido es que el derecho –que hasta podemos identificar con el Estado junto a Schmitt– y la justicia –verdadera– no tienen por qué coincidir. Porque “Si la violencia mítica instaure derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, ésta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquella amenaza, ésta golpea; si aquella es letal de manera sangrienta, ésta viene a serlo de forma incruenta”¹⁷.

De ahí la trascendencia de la impronta teológico-política. Porque como sostiene Benjamin en su texto *El capitalismo como religión*, también de 1921, el capitalismo es “esencialmente un fenómeno religioso”¹⁸. En ese sentido creemos nuevamente que lo señalado antes sobre Kojève es pertinente. Porque este capitalismo que es el nuestro no deja de ser un cristianismo inmanentizado y secularizado que hasta pretende por momentos no provenir de una historia cristiana occidental. En ese sentido, para Benjamin la escatología hegel-kojéviana es incompleta. Falsa. Dado que el verdadero final aun no ha ocurrido. Porque una escatología consecuente, debe terminar de romper. Porque la *american way of life* que pregona Kojève esconde bajo sus plásticas máscaras la catástrofe. La escatología de Kojève es falsa porque “el reino de los cielos cristianos en la tierra”, en el que supuestamente vivimos, está desprovisto de toda redención. En ese sentido, contra aquellas concepciones que

¹⁶ Mosès, Stéphane (1999), trad. Alejandrina Falcón, *El Eros y la Ley*. Op. Cit. Pág. 119.

¹⁷ Benjamin, Walter, *Obras*, (1989), trad. Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007. Pág. 202.

¹⁸ Benjamin, Walter, trad. Rodney Livingstone, *Selected writings*, Harvard University Press, Boston, 1996. Pág. 288.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

condensa Kojève es que Benjamin dirá contra Max Weber que “El cristianismo de la reforma cristiana no trabajó a favor del crecimiento del capitalismo; en lugar de eso, se transformó en capitalismo”¹⁹.

Por eso podrá decir Benjamin que: “El capitalismo es probablemente la primera instancia de un culto que crea culpa, y no expiación”²⁰. El capitalismo crea culposos-deudores. Este capitalismo que estudia Benjamin, que sería caracterizado por Kojève como poshistórico, es visto por el primero como el “reino de la catástrofe”.

Es por ello que consideramos relevante rescatar la lectura realizada por Giorgio Agamben –un filósofo tan marcado por Kojève y por Schmitt como por Benjamin– en relación a la supuesta escatología barroca en Benjamin. Como sostiene Agamben, “El barroco conoce un *eschaton*, un fin del tiempo; pero como Benjamin inmediatamente precisa, este *eschaton* es vacío, no conoce redención ni un más allá y resulta inmanente al siglo”²¹. En este sentido dispara Benjamin que “El capitalismo no tiene precedentes, es una religión que no ofece la reforma de la existencia sino su completa destrucción”²².

Para finalizar solo sería lícito remarcar la importancia de Benjamin como pensador teológico-político que se encuentra atravesado por una escatología que parece querer llevar a termino verdadero –es decir, la justicia– una catástrofe de difícil final como es el mundo en que vivimos: esa es la meta.

¹⁹ Benjamin, Walter, trad. Rodney Livingstone, Selected writings, Op. Cit. Pág. 290.

²⁰ Benjamin, Walter, trad. Rodney Livingstone, Selected writings, Op. Cit. Pág. 288.

²¹ Agamben, Giorgio (2003), trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Estado de excepción, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004. Pág. 110.

²² Benjamin, Walter, trad. Rodney Livingstone, Selected writings, Op. Cit. Pág. 289.